TROISIÈME ET DERNIÈRE

# ENCYCLOPÉDIE THÉOLOGIQUE,

OU TROISIÈME ET DERNIÈRE

## SÉRIE DE DICTIONNAIRES SUR TOUTES LES PARTIES DE LA SCIENCE RELIGIEUSE,

OFFRANT EN FRANÇAIS, ET PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE,

LA PLUS CLAIRE, LA PLUS FACILE, LA PLUS COMMODE, LA PLUS VARIÉE ET LA PLUS COMPLÈTE DES THÉOLOGIES :

CES DICTIONNAIRES SONT, POUR LA TROISIÈME SÉRIE, CEUX :

DES SCIENCES POLITIQUES ET SOCIALES, — DES MUSÉES RELIGIEUX ET PROFANES, — D'ÉCONOMIE CHRÉTIENNE ET CHARITABLE, — DES BIENFAITS DU CHRISTIANISME, — DE MYTHOLOGIE UNIVERSELLE, — DE LA SAGESSE POPULAIRE, — DE TRADITION PATRISTIQUE ET CONCILIAIRE, — DES LÉGENDES CHRÉTIENNES, — DES ORIGINES DU CHRISTIANISME, — DES ABBAYES ET MONASTÈRES CÉLÈBRES, — D'ESTHÉTIQUE CHRÉTIENNE, — D'ANTIPHILOSOPHISME, — DES HARMONIES DE LA RAISON, DE LA SCIENCE, DE LA LITTÉRATURE ET DE L'ART AVEC LA FOI CATHOLIQUE, — DES ERREURS ET SUPERSTITIONS POPULAIRES, — DE THÉOLOGIE SCOLASTIQUE, — DES LIVRES APOCRYPHES, — DE DISCIPLINE ECCLÉSIASTIQUE, — D'ORFÉVRERIE CHRÉTIENNE, — DE TECHNOLOGIE UNIVERSELLE, — DES SCIENCES PHYSIQUES ET NATURELLES DEPUIS L'ANTIQUITÉ LA PLUS RECULÉE JUSQU'A NOS JOURS, — DES CARDINAUX, — DES PAPES, — DES OBJECTIONS POPULAIRES CONTRE LE CATHOLICISME, — DE LINGUISTIQUE, — DE MYSTIQUE CHRÉTIENNE, — DU PROTESTANTISME, — DES PREUVES DE LA DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST, — DU PARALLÈLE DES DOCTRINES RELIGIEUSES ET PHILOSOPHIQUES AVEC LA FOI CATHOLIQUE, — DE BIBLIOGRAPHIE CATHOLIQUE, — DE BIBLIOLOGIE, — DES ANTIQUITÉS BIBLIQUES, — DES SAVANTS ET DES IGNORANTS, — DE PHILOSOPHIE CATHOLIQUE, — D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE, — DES DROITS DE LA RAISON DANS LA FOI, — DE PHYSIOLOGIE, — DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE PROUVÉE EN SON ENTIER PAR LES SEULS CANONS DES CONCILES :

*Publication sans laquelle on ne saurait parler, lire et écrire utilement, n'importe en quelle situation de la vie ;*

PUBLIÉE

PAR M. L'ABBÉ MIGNE,

**ÉDITEUR DE LA BIBLIOTHÈQUE UNIVERSELLE DU CLERGÉ,**

OU

DES **COURS COMPLETS** SUR CHAQUE BRANCHE DE LA SCIENCE ECCLÉSIASTIQUE.

PRIX : 6 FR. LE VOL. POUR LE SOUSCRIPTEUR A LA COLLECTION ENTIÈRE, OU A 50 VOLUMES CHOISIS DANS LES TROIS *Encyclopédies ;* 7 FR. ET MÊME 8 FR. POUR LE SOUSCRIPTEUR A TEL OU TEL DICTIONNAIRE PARTICULIER.

## 60 VOLUMES, PRIX : 360 FRANCS.

## TOME QUARANTE-NEUVIÈME.

DICTIONNAIRE DE PHILOSOPHIE CATHOLIQUE.

TOME DEUXIÈME.

3 VOL., PRIX : 24 FRANCS.

S'IMPRIME ET SE VEND CHEZ J.-P. MIGNE, ÉDITEUR,
AUX ATELIERS CATHOLIQUES, CHAUSSÉE DU MAINE, 127, AU PETIT-MONTROUGE,
AUTREFOIS PRÈS LA BARRIÈRE D'ENFER DE PARIS, MAINTENANT DANS PARIS.

1861

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/dictionnairedeph02jh

# DICTIONNAIRE

# DE PHILOSOPHIE

# CATHOLIQUE.

## PSYCHOLOGIE ET LOGIQUE.

ACTIVITÉ, SPONTANÉITÉ, VOLONTÉ, LIBERTÉ. — AME. — BÊTE, INSTINCT. — BEAU, SUBLIME. — CERTITUDE, CRITERIUM. — ÉCRITURE. — ENCÉPHALE. — ERREUR. — FACULTÉS. — HABITUDE. — HÉRÉDITÉ. — IMAGINATION. — INFINI. — JUGEMENT. — LOGIQUE. — MATÉRIALISME. — MÉTHODE. — NATURE. — NOMINALISME. — RAISON. — RAISONNEMENT. — SENS INTIME. — SENSIBILITÉ. — SOPHISMES. — SUBSTANCE. — TÉMOIGNAGE DES HOMMES. — UNITÉ. — UNIVERSAUX, ETC., ETC.;

**PAR L.-F. JÉHAN** (DE SAINT-GRAVIEN),

Membre de l'Académie royale des Sciences de Turin; de la Société Géologique de France; de la Société des Belles-Lettres, Sciences et Arts d'Orléans, etc.;

PUBLIÉ PAR M. L'ABBÉ MIGNE,

**ÉDITEUR DE LA BIBLIOTHÈQUE UNIVERSELLE DU CLERGÉ,**

DES **COURS COMPLETS** SUR CHAQUE BRANCHE DE LA SCIENCE ECCLÉSIASTIQUE.

TOME DEUXIÈME,

PSYCHOLOGIE ET LOGIQUE.

3 VOL. PRIX : 24 FRANCS.

S'IMPRIME ET SE VEND CHEZ J.-P. MIGNE, ÉDITEUR,
AUX ATELIERS CATHOLIQUES, CHAUSSÉE DU MAINE, 127, AU PETIT-MONTROUGE,
AUTREFOIS PRÈS LA BARRIÈRE D'ENFER DE PARIS, MAINTENANT DANS PARIS.

1861

## OUVRAGES DU MÊME AUTEUR.

*PETITE BIBLIOTHÈQUE APOLOGÉTIQUE.*

Elle se composera d'une série de *Traités* courts et précis, ayant chacun pour objet de développer une preuve de la divinité du Christianisme. Chaque volume se vendra séparément. Vient de paraître le Traité suivant :

POURQUOI IL FAUT CROIRE, ou DE LA DIVINITE DU CHRISTIANISME ; LETTRE A UN AMI. 1 vol. in-18, sur papier glacé. Prix : 1 fr. Orléans, Blanchard, libraire-éditeur, et Paris, Dupuy, libraire, rue Saint-Sulpice.

ESSAI SUR LE DEVELOPPEMENT DE L'INTELLIGENCE HUMAINE, ou Réfutation des théories du rationalisme contemporain sur l'origine de nos connaissances. Un beau volume in-18. Paris, Ad. Leclère. Prix : 3 fr.

« C'est bien plus qu'un *Essai*, c'est un *Traité* sérieux et savant. » (Mgr. PARISIS, *Lettre* à l'auteur.)

LA CITE DU MAL, ou LES CORRUPTEURS DU SIECLE. C'est le tableau le plus complet des doctrines désastreuses que le mouvement révolutionnaire propage en Europe et qu'il veut substituer au règne du Christianisme. 1 vol. in-18, à Paris, chez Bray. Prix : 3 fr. Voir les Lettres de quelques Evêques et les extraits d'articles de Journaux sur cet Ouvrage.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY
JUN 17 1933
603/

Paris. — Imprimerie de J. P. MIGNE

# AVANT-PROPOS.

—

Dans le premier volume de notre *Dictionnaire de Philosophie*, nous nous sommes principalement proposé de développer la première partie de la Psychologie, celle qui traite de l'intelligence et de l'origine de nos idées. Le volume que nous publions aujourd'hui embrasse la seconde partie de la Psychologie ou l'activité et ses divers mobiles; il renferme de plus la Logique, qui constitue la deuxième partie de la philosophie, d'après les divisions aujourd'hui généralement admises.

Dans notre premier volume, nous avons donné à l'article LANGAGE une étendue propre à faire remarquer la fécondité et l'importance du rôle du signe relativement à l'origine de nos connaissances et à la constitution de notre raison. La Déclaration de la S. C. de l'Index, concernant les doctrines philosophiques de la célèbre école de Louvain, est venue donner un nouvel intérêt à notre article et nous avons eu la satisfaction de voir tomber, après une lecture attentive de notre travail, des préventions philosophiques invétérées qui retenaient loin des saines théories des esprits d'ailleurs éminents (1).

Cette théorie admirable, et qui est au fond toute la philosophie, pénètre aujourd'hui de toutes parts dans l'enseignement, et il est peu d'ouvrages philosophiques un peu sérieux qui ne l'adoptent. Nous pourrions en citer de nombreux exemples. Nous nous bornerons au fragment suivant, extrait d'un livre qui vient de paraître et qui a pour auteur un jeune savant qui s'annonce avec une remarquable distinction dans le monde philosophique.

« Je viens de décrire la faculté de penser. Or, si la pensée ne s'éveille qu'à l'occasion de l'expérience et à la condition de la raison pure, elle ne s'éveille non plus qu'à la condition de la faculté de penser ainsi décrite, et à l'occasion de la parole.

« De même que l'être qui s'affirme a besoin, pour s'affirmer, de la multiplicité des phénomènes internes, et ne passe de l'être en puissance à l'être en acte, ou ne se réalise, que dans ces phénomènes multiples, par l'action de ce qui concourt à les produire chez lui, de même la pensée ne se réalise pour lui qu'en des pensées multiples : car les pensées sont des phénomènes internes, et nul ne saurait connaître ses autres phénomènes volontaires ou sensibles que, en les opérant ou les sentant, il ne les pensât. Ce n'est donc plus de la pensée en général, mais de telle pensée précise, qu'il reste à étudier les conditions.

« Une pensée peut dormir dans l'esprit, latente, inaperçue, et prête à lui apparaître lorsqu'un choc la dégagera des profondeurs qui la recèlent. Elle est alors pour l'esprit comme si elle n'était point. Elle n'est une pensée que si l'esprit en a présentement la conscience, s'il s'en rend compte, s'il la distingue de ce qui n'est pas elle, si donc elle lui apparaît déterminée, limitée, figurée dans son contour par une forme saisissable : cette forme, quelle qu'on la suppose, mais matérielle, c'est la parole.

« Cela résulte de la même nécessité qui revêt d'un corps tout esprit fini, du même raisonnement qui montre que plusieurs choses distinctes, êtres ou manières d'être, se limitent, se séparent, se succèdent, affectent, comme substances bornées ou comme modes appartenant à des substances bornées, des portions de la durée et de l'étendue, tombent dans le temps et dans l'espace, double mesure de tout ce qui est.

« D'ailleurs, penser, c'est juger; l'un des deux termes au moins du jugement doit être général : un terme général implique l'abstraction, qui détache d'un objet particulier, pour

(1) Les adversaires de M. l'abbé Rosmini avaient élevé contre lui l'accusation de *baïanisme*, de *jansénisme*, etc., et le P. Liberatore, mettant de côté toute réserve dans son traité de la *Connaissance intellectuelle*, a placé Rosmini parmi les quatre philosophes modernes qui, *ou dépourvus de science ecclésiastique, ou hétérodoxes dans la croyance, ont inventé des systèmes qui devaient conduire et ont conduit en effet à l'incrédulité*. Ces systèmes dont parle le P. Liberatore sont les suivants : 1° le lamennisme; — 2° l'ontologisme de l'abbé Gioberti; — 3° le traditionalisme, ainsi divisé : M. de Bonald, M. Bonnetty, le P. Ventura; — 4° l'être idéal de l'abbé Rosmini. On connaît la décision de la S. C. de l'*Index* relativement aux doctrines philosophiques de Louvain; la même Congrégation, présidée par le Saint-Père lui-même, a porté cette sentence en faveur des ouvrages du célèbre religieux italien :

« Dimittantur opera Antonii Rosmini Serbati. »

*Sont absous les ouvrages de l'abbé Rosmini Serbati.*

(Extrait de l'*Araldo* de Lucques, n° 59, 30 septembre 1857.)

les considérer à part, ses divers prédicats, et la comparaison, qui prononce que, des divers prédicats d'un objet, les uns n'appartiennent qu'à l'objet, les autres appartiennent aussi à d'autres objets, ce qui réunit plusieurs objets sous leurs prédicats communs pour en faire une espèce. Supposons que l'être pensant n'ait encore aucun mot qui désigne aucune espèce déjà formée pour lui, qu'il ne doive en avoir que lorsqu'il aura formé des espèces, et qu'il travaille à les former : que fait-il pour cela? Il abstrait, c'es-à-tdire qu'il juge et qu'il pense; il compare, c'est-à-dire qu'il juge et qu'il pense, pour arriver à se former une espèce, à juger, à penser! Car, si la généralisation implique la comparaison et l'abstraction, la comparaison aussi, et même l'abstraction, impliquent la généralisation, puisque tout cela est pensée, puisque l'idée implique le jugement. Le propre de la raison, c'est d'apercevoir l'unité dans la variété, l'identité dans la contrariété des choses; elle ne comprend point hors de là, ni sans cela, ni outre cela : ni au-dessous, ni au-dessus. Détacher une qualité seule d'un seul objet, elle ne le peut, qu'elle ne la conçoive applicable à d'autres objets, qu'elle ne l'affirme commune. Or, qu'on ôte le mot qui désigne l'espèce, l'idée de ce qui est commun à une foule d'êtres se dissipe et s'évanouit dans la foule de ces êtres divers; l'idée d'une espèce, sans être le mot qui la désigne, est inséparable de ce mot : point d'idée générale, point de jugement; penser, c'est juger; donc il faut parler pour penser. C'est pourquoi il n'est point d'homme qui ne pense dans une langue quelconque, point d'homme qui ne se parle sa pensée, plus nette à mesure qu'il se la parle plus complétement; vague, s'il se la formule peu; s'il oublie de se la formuler, il n'a pas la conscience de ce qu'il pense, il ne pense pas, il rêve et il ne sait ce qu'il rêve, il dort.

« Et encore, les opérations qu'implique la généralisation, nécessaire au jugement, étant des jugements elles-mêmes, ou il faut qu'une langue nous les présente toutes faites, ou il eût fallu penser avant de penser pour arriver à penser plus tard. Qu'on se tire de là sans la transmission d'une langue primitive, s'il est possible : je n'en vois pas le moyen

« Des deux raisonnements qui précèdent, le premier prouve que l'intelligence même sensible ne se manifeste pas sans une parole; ils prouvent tous deux qu'il faut pour la manifestation de l'intelligence raisonnable, une parole qui lui corresponde, analytique et abstraite comme elle. Cette parole a toujours été aux yeux des peuples le signe de la raison; et l'absence de cette parole, le signe de l'absence de la raison : elle est donc, pour le sens commun, naturelle et nécessaire à toute intelligence raisonnable.

« Donc point de pensée sans parole; et aussi point de parole sans pensée : cela est évident.

« La parole n'est pas seulement la manifestation que fait de sa pensée l'être qui pense à un autre être, mais celle qu'il s'en fait à lui-même, sans quoi il n'en aurait point conscience, il ne penserait point.

« Il s'ensuit que la parole semble devoir être involontaire, et simultanée avec la pensée. Je pense, et aussitôt simultanément, ma pensée se révèle à moi par quelque signe involontaire de mes organes : je souffre, et je pleure. C'est le langage naturel.

« Quel rapport y a-t-il entre le signe et la pensée, ou le sentiment, qui dans la conscience de l'être est pensée? Il y a un véritable rapport, puisque ce signe ne dépend pas de mon vouloir, puisque ce n'est pas moi qui parle, mais la nature en moi. C'est le rapport d'un organisme fini à un moi qui n'est fini que déterminé dans son être vivant par l'organisme; le rapport, dis-je, du fini à l'infini : il se retrouve partout, inquiétude sans repos de notre impuissante science; nous savons qu'il est, nous ne savons pas quel il est.

« Ce langage naturel, par cela même qu'il est involontaire, n'exprime que ce qu'il y a de passif en nous, le sentiment, et la conscience du sentiment, ou l'intelligence sensible : faible réaction sur la cause extérieure qui la produit. Mais cette cause extérieure rencontre déjà dans le moi, ne fût-ce que pour produire le sentiment, une réaction : la réaction est l'action du moi. L'action du moi, devenue plus forte, cherche dans le sentiment ce qui sent et ce qui est senti; le moi travaille à connaître, abstrait, compare, généralise, juge, pense; et voilà l'intelligence raisonnable. Il faut un nouveau langage pour elle : analytique, au lieu d'être synthétique comme l'autre, qui n'exprime que le sentiment concret; et volontaire, parce qu'elle résulte de l'intervention du moi libre dans la sensibilité : non plus celui de la nature qui parle en moi, mais de moi qui parle. On a donc appelé ce langage *artificiel*, et toutefois il est naturel aussi, puisqu'il est nécessaire à la raison.

« Ces considérations donnent lieu à une difficulté qui dès l'abord semble confondre l'esprit humain. Les philosophes qui ont fait voir qu'il est impossible à l'homme d'inventer la parole, et ceux qui ont fait voir que, s'il lui est impossible de l'inventer, il n'a pu l'accepter d'aucun maître faute de la comprendre, se contredisent en apparence : les uns et les autres disent vrai. Cette apparente contrariété dans le vrai a quelque chose qui étonne, et, lorsqu'on tient toutes les données du problème, on le croit insoluble.

« Mais nous, qui avons vu sans cesse des contraires identiques, c'est-à-dire une double face dans tous les contraires, contraires par une de leurs faces, identiques par l'autre, nous devons être accoutumés à ces contrariétés apparentes : celle-ci a son principe dans l'intelligence même, passive par la sensibilité où elle s'éveille et qui dérive de l'organisme, active par le moi qu'elle manifeste, dont toute pensée est un acte.

« D'une part, la pensée ne pouvant être sans la parole, l'homme a dû parler pour penser ; mais il a dû, pour parler, imposer à telle idée tel signe, avoir donc déjà l'idée, ou penser et parler déjà : penser avant de penser, parler avant de parler : — chose absurde ! Donc il n'a point créé sa parole.

« D'autre part, elle ne lui est pas non plus organiquement donnée ; car, si cela était, chacun recevrait de sa nature, d'un organisme qu'il ne s'est pas fait à lui-même, un langage fatal, qu'il n'apprendrait pas, qu'il parlerait dès sa naissance, qu'il ferait comprendre, sans le leur enseigner, à tous les hommes, et que tous parleraient sans qu'il leur fût imposé, parce qu'ils le tiendraient d'une nature analogue : ce qui a lieu pour le langage naturel. Loin de là, les langues diffèrent, elles changent selon les pays, selon les temps ; l'homme impose des signes de convention aux idées : donc il crée sa parole.

« Mais alors, comment plusieurs hommes se fussent-ils entendus, lorsqu'ils ne pouvaient s'entendre parce que leur parole n'était pas créée, pour créer un système de signes universel et suivi? Ou comment un seul homme l'eût-il pu créer? Et, l'eût-il créé, expliquer aux autres? Et, l'eût-il expliqué, imposer pour en faire la langue de tout un peuple? Donc l'homme n'a point créé sa parole.

« Il me serait aisé de pousser la difficulté du problème. A quoi bon? Et que veut dire tout cela? Que l'homme est passif et actif dans la parole, comme dans l'intelligence qu'elle exprime : qu'il l'a reçoit, et s'en sert volontairement ; qu'elle lui est, non pas innée, mais transmise, et qu'il la modifie par le libre usage qu'il en fait.

« Il faut, pour qu'il la puisse recevoir de qui la lui enseigne, qu'il ait en soi la faculté de penser, et de parler, puisque cela est tout un, — non pas assez pour parler seul, assez pour parler à l'occasion d'une parole reçue. Il ne saurait en entendre la révélation, de quelque part qu'elle lui vînt, s'il n'a la possibilité intrinsèque de se faire sa parole, pour que, l'occasion offerte, cette possibilité se réalise ; pour que, lorsqu'on lui a parlé, il pense et parle à son tour.

« Car, il est impossible à l'homme de parler par lui-même, dites-vous. Il parle toutefois. Comment parle-t-il? Dieu lui a révélé sa parole. — Soit. Mais comment un être qui ne pensait pas, faute de parler, a-t-il compris la révélation d'une parole étrangère? Pourquoi l'homme, qui parle, ne peut-il révéler sa parole aux bêtes? Parce que les bêtes ne comprennent pas, parce qu'elles ne pensent pas, parce que, si elles ont l'intelligence qui sent, elles n'ont pas l'intelligence qui juge. S'il faut penser pour entendre la parole, et s'il faut parler pour penser, pour entendre la parole il faut parler. Il faut du moins avoir la faculté de penser et de parler : quiconque admet que l'homme a reçu la parole et qu'il l'a comprise, doit admettre qu'il ne lui est pas impossible de parler par lui-même.

« Que dis-je? Si cet argument, que la parole est nécessaire à la pensée comme la pensée à la parole, vaut contre l'homme, il vaut contre tout être qui pense et qui parle, il vaut contre le révélateur de la parole, que ce révélateur soit ma mère dont j'ai sucé le langage avec le lait, qu'il soit un peuple, qu'il soit le genre humain, qu'il soit Dieu. Car, ou cette nécessité réciproque est absolue, et alors Dieu même a besoin d'un Verbe qui le manifeste, et alors Dieu non plus ne peut penser sans parler, ni donc, selon ces philosophes, parler de lui-même : lui faudra-t-il un révélateur? Pareille difficulté pour ce révélateur, Dieu de Dieu, et à l'infini. Ou elle n'est pas absolue, on peut penser sans parler, et l'argument tombe. Contradiction de toutes parts, pour qui veut que l'homme n'ait pas en soi la possibilité de parler : ni celle de penser, ni celle de comprendre. Soyez logiques.

B
42
J4

« Personne n'ignore la belle réponse que fit Diogène à un philosophe qui niait le mouvement : Diogène marcha. L'homme n'a pas en soi la possibilité de parler? Il parle.

« L'homme, sous l'influence de ce qui l'environne, de l'organisme qui lui mesure l'être, sent; et il exprime ce qu'il sent par un signe. Signe involontaire, pour un sentiment que nulle pensée ne précède; langage naturel : n'importe, — comme il y a une pensée dans ce premier sentiment, le signe qui l'exprime exprime une pensée. L'enfant a faim, et il crie : son cri est la parole dans laquelle il connaît qu'il a faim, dans laquelle, si je puis le dire, il pense sa faim. Son cri est donc une parole qui donne une pensée : voilà une pensée qu'éveille en lui la parole, et qui lui permettra de parler à son tour. Le signe involontaire d'une pensée instinctive encore sera volontairement répété pour répéter cette pensée, et la répétition volontaire du signe naturel en fera un signe artificiel. Et comme ce signe artificiel était d'abord naturel, comme il est artificiellement employé dans le sens qu'il avait naturel, il sera compris de tous, et tous s'en serviront sans que nul le leur impose, par la même loi. La première fois que l'enfant pleure, ce n'est pas lui qui parle, c'est la nature en lui ; lorsqu'il pleure plus tard, c'est lui qui parle : il s'est fait de ses larmes une langue à son usage, aussi bien entendue la seconde fois que la première. Qu'un seul signe artificiel puisse être créé par l'homme, tous peuvent l'être : le reste n'est qu'une question de temps. Les signes conduisent à de nouveaux signes : ainsi se forme la parole, ainsi peu à peu les diverses langues; et de là nous vient la nécessité d'apprendre chacun la nôtre, pour n'avoir pas à refaire le travail des siècles.

« Le travail des siècles! L'individu et la société sont les deux termes de l'homme, nécessaires l'un à l'autre pour que l'homme soit : quoi donc! Avant que les siècles eussent récompensé le long effort de l'homme et achevé l'œuvre prodigieuse de sa parole, point de parole raisonnable, point de société; l'un des deux termes nécessaires à l'être de l'homme manquait; et l'homme, tandis qu'il travaillait le travail de Dieu, créant une des conditions de son intelligence, coopérait à la création de son propre être, n'était pas!

« Le travail des siècles! Non, il ne suffirait pas au langage de l'homme. La possibilité de parler, inhérente à l'homme raisonnable et libre, explique la part de l'homme dans le langage : on le lui enseigne, et il le comprend; que dis-je? il ne se contente pas de le subir, il l'accueille, il le fait sien, il le frappe de son sceau, il le modifie et le façonne à sa guise. Mais il ne le crée pas; et de même qu'il faut à la raison, possibilité de penser la pensée multiple que lui suscite l'expérience, de même il faut à la pensée, possibilité de parler la parole multiplie que lui suscite l'intelligence commune.

« Je suppose un homme abandonné et vivant seul, dès sa naissance, au milieu des bois. Ce qu'il sentit s'exprima d'abord par des signes naturels; plus tard, il s'appropria ces signes, les employa volontairement dans le premier sens où ils s'offrirent à lui, et ils devinrent artificiels. Voila les signes dont il se sert, pour se manifester ses propres affections, ses peines, ses joies : naturels d'abord, puis artificiels, ce sont toujours les mêmes signes, et ils n'expriment que des sentiments.

« Je suppose plusieurs hommes isolés pareillement avant d'avoir appris aucune langue : ils se sont fait, des signes du langage naturel, un langage artificiel pour se manifester les uns aux autres ce qu'ils sentent. Mais, naturels ou artificiels, ce sont toujours les mêmes signes, et ils n'expriment que des sentiments.

« Je conçois que l'homme s'approprie les signes qui lui viennent de la nature, qu'il les soumette à sa volonté, que ce soit bien lui qui parle par eux; je conçois qu'il en invente d'autres. On m'explique à merveille comment il passe du langage naturel à un langage artificiel, qui sera d'abord le même, et qui s'accroîtra par de nouveaux signes : on ne m'explique pas comment il passe du langage synthétique à un langage analytique et abstrait; de l'expression du sentiment, ou de cette pensée concrète qui n'est que la conscience du sentiment, à l'expression de la véritable pensée qui juge. Or le premier jugement, si simple qu'on l'imagine, contient déjà un terme général, un nom commun : un signe du langage naturel synthétique en soi et nom propre, sera-t-il devenu commun? Par quel moyen? Celui qui l'aura transformé en nom commun aura eu sans doute l'idée du nom commun, donc aussi le signe nécessaire pour avoir cette idée, et pour la communiquer aux autres? — Il faut bien se contredire, quand on fait à l'homme tout l'honneur de ce

qui, étant une condition de sa pensée, en est une de son être, quand on veut qu'il ait achevé lui-même sa propre création !

« Mais les preuves abondent, et en voici une tout autre, qui me semble péremptoire. Si je vois un homme parler une langue qu'il ne comprend pas, je me dis : Cet homme, qui ne comprend pas sa langue, ne l'a pas faite. Si je ne la comprends pas plus que lui, je me dis : Il est peut-être fou. Si je la comprends, et que je la trouve pleine de vérités, je me dis : Il répète une leçon. S'il la comprend lui-même un peu, et qu'il la parle bien, liant les termes pour ce qu'il en peut saisir, je me dis : Il parle bien sa langue, mais elle signifie plus qu'il n'y entend, elle lui est supérieure, il ne l'a pas faite. Je dis la même chose, si, comme lui, je l'entends à peine, si elle m'est supérieure, et qu'elle me paraisse bien liée en ce qui ne m'échappe pas.

« Tel est le genre humain. Il parle une langue qu'il entend un peu, mais à peine, et qui signifie toujours beaucoup plus qu'il n'y entend ; car elle porte la pensée des plus grands hommes, sans se dérober au poids ; et la pensée de tous les hommes à la fois, dans tous les lieux, dans tous les âges. Quoi que je pense, j'ai assez pour l'exprimer, de ma langue seule ; je trouve toute ma raison en elle ; et je ne m'élèverai point si haut, que j'arrive jamais au-dessus d'elle : ni moi, ni aucun autre. Le langue humaine mesure toute la compréhension, non des individus, mais de l'homme ; quelque progrès qu'il accomplisse, il parviendra peut-être à l'embrasser, il ne la dépassera point ; jusqu'au jour où il l'aura remplie, on peut dire qu'elle lui est supérieure ; on peut dire, si l'on considère ce qui lui échappe d'elle, qu'il ne la comprend pas : donc il ne l'a pas faite.

« Parlerai-je de ces dogmes qu'on déclare incompréhensibles ? Leur incompréhensibilité, qui excite le respect et la foi des humbles, le mépris et la négation des superbes, m'est un garant qu'ils ne viennent pas de l'homme. Quelques sages cervelles ont ri de ce qu'elles n'entendaient pas. Eh quoi ! y songez-vous ? Quel inventeur se fût amusé à ranger des mots, à combiner des sons vides, à entrechoquer des syllabes creuses qu'une foule d'imbéciles auraient prises pour des dogmes ? La plaisante imagination ! Ils offrent un sens, puisqu'ils sont enseignés et reçus ; ils offrent même à tout œil attentif une liaison intime qui frappe ; ils ne sont donc pas de vains délires, et plus ils sont incompréhensibles à l'homme, plus ils trahissent une autre origine. Dogmes obscurs, profonds mystères, si jamais l'homme parvient à vous comprendre, il adorera votre vérité dévoilée à ses trop heureux regards ; si vous lui demeurez incompréhensibles, qu'il confesse qu'une parole qui exprime ce que l'homme ne comprend pas, n'a pas été créée par l'homme !

« Mais, encore une fois, les preuves abondent ; une dernière, et je m'arrête.

« L'individu tient son être de l'humanité, je dis tout son être, physique et moral, puisque les deux substances sont liées en lui de telle sorte que l'une trace autour de l'autre son extrême limite. Ni l'organisme n'est la collection, mais l'unité des organes : chaque organe, ayant sa vie propre, participe de la vie commune du corps ; ni l'espèce n'est la collection, mais l'unité des individus : chaque individu, ayant sa vie propre, participe de la vie commune du genre. Il y a beaucoup plus en chacun de nous de l'être humain que de l'être individuel ; si celui-ci nous frappe d'avantage, c'est qu'il nous distingue, c'est qu'il est notre propre être : mais il nous est comme une transmission de l'être humain, et notre intelligence individuelle, par suite, une transmission de l'intelligence humaine, qui se manifeste par la parole. Cela est visible pour nous qui ne parlons que des langues apprises : en fut-il autrement dès l'abord ? La raison du fait que j'observe ne fut-elle pas toujours la même ? Et si l'individu reçoit de l'humanité la parole avec l'être, l'humanité, qui ne reçoit pas son être de l'individu, en reçoit-elle sa parole ? ou ne lui fut-elle point plutôt donnée par celui qui lui donna l'être ? Cette seule remarque bien saisie démontre la nécessité et l'autorité de l'enseignement, de la tradition, de la révélation, de la foi. Le verbe illuminateur des âmes illumine l'individu par l'homme : le Verbe éternel éclaire l'homme, et le verbe de l'homme l'individu. Que d'hommes entre Dieu et moi ! écrivait Rousseau (*Emile*, l. IV) indigné dans l'orgueil de son rationalisme. — Oui, le genre humain, qui me donne tout mon être, après Dieu.

« La bête a le langage naturel, et n'en sort point. Nul autre langage ne lui fournirait, pour la faire parler, des idées qu'elle ne saurait avoir, la raison lui manque ; elle n'a que l'instinct. L'instinct est l'intelligence sensible, la connaissance qu'a l'être attiré de

l'attraction qu'il éprouve, et qu'il suit en aveugle, ne pouvant connaître ni l'un ni l'autre des deux termes de l'amour : car l'un des deux, le moi, ne le fait connaître, on l'a vu, que par l'autre, ou le non-moi, dans l'amour qui les unit. Un tel être n'a que l'attraction; il n'a que la sensibilité pure, forte, si l'on veut, en ce qu'elle pousse un être qui ne lui résiste point, mais non pas assez large pour que notre raison s'y éveille, pour qu'il ait, dans la conscience de l'amour, la conscience des deux termes de l'amour, le double non-moi (car n'oublions pas que le monde implique Dieu) n'est pas assez dans lui, et il ne sait comprendre ni ce qui l'environne ni lui-même. L'homme part d'un état semblable; mais un organisme moins grossier lui permettra des inclinations plus vastes, l'unira peu à peu à un plus grand nombre des êtres qui l'environnent : il les connaîtra en lui, par eux il se connaîtra lui-même, et dans une sensibilité plus ample s'éveillera sa raison. Qu'un Verbe l'éclaire alors, il aura l'œil pour voir. Son langage, d'abord naturel, n'exprime que l'intelligence sensible, l'instinct de l'homme naissant, faible animal, mais qui sera homme; et pendant qu'avec le développement de ses organes sa raison se forme, le soleil de la parole humaine, allumé au soleil des esprits, au Verbe de Dieu, la touche, s'y reflète, et allume à son tour, dans ce miroir, un soleil qui lui ressemble, une parole. » (*La raison, Essai sur l'avenir de la philosophie*, par J.-E. Alaux, docteur ès-lettres (*Paris*. Didier, 1860.)

Un jeune savant de grande espérance, qu'une mort prématurée vient d'enlever à la science, a traduit et analysé avec un remarquable talent un ouvrage de Guillaume de Humboldt intitulé : *De l'origine des formes grammaticales et de leur influence sur le développement des idées*. Nous en donnerons l'extrait suivant relatif à notre thèse.

« La destinée des langues est intimement liée au développement intellectuel de l'humanité, et elle le suit dans toutes ses périodes de progrès ou de décadence; elle le traduit à chaque époque où nous la voyons non-seulement accompagner ce développement, mais en prendre tout à fait la place. Le langage sort dans l'histoire de l'humanité, d'une profondeur telle, qu'il est impossible de le regarder comme une œuvre et une création des peuples. Il a, pour ainsi dire, en lui-même une action propre, spontanée, qui ne permet de le considérer que comme une émanation involontaire de l'esprit, comme un don venu du dehors, et non comme un instrument créé par la réflexion. Les langues cependant ont subi dans leur formation l'influence des peuples à qui elles appartiennent, et portent l'empreinte de leur caractère particulier. Cela prouve que ce n'est pas un pur jeu de mots de dire que le langage en lui-même est quelque chose de divin et d'indépendant de l'homme; et les langues, au contraire, quelque chose de soumis à l'action des peuples à qui elles appartiennent. C'est ainsi que des peuples innombrables peuvent modifier diversement et développer en mille langues différentes le germe, le don de la parole, déposé également chez tous. C'est ainsi que les langues tout à la fois dominent la marche de la civilisation et lui sont soumises. Elles la dominent : car la parole existe et manifeste l'intelligence humaine, les facultés de l'esprit; et ces facultés, une fois développées, réagissent à leur tour sur les langues et les soumettent à leurs propres vicissitudes.

« Ainsi Humboldt regarde comme insoutenable l'opinion de ceux qui veulent faire du langage une invention de l'homme. Il y revient à plusieurs reprises. Le langage, selon lui, n'est pas quelque chose d'extérieur, d'accidentel, qui ne soit pas nécessaire à la pensée de l'homme, et qui ait été seulement imaginé pour faciliter les relations et entretenir le commerce des individus entre eux; c'est, au contraire, quelque chose d'intime, d'essentiel à son intelligence, d'inséparable de la pensée, et d'indispensable pour le développement de ses forces, de ses facultés intellectuelles, pour la précision et la netteté de ses idées, pour la connaissance distincte du monde extérieur. Tel est le langage : un besoin de l'intelligence humaine, qui lui a été imposé et qu'elle ne s'est pas fait. Quant à la diversité des langues elle doit être considérée comme résultant de la diversité d'efforts ou de succès avec laquelle ce besoin s'est développé chez les différentes races, suivant que ce développement a été favorisé ou contrarié par l'esprit ou le caractère de ces races.

« Humboldt regarde cette influence, cette action mutuelle de la langue sur l'esprit des peuples, et de leur esprit sur leur langue, comme le fait capital à étudier. Pour lui on ne saurait assez insister sur l'identité du langage et de l'intelligence, et voici comment il

s'en explique : « L'esprit d'une nation et le caractère de sa langue sont si intimement « liés ensemble, que si l'un était donné, l'autre devrait pouvoir s'en déduire exactement. »

« La langue n'est autre chose que la manifestation extérieure de l'esprit des peuples; leur langue est leur esprit, et leur esprit leur langue, de telle sorte qu'en développant et perfectionnant l'un, ils développent et perfectionnent nécessairement l'autre. Jamais on ne pourra trop se les figurer identiques. La source commune où ils se réunissent et se confondent reste inaccessible à nos recherches ; mais Humboldt conclut que, sans vouloir décider sur la priorité de l'un ou de l'autre, bien que nous ne les désignions que par une abstraction de l'esprit, et que la réalité ne nous offre aucune distinction semblable, nous sommes obligés de considérer la parole comme quelque chose de supérieur, de trop élevé pour être une œuvre humaine et une création de l'esprit ; d'autre part, la forme des langues dans le genre humain n'est diverse qu'en tant qu'est divers aussi l'esprit et le caractère des nations. Ce sont là, comme aurait dit Bossuet, les deux bouts de la chaîne, qu'il faut tenir ferme sans en lâcher aucun.

« Maintenant, si, en théorie et en principe, nous regardons la forme d'une langue comme le produit de l'esprit du peuple qui la parle, et si de l'esprit nous concluons à la langue, nous sommes obligés, dans la pratique et dans les recherches historiques sur les langues, de retourner la proposition et de suivre une marche inverse, c'est-à-dire de conclure de la langue à l'esprit. En effet, dans les époques primitives où remonte notre étude, c'est à peu près par leur langue seule que nous connaissons les nations. Ainsi le *zend* est pour nous la langue d'une nation sur la vie et le caractère de laquelle nous n'avons que des conjectures tirées de cette langue même. C'est donc dans le caractère et la structure des idiomes que nous allons chercher des traces du caractère propre et virginal des peuples qui les ont employés. Voilà pourquoi il importe de pénétrer plus avant dans la nature intime des langues et dans l'étude de leurs éléments. Il faut éviter en cette étude de se perdre dans les détails, et s'attacher à saisir les traits généraux, la forme caractéristique de chaque langue. Mais d'abord qu'appelle-t-on une langue, par opposition, d'une part, à une famille de langues (*Sprachstamm*), de l'autre à un dialecte ?

« La langue est quelque chose d'essentiellement et de constamment passager ; car elle n'est que le travail de l'esprit, travail sans cesse renouvelé pour approprier le signe ou son articulé à l'expression de la pensée. On a déjà fait observer que, dans toute recherche sur les langues, nous nous trouvons toujours placés, pour ainsi parler, dans un milieu historique ; c'est-à-dire que nous ne connaissons ni une langue ni une nation que nous puissions déclarer primitive. Il s'ensuit que ce travail intellectuel dont nous parlons s'exerce toujours sur une matière antérieurement donnée; il n'est jamais créateur ; il ne peut que transformer son but, c'est l'intelligence, c'est d'être compris. Aussi personne ne doit-il parler à un autre d'une autre façon que celui-ci ne lui eût parlé dans des circonstances semblables. Enfin ce qu'il y a de constant, d'uniforme, de partout semblable dans ce travail de l'esprit, voilà ce qui constitue ce que nous appelons la forme de la langue. Ainsi, par ce terme, *forme de la langue*, il ne faut pas entendre seulement la forme grammaticale, qui comprend les règles de la syntaxe et de la composition des mots ; il s'applique surtout spécialement à la nature et à la formation des mots simples, des mots racines, par lesquels seuls on peut pénétrer dans l'essence même de la langue.

« Pour bien saisir le caractère d'une langue, il faut donc étudier le son même qu'elle emploie et commencer par son alphabet. Il ne faut négliger dans cette étude aucun détail, aucun élément, quelque minutieux qu'il paraisse. Car c'est l'ensemble de tous ces détails qui constitue l'impression générale que fait une langue.

« C'est la forme seule qui décide de l'identité ou de la parenté des langues. Ainsi le kawi, bien qu'ayant admis une grande quantité de mots sanscrits, ne laisse pas d'appartenir aux langues malaises par la forme. Les formes de plusieurs langues différentes peuvent se réunir en une forme plus générale et d'un ordre plus élevé. Et pour prendre le point de vue le plus général de tous, les formes de toutes les langues se réunissent effectivement en une forme unique. Dans les langues l'unité dans la variété, l'*individualisation* dans l'harmonie et l'accord universel sont si merveilleux, qu'on pourrait dire également ou bien que tout le genre humain n'a qu'une langue, ou bien que chaque individu a la sienne propre.

« Le son et l'emploi qu'on en fait pour désigner les objets ou exprimer la pensée, voilà les deux principes, les deux éléments de la forme des langues. Le premier est plus particulièrement l'élément de leur diversité ; le second, tenant à la nature toujours identique de l'esprit humain, l'élément de leur unité. Etudions de plus près ces éléments et leur union, c'est-à-dire l'union de la pensée et de la parole.

« La langue est l'instrument qui façonne et forme la pensée. La pensée, fait intellectuel tout intérieur, spirituel, se manifeste par le son et devient sensible; elle et la langue sont donc inséparables, sont donc tout un. La pensée est forcée de contracter alliance avec la parole, puisque, sans elle, elle ne peut arriver à se préciser, et que l'imagination vague ne saurait devenir conception. Cette union intime, indispensable, de l'une et de l'autre, a sa source dans la constitution même de l'homme. On ne peut se refuser à voir quel accord frappant il y a entre le son et la pensée. Humboldt montre, par une série d'analogies fort ingénieuses, que la parole semble en tout l'image matérielle de l'immatérielle pensée. Ainsi l'instantanéité et la précision du son est comparable à celle de la pensée. Comme la pensée, dans sa forme la plus élevée, n'est qu'une aspiration de l'obscurité vers la lumière, des choses bornées vers les choses infinies, de même le son sort des profondeurs de la poitrine pour se répandre au dehors, où il trouve un milieu qui lui est merveilleusement approprié, l'air, le plus mobile des éléments, qui, par son apparente immatérialité, repond le mieux à l'esprit. Enfin la position verticale du corps de l'homme, position refusée aux animaux, s'accorde bien avec l'émission du son articulé. La parole ne peut pas être émise vers le sol qui l'étouffe ; elle demande à aller librement des lèvres qui l'envoient à celui à qui elle est adressée, à être accompagnée du regard, de l'action du corps, du geste, à être entourée, en un mot, de tout ce qui est le signe distinctif de la dignité humaine.

« Après ces réflexions, Humboldt, poursuivant plus loin encore l'intime union de la parole et de la pensée, démontre que, sans même parler d'aucun commerce ni d'aucune relation des hommes entre eux, pour l'individu isolé et considéré uniquement en lui-même, le langage est une condition nécessaire et inévitable de toute pensée.

« Quant à l'intelligence de la parole, ce n'est pas quelque chose de différent de la parole elle-même; en un mot, comprendre et parler ne sont que des effets divers d'une même faculté, la faculté du langage. Celui qui comprend parle et répète en lui-même ce qui lui est dit. Il fait exactement la même opération de l'esprit que s'il parlait lui-même; seulement sa pensée est excitée du dehors, au lieu de l'être intérieurement. Mais on ne peut faire reposer l'intelligence dans l'activité de l'être propre qui comprend ; on ne peut considérer ce commerce comme une excitation mutuelle de la faculté du langage chez ceux qui écoutent que parce que les individus, dans leur diversité, conservent l'unité de la nature humaine. Or le propre de cette nature, douée, comme elle l'est, de la faculté admirable du langage, c'est non-seulement de saisir le son en lui-même et son impression matérielle, mais de comprendre le son articulé, le mot, ce qui est tout autre chose. L'articulation est cause que le mot apparaît immédiatement, et par sa forme même, comme partie d'un tout indéfini, qui est la langue. Car c'est elle qui donne les moyens, avec les éléments de certains mots, de former une quantité innombrable d'autres mots, d'après certaines règles, et d'établir ainsi entre les mots une affinité répondant aux rapports des idées.

« La preuve de tout cela, c'est la manière dont l'enfant apprend à parler. Apprendre à parler, pour lui, ne consiste pas seulement à se rappeler et à répéter ce qu'il a une fois entendu ; c'est un développement de la faculté du langage, de la parole, par l'âge et l'exercice; c'est une puissance qui passe à l'acte en lui sous l'influence et l'excitation d'une activité extérieure. Ce qu'il entend fait plus que de se communiquer à lui, ce qu'il entend le prépare à comprendre plus facilement ce qu'il n'a pas entendu encore, lui rend clair ce qu'il avait depuis longtemps entendu, mais n'avait encore compris qu'à demi ou même pas du tout. C'est ainsi que le perfectionnement de la faculté et l'acquisition de matières nouvelles agissent pour s'accroître mutuellement. Ce n'est pas là un simple enseignement mécanique de la parole, mais le développement d'une puissance qui est déjà dans l'enfant. Or comment les choses pourraient-elles se passer ainsi, si la même puissance, les mêmes facultés, la même nature chez celui qui parle et chez celui qui entend,

chez celui qui enseigne et chez celui qui apprend, si cette identité de nature n'établissait entre eux un accord, un moyen de s'entendre à l'aide des mêmes signes?

« L'auteur réfute ensuite quelques objections qu'on pourrait faire contre ces considérations empreintes d'une si grande justesse et d'un si profond esprit d'observation... » (Traduit par M. Alfred Tonnellé.)

# INTRODUCTION.

## LA PHILOSOPHIE, SES SYSTÈMES ET SON IMPUISSANCE XVI^e, XVII^e ET XVIII^e SIÈCLE.

Evanuerunt in cogitationibus suis. (*Rom.* I, 21)

Il y a trois mille ans ces paroles s'échappaient de la bouche du plus sage des hommes : *Vanité des vanités, et tout est vanité. Qu'a de plus l'homme de tout le labeur dans lequel il se consume sous le soleil?... Toutes choses sont difficiles; l'homme ne peut les expliquer par le discours. L'œil ne se rassasie pas de voir et l'oreille d'entendre... J'ai vu tout ce qui se fait sous le soleil, et tout est vanité et affliction d'esprit... J'ai passé en sagesse tous ceux qui ont été avant moi dans Jérusalem; mon esprit a contemplé beaucoup de choses avec étude, et j'en ai eu l'intelligence; et je me suis appliqué à connaître la sagesse et la science, et les erreurs et la folie, et j'ai compris qu'en cela aussi étaient un travail et une affliction d'esprit. J'ai passé à considérer la sagesse, et je n'ai vu qu'imprudence et folie... j'ai vu l'affliction que Dieu a donnée aux enfants des hommes pour leur supplice : Dieu a fait toutes choses bonnes en son temps, et il a livré le monde aux disputes des hommes, sans que l'homme puisse découvrir l'œuvre que Dieu a disposée du commencement jusqu'à la fin... J'ai trouvé seulement que Dieu a fait l'homme droit, mais qu'il s'embarrasse dans des questions infinies. Qui est le sage? et qui a démêlé l'obscurité de la parole?... J'ai appliqué mon cœur à connaître la sagesse et à comprendre les tourments qu'on se donne sur la terre... Et j'ai compris que l'homme ne peut trouver aucune raison de tout ce que Dieu a fait sous le soleil, que plus il travaille pour chercher, moins il trouve. Vainement le sage dira-t-il qu'il sait, il ne pourra rien connaître.* (*Eccle.* I, III, VII, VIII.) — « Le but de l'auteur, dit Bossuet, est de mettre en évidence cette proposition : Tout ce qu'on voit sous le soleil est vain; il n'est qu'une vapeur légère, qu'une ombre, que le néant même; donc rien n'est grand dans l'homme, rien n'est vrai, rien n'est solide, sinon de *craindre Dieu, d'obéir à ses commandements, et de se conserver pur et sans tache pour comparaître au jugement futur.* » (*Eccle.* XII.) — Bossuet, *Préface sur le livre de l'Ecclésiaste*, § 1.)

Nous avons constaté cette grande vanité des sciences philosophiques dans l'antiquité aux siècles de la plus haute civilisation; il est important de s'assurer qu'il en a été ainsi dans les siècles les plus éclairés des temps modernes. Voyons d'abord pour l'époque de la Renaissance au XVI^e siècle. Nous emprunterons nos appréciations aux auteurs critiques les plus compétents et les moins suspects dans leurs jugements.

Avec la Renaissance, « l'antiquité ressuscita; un instant, le monde fut saisi de vertige. Lois, mœurs, institutions, religion même, tout fut oublié! On put croire que le moyen âge s'abîmerait, et que Julien allait renaître. On écrivit des hymnes au soleil, on pronostiqua le retour du paganisme. La république de Platon entra dans les têtes savantes en même temps que la phrase cicéronienne, et y tint l'Evangile en échec; pendant que la physique et la métaphysique d'Aristote, enfin mieux connues et expliquées, luttaient de leur côté, contre les dogmes des Pères et des conciles. » (Renouvier, *Manuel de philosophie moderne.*)

« Deux écoles opposées se formèrent, l'une se rattachant à Platon, l'autre à Aristote, et chacune d'elles eut des caractères particuliers, dépendant, jusqu'à un certain point, du

philosophe qu'elle avait adopté pour son chef. L'école d'Aristote, ou plutôt celle du péripatétisme pur, du péripatétisme puisé à sa source, dans le texte grec des ouvrages d'Aristote, est l'école libérale...; elle a une tendance empirique. Les péripatéticiens purs sont, en général, des laïques, des médecins, qui s'efforcent de fonder leurs sciences sur les principes de la philosophie naturelle d'Aristote. Cette autorité d'Aristote, que la théologie avait élevée si haut, tourne maintenant contre elle, car les opinions les plus hardies sur la Providence divine et sur l'immortalité de l'âme se produisent appuyées désormais sur l'autorité d'Aristote.

« L'école de Platon a d'autres caractères, elle représente les tendances enthousiastes et mystiques de l'époque. Le chef de cette école, Marsile Ficin, remercie Dieu de l'avoir choisi pour traduire les ouvrages de Platon et de Plotin, et pour combattre les péripatéticiens, qui nient l'immortalité de l'âme, et réduisent à peu de chose la Providence divine.

« On ne voit pas, au premier abord, ce que l'indépendance de l'esprit humain avait gagné à ce changement; car, à ce qu'il semble, l'esprit humain ne s'est affranchi du joug de la théologie que pour passer sous le joug de maîtres nouveaux; la philosophie n'a cessé d'être la servante de la théologie que pour être la servante des systèmes de l'antiquité. Mais il faut considérer que cette nouvelle autorité, à laquelle l'esprit humain, au xv^e^ et au xvi^e^ siècle, semble se soumettre, est d'une nature bien différente de celle dont il s'affranchit. Elle ne saurait être ni aussi absolue, ni aussi impérieuse, car ces systèmes anciens ne peuvent répondre à l'esprit et aux besoins du xv^e^ et du xvi^e^ siècle; par conséquent, ils ne peuvent exercer qu'une influence passagère. Leur insuffisance est comprise même par leurs plus zélés partisans, qui s'efforcent de les modifier et ne font que les exagérer...

« Tel est le grand caractère de la philosophie du xv^e^ et du xvi^e^ siècle, elle est une transition entre l'*esclavage de la pensée* philosophique et son émancipation absolue. Il est donc vrai que l'esprit humain a passé à de nouveaux maîtres, mais ces maîtres nouveaux n'ont qu'une puissance fondée sur une admiration et un enthousiasme qui ne sauraient être de longue durée; ils sont plusieurs, ils sont divisés entre eux, on peut donc les opposer les uns aux autres, et quand le jour sera venu, il ne sera pas difficile de les renverser. » (Bouiller, *Histoire critique de la philosophie cartésienne.*)

« On comprend aisément la prééminence d'Aristote sur Platon pendant la seconde partie du moyen âge. Elle tient à la méthode, à l'art individuel de raisonner, dont son *Organon* dotait les hommes : avec cette méthode arrivait le libre examen; la raison entrait dans les choses de la foi, on éludait l'autorité, si on ne la combattait...

« Lorsque Aristote reparut, en quelque sorte en personne, au xv^e^ siècle, en Italie, il devint de nouveau le centre de toutes les opérations, et le chef de la guerre sourde contre la foi catholique.

« En tant qu'ennemi de l'Eglise et dépourvu de toute foi, même philosophique, l'aristotélisme vint enfin aboutir à Jules-César Vanini, qui donna le plus triste exemple de légèreté et d'indécision. » (Renouvier, *Manuel de philosophie.*)

Un des premiers et des plus célèbres philosophes péripatéticiens de cette époque est Pierre Pomponat, né à Mantoue en 1462. Il remarque que les miracles du christianisme, d'abord si nombreux, ont diminué et ont fini par cesser tout à fait.

« Aujourd'hui, dit-il, au sein de notre foi tout languit, il n'y a plus de miracles, ou du moins il n'y a plus que de faux miracles; tout semble annoncer qu'elle touche à son terme (2). »

« Que les ouvrages de Pomponat aient paru suspects à l'inquisition, nul ne s'en étonnera. Une accusation d'impiété et d'athéisme fut portée contre lui par le clergé de Venise, et il est probable qu'il aurait succombé, si le patriarche de Venise n'avait remis le jugement de cette cause au cardinal Bembo. Le cardinal Bembo était un des hommes les plus éclairés et les plus tolérants de cette époque; non-seulement il acquitta Pomponat, mais encore il fit rayer ses ouvrages de la liste des ouvrages prohibés. Pomponat mourut donc paisible et dans un âge avancé. L'influence de son enseignement et de ses ouvrages fut

(2) Nunc in fide nostra omnia frigescunt, miracula desinunt, nisi conficta et simulata; nam propinquus videtur esse finis. (*De incantationibus*, cap. 13.)

grande ; de son école sortirent des penseurs non moins hardis que le maître : mais moins heureux que lui, ils ne rencontrèrent pas tous un cardinal Bembo pour les protéger. » (Bouiller, *Hist. de la rév. cart.*)

Le plus célèbre et le plus infortuné des disciples de Pomponat est Vanini. Selon lui, Dieu n'est autre chose que la nature ; la véritable religion n'est autre chose que cette loi de la nature que Dieu a gravée dans l'âme de tous les hommes. (*De naturæ arcanis, mortalium reginæ deæque*, dialog. 50.)

« Ce qu'il y a de remarquable, c'est que son ouvrage est approuvé de la faculté de théologie de Paris, approbation qui semble supposer de la part de cette faculté, ou beaucoup de légèreté dans l'examen, ou peu de pénétration dans l'esprit. Toutefois cette approbation ne devait pas sauver Vanini. » (Bouiller, *op. cit.*)

Le platonicien Giordano Bruno « a attaqué, avec plus d'audace encore que Pomponat et Vanini les dogmes de la théologie chrétienne; à peine prend-il la précaution de se mettre à l'abri derrière la fameuse distinction des vérités de la raison et des vérités de la foi. Dans le *Spaccio della bestia trionfante*, il attaque non-seulement les dogmes, mais encore la morale du christianisme, et il l'accuse de comprimer les facultés de l'homme au lieu de les développer. Il va jusqu'à dire que la théologie païenne est bien supérieure à la théologie chrétienne.

« La doctrine de Giordano Bruno est un véritable panthéisme qui, comme le panthéisme de Spinosa, porte un certain caractère de spiritualisme et de mysticisme. Quoique Bruno s'appuie encore dans ses spéculations philosophiques sur l'autorité de Platon, et surtout de Plotin, il en appelle le plus souvent à l'évidence de la raison, et doit être considéré comme le plus libre et le plus hardi des penseurs de la fin du XVI^e siècle. » (Bouiller, *op. cit.*)

« En même temps qu'ils attaquent les dogmes de la philosophie scolastique, la plupart des philosophes réformateurs du XV^e et du XVI^e siècle attaquent avec plus ou moins d'audace, plus ou moins de franchise, les dogmes fondamentaux de la théologie chrétienne. Cette hostilité contre le christianisme me semble, sauf de rares exceptions, un caractère général des philosophes de cette période. Les philosophes du XVII^e siècle, plus prudents et plus habiles, assureront le triomphe de la révolution philosophique en la séparant avec plus de soin de la révolution religieuse. » (Bouiller, *op. cit.*)

Sans nous arrêter au jansénisme, proclamé par les rationalistes eux-mêmes *une sorte de protestantisme bâtard* (Louis Blanc, *Hist. de la révol. fr.*), *une opposition sourde, lâche, calomnieuse* (Lavallée, *Hist. des Fr.*, t. III), nous dirons avec ce dernier auteur, « qu'à l'ombre de cette secte grandissait la dernière héritière de l'idée luthérienne et de toutes ses conséquences jusqu'au jansénisme, la philosophie du XVIII^e siècle, qui devait renverser les jésuites, la royauté, la société et la religion elle-même. » (Lavallée, *Histoire des Français*, t. III.)

Pénétrons maintenant dans le XVII^e siècle à la suite des penseurs qui furent les continuateurs de la philosophie de la Renaissance.

Voici d'abord Hobbes. Ecoutons M. Renouvier analysant sa doctrine : « L'homme a été considéré comme miroir du monde extérieur; ce monde en lui représenté a été réduit à de purs mouvements quant à tous ses phénomènes; l'homme qui en fait partie a dû être soumis au même mode d'explication de toutes ses modifications; enfin le fatalisme, l'indifférence morale universelle, la loi des appétits, et le droit du plus fort ont complété la doctrine. Mais il y resterait un grand vice, et il y aurait une grande objection possible si l'on devait s'en tenir là. En effet, les facultés de l'esprit, l'acte d'imaginer et de compter, en tant que l'on imagine et que l'on compte, tout cela n'est pas le corps extérieur, n'est pas le fantôme. L'homme demeure inexpliqué. Quelle est donc enfin la vérité ? C'est que les choses en elles-mêmes sont absolument inabordables et inintelligibles. L'imagination et la mémoire sont pleines de fantômes, et ces fantômes ne sont pas en nous ce que sont en eux-mêmes les objets extérieurs. Nous ne savons pas ce que nous sommes, puisque nous ne connaissons rien que par l'exercice des facultés que nous voudrions connaître ; nous ne connaissons pas le monde, puisque d'une part, des idées sensibles, pures illusions, nous le représentent, et que de l'autre les idées et les mots qui prétendent exprimer autre chose qu'un phénomène présent manquent de réalité et d'appui hors de nous.

Nous devons donc reconnaître que nous sommes les misérables jouets d'un *fantasmatisme* perpétuel.

« Mais il faut aller plus loin encore. Je ne connais, je ne perçois, pour mieux dire, rien que de matériel, c'est-à-dire sous la forme de fantôme, Dieu est inintelligible; l'idée que j'ai de la cause est purement relative à moi-même et à mon expérience, sans me rendre certain d'aucune nécessité extérieure, car il n'y a de nécessité que dans les mots quand j'ai une fois établi leurs rapports et leurs définitions. Enfin une seule chose est certaine, à savoir, ma propre existence, révélée par le rêve qui me joue et par l'épouvante que jettent les spectres dans la nuit profonde où je suis plongé. Je suis Dieu, la vie est mon malheur, et je crains le néant. » (Renouvier, *Manuel de phil. mod.*, l. III, § Ier.)

Gassendi suit exactement Epicure sur la question de l'origine des connaissances et du critérium de la certitude. « En résumé, dit Renouvier, il est impossible de trouver une méthode et un dogme philosophique original et bien lié dans les longues dissertations de Gassendi. Quant à son système de morale, qui est celui d'Epicure interprété et réhabilité, quelle que puisse être cette réhabilitation au point de vue de l'Eglise, il reste que le principe est toujours le même; or, ce principe est, selon nous, l'égoïsme. Une morale qui donne le repos personnel et la jouissance intérieure (peu importe qu'il s'agisse de l'âme ou du corps) pour but à l'action, pour objet à la vie de l'homme, intronise l'égoïsme en principe, sauf à le condamner plus tard quand il voudra se déployer librement. Mais alors la faute est faite : il n'est plus temps. Vous aimez vos amis, parce que vous jouissez auprès d'eux; vos parents, parce qu'ils vous aiment et vous soignent; l'étude parce qu'il est doux de savoir, et aussi de savoir plus que les autres; l'honnêteté, parce qu'une mauvaise action trouble la tranquillité de l'âme; le plaisir modéré, parce que l'excès est une maladie; la vie enfin, parce que vous vous sentez, vous vous connaissez, vous vous admirez voluptueusement? Eh bien! vous êtes un égoïste à qui il ne manque qu'une passion, c'est-à-dire une maladie, pour fouler aux pieds tout ce qui ne vous touche pas directement, et qu'une autre passion, qui est le génie, le mépris des hommes, le courage, ou l'ignorance de l'enfer, pour calomnier, pour voler, pour tuer sans remords. Nous comprenons que, comme le disciple ancien d'Epicure, qui s'efforce de dominer le monde du hasard pour ne rien craindre et ne rien espérer, nous comprenons que, comme le sceptique, il place la vertu dans l'indifférence et le repos, mais ce n'est pas là cette vertu qui apprend au Chrétien à exposer son âme pour sauver celle du prochain.

« Ainsi naquit, à côté du sensualisme rationnel par lequel Hobbes transforma, ou, si l'on veut, développa la doctrine d'Aristote, un autre sensualisme aveugle et naïf que l'on cherchait vainement à modifier par l'introduction de principes théologiques étrangers. Mais sa physique et sa morale devaient être exploitées plus tard dans toute leur pureté et jusqu'à leurs dernières conséquences. » (Renouvier, *op. cit.*)

Arrivons à Descartes. « C'était chez le peuple le plus avancé en civilisation et dans une langue qui achevait alors sa formation, que devait se compléter la révolution du *libre examen* dans la science. Descartes, né en 1596, mort en 1650, fut le Luther de la philosophie; il résuma et développa, jusqu'à sa dernière conséquence, le grand principe du XVIe siècle. Commençant par douter de tout, excepté de ce qui doute en lui, la pensée, il voulut que l'homme cherchât la conscience de Dieu et de lui-même dans sa raison. « Il n'y a « d'autre autorité, dit-il, que celle de la pensée individuelle; l'existence même a pour uni- « que manifestation la pensée, et je ne suis par moi-même que parce que je pense. » (Lavallée, *op. cit.*)

Que reste-t-il de certain, suivant Descartes? Ceci seulement : *Cogito*, je pense.

Pourquoi Descartes est-il assuré *qu'il pense?* C'est qu'il lui est impossible d'en douter, ou en d'autres termes, c'est que la réalité de ses pensées lui paraît évidente par elle-même.

Si la réponse est bonne, tout ce qui est évident est également certain; toutes les évidences de fait et toutes les évidences de raison ont la même autorité que l'évidence particulière des faits attestés par la conscience; il suffit pour croire légitimement d'être forcé de croire.

Or, pour rester dans la question de la perception, est-ce que le toucher ne me persuade pas invinciblement qu'il y a quelque chose qui me résiste et qui est étendu?

La prérogative attribuée à la conscience serait-elle fondée sur la supposition que son témoignage n'a jamais été révoqué en doute? Mais la liberté ne se fait sentir qu'à la conscience, et que n'a-t-on pas dit contre la liberté humaine?

Comparons nos facultés entre elles. Nos facultés ne sont pas des êtres, mais des pouvoirs que l'esprit conçoit en lui-même; et en effet elles sont appelées *pouvoirs* dans quelques langues modernes.

Ces pouvoirs ne sont qu'une application du principe de causalité, comme les qualites secondes des corps; nous les concluons, nous ne les percevons pas.

Quand nous avons classé toutes nos opérations, nous concevons autant de pouvoirs que de classes. La division des facultés est donc logique et non métaphysique.

L'esprit est un; mais il fait tantôt une chose et tantôt une autre; et comme tout ce qu'il fait a une cause, il affirme en lui-même autant de causes différentes qu'il fait de choses différentes.

Ainsi la division des facultés est subordonnée à la classification des actes de la pensée; et par conséquent la prérogative de la conscience est relative à cette même classification.

Voici maintenant la traduction du procédé de Descartes.

Je porte une multitude de jugements différents par lesquels j'affirme soit des existences différentes, soit des rapports différents entre ces existences.

Une seule classe de ces jugements est certaine par elle-même; la certitude de toutes les autres classes doit être déduite de celle-là!

Voilà la certitude concentrée très-arbitrairement dans une seule classe de nos jugements. De quel droit? C'est ce qu'il est difficile d'apercevoir.

En premier lieu, cette concentration de la certitude dans une seule classe de nos jugements est nécessairement postérieure à la division de nos jugements en classes, et à la conception subséquente d'autant de facultés particulières qu'il y a de classes différentes; en second lieu, elle suppose que l'évidence naturelle n'appartient qu'aux jugements de la conscience. Reprenons l'une après l'autre ces deux observations.

1° Nos facultés sont-elles des unités naturelles? Non; ce sont des unités logiques, ouvrage de notre esprit, des unités artificielles que nous introduisons dans l'unité naturelle du moi, et par lesquelles nous divisons mentalement l'unité de son pouvoir total en un certain nombre de pouvoirs spéciaux. A qui donc appartient dans le procédé de Descartes le privilége exclusif de la vérité? A un être logique créé par l'abstraction. Pour réaliser cet être, il faut replacer l'unité fictive dans l'unité réelle, le pouvoir partiel dans le pouvoir total, et celui-ci dans l'esprit, dont il n'est lui-même qu'une fraction analytique. Mais quand on l'a fait, c'est à l'esprit lui-même, à l'esprit tout entier, puisqu'il est un et indivisible, que la certitude appartient, sous la même condition sous laquelle elle était attribuée à la conscience, c'est-à-dire sous la condition de l'évidence irrésistible. D'où il suit que toutes les facultés participent au privilége de la certitude.

2° Quand Descartes suppose que l'évidence naturelle ne se rencontre que dans les jugements de la conscience, d'où l'aurait-il appris, si ce n'est de la conscience elle-même? Mais il est faux que la conscience nous enseigne que les jugements par lesquels nous affirmons la réalité de notre pensée actuelle, sont les jugements que nous soyons forcés de porter; la conscience nous enseigne au contraire que nous sommes forcés de porter une foule d'autres jugements. Je le demande à Descartes lui-même; est-il en notre pouvoir de ne pas juger qu'un carré a quatre côtés, que deux et trois font cinq, que tout événement a une cause; et pour rentrer dans les vérités de fait, est-il en notre pouvoir de mettre en question la réalité de l'étendue, notre durée, notre identité? La conscience, qui nous atteste que cela n'est pas en notre pouvoir, nous trompe-t-elle? La base de Descartes est renversée; il n'y a plus de certitude. Ne nous trompe-t-elle pas? C'est Descartes qui se trompe; la conscience elle-même nous apprend qu'elle n'est pas le seul organe de la vérité.

Continuons de suivre Descartes. Jusqu'ici, il n'y a de certain pour lui que le fait de sa pensée. De ce fait, il conclut sa propre existence; voici son raisonnement: tout ce qui pense existe; or, je pense; donc j'existe. Descartes suppose donc qu'il sait qu'il pense avant de savoir qu'il existe, car les prémisses sont antérieures à la conséquence; et en second lieu qu'il déduit son existence de sa pensée. Or les deux suppositions sont également

fausses. L'être pensant se distingue de sa pensée ; il s'en distingue en ce qu'il est un et identique, tandis que sa pensée est multiple et successive, en ce qu'il connaît très-clairement sa pensée, tandis qu'il ne se connaît pas lui-même ; mais l'être pensant et sa pensée coexistent nécessairement. Qu'on les sépare, ou il y a un être pensant qui ne pense point, ou il y a pensée, quoiqu'il n'y ait point d'être pensant ; deux choses que nous ne pouvons concevoir. La pensée et l'être sont donc donnés en même temps, et par conséquent l'un n'est point une conséquence de l'autre. Le moi se conçoit et s'affirme en même temps qu'il connaît et qu'il affirme sa pensée ; il lui est impossible de la concevoir autrement que comme *sienne*.

Mais si le moi et la pensée sont donnés en même temps, et si l'un n'est pas la conséquence de l'autre, ils ne sont pas donnés de la même manière. Le *cogito* seul affirme deux faits : le premier, que je pense ; le second, que j'existe. Ces deux faits sont de nature différente ; car nous connaissons la pensée, tandis que nous concevons le moi. Nous ne connaissons le moi que par les actes ; lui-même se dérobe à toutes nos facultés perceptives ; il en est de même de la matière, que nous ne connaissons que par ses qualités. C'est là la grande source de notre ignorance. S'il nous était donné de nous voir nous-mêmes en nous-mêmes et la matière en elle-même, le grand mystère de la nature des choses nous serait révélé.

Puisqu'il y a deux faits dans le *cogito*, et que tous deux sont certains, il y a donc dans le *cogito* seul deux principes de certitude ; bien que la réalité des pensées dont j'ai la conscience est indubitable : c'est celui que Descartes avoue et sur lequel il prétend élever tout l'édifice de la connaissance humaine ; l'autre que la pensée ne peut pas exister hors d'un être pensant, principe nécessaire que Descartes n'aperçoit pas, et qu'il confond avec le raisonnement.

De ces deux principes l'un nous donne des vérités de fait ou des vérités contingentes, l'autre une vérité nécessaire. C'est à celui-ci seul que nous devons la *croyance* d'un moi, c'est-à-dire d'un sujet de la pensée. Je dis la *croyance* d'un moi et non pas la *notion ;* car le moi échappe à la conscience.

Nous ne distinguons pas naturellement ces deux principes lorsque nous disons *je pense ;* c'est la réflexion qui nous apprend plus tard ce que nous avons fait, quand nous avons prononcé la double affirmation du moi et de la pensée ; elle nous révèle dans cette affirmation l'affirmation de deux principes de certitude distincts. Autre chose est d'appliquer un principe, autre chose de le connaître ; tous les principes nécessaires sont appliqués avant d'être conçus.

Nous avons vu que le *cogito* implique déjà deux principes distincts de certitude, la conscience, et le principe qui nous révèle le moi sous la pensée.

Il tire la preuve de l'existence du monde, 1° de l'existence de Dieu ; 2° de ce que Dieu n'est pas trompeur.

Les trois preuves qu'il donne de l'existence de Dieu supposent deux nouveaux principes : rien n'arrive sans cause, il n'y a rien dans l'effet qui ne soit dans la cause... Et comme Descartes ne prouve pas que Dieu n'est point trompeur, il faut que cette maxime soit aussi un principe évident par lui-même ; car, à coup sûr, son évidence ne dérive point de la conscience.

Voilà donc déjà cinq principes. — Ce n'est pas tout.

Que fait Descartes depuis la première ligne de la seconde méditation jusqu'à la dernière ligne de la sixième ? Il raisonne ; il tire des conséquences de ces cinq principes ; l'existence des choses matérielles n'est que la dernière de ces conséquences.

De là trois nouveaux principes ; celui-ci qui est le père du syllogisme : *quæ sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se ;* cet autre, que la faculté de raisonner n'est pas illusoire ; et comme le raisonnement, de l'aveu même de Descartes, implique la mémoire ; ce troisième : que la mémoire n'est point trompeuse. Et cependant Descartes avait commencé par nier l'autorité du raisonnement et de la mémoire.

Cinq et trois font huit. — Voilà donc huit principes différents admis par Descartes. Il n'est donc pas vrai que le seul principe de l'infaillibilité de la conscience lui donne le monde extérieur, puisqu'il en emploie sept autres. S'il ne les employait pas, il ne prouverait donc pas que ce monde existe ; s'il ne raisonnait pas avant d'avoir légitimé la fa-

culté du raisonnement dont il met en débutant l'autorité en question, il ne démontrerait donc jamais ce qui doit la légitimer. Est-ce que cette faculté, si elle est illusoire de sa nature, ne l'est pas aussi bien, quand il s'en sert pour prouver l'existence de Dieu, que quand il s'en sert pour prouver tout autre chose? Etrange inconséquence, sophisme qu'on pourrait appeler grossier, s'il ne s'agissait d'un aussi grand homme.

Mais du moins ces principes, qui sont autant d'inconséquences, étant admis, la preuve que Descartes en tire de l'existence de Dieu, et partant de celle du monde, est-elle concluante? Ne craignons pas d'ébranler la conviction de l'existence de Dieu en le niant; Dieu est au niveau des vérités de la géométrie, il est comme elle la conséquence certaine d'un principe nécessaire.

La première preuve de Descartes est appuyée sur un fait faux. Je ne veux pas seulement dire que tous les hommes n'ont pas l'idée de Dieu, et qu'ainsi le monde n'est pas prouvé pour tous les hommes; je veux dire qu'il n'est prouvé pour aucun, parce que l'idée représentative de Dieu, telle que Descartes la conçoit, est une chimère.

La conscience a pour objets les actes de l'esprit; c'est-à-dire la pensée. Pour que Dieu fût connu par la conscience, il faudrait donc qu'il fût une pensée. Mais Dieu est l'objet de la pensée par laquelle je le conçois, non cette pensée elle-même. L'objet de la pensée se manifeste aux sens, à la mémoire, à la raison, jamais à la conscience, et la pensée de l'objet présuppose cette manifestation. Dieu n'étant pas accessible à la conscience, si on nous réduit à la conscience, nous ne pouvons donc pas avoir la pensée de Dieu.

Cette difficulté n'a pu être vaincue que par l'invention d'une image de Dieu placée dans l'esprit, et par la supposition que la conscience aperçoit cette image, comme elle aperçoit les actes de l'esprit. L'idée de Dieu dont parle Descartes, n'est donc pas la pensée de Dieu. C'est pourquoi nous disons que cette idée est une chimère et rend chimérique le raisonnement qui la prend pour prémisse.

En supposant que nous puissions avoir la pensée de Dieu avec la conscience, ce qui est impossible, puisque Dieu n'est pas un objet de conscience, il serait absurde de prouver Dieu par la pensée de Dieu. Nous ne passons pas de la pensée de Dieu à l'affirmation de son existence; nous n'avons l'idée d'aucun être avant de savoir qu'il existe. Si on pouvait déduire l'existence de Dieu de la pensée de Dieu, c'est que la pensée créerait nécessairement son objet; mais dans ce cas-là même Dieu ne commencerait à exister qu'avec la pensée dont il est l'objet; il finirait avec cette pensée.

Descartes ne peut sortir de lui que par l'idée représentative, qui est une hypothèse; et cette hypothèse même renverse la base de son système. Car si cette idée existe, elle est un fait distinct de Dieu et de l'esprit, et néanmoins un fait certain, selon Descartes: nous avons donc, pour l'apercevoir, une faculté perceptive autre que la conscience, et dont le témoignage est infaillible; il faut donc admettre un principe de certitude différent de la conscience, ce qui est contre la supposition.

A quoi bon poursuivre plus loin le tableau des inconséquences de ce grand esprit et de son impuissance? «Quel plus grand exemple peut-on avoir de la faiblesse de l'esprit humain.» (Nicole, *Traité de la faiblesse humaine*, n° 34.) A peine Descartes avance-t-il la main pour saisir la vérité qu'elle s'évanouit à ses regards, et que, comme châtiment d'une trop présomptueuse confiance dans les forces de son génie, il se voit de toute part investi par le doute. « C'est lui qui a ouvert l'abîme du scepticisme, et ceux-là y sont descendus le plus avant qui ont raisonné avec le plus de rigueur et d'exactitude. » (Royer-Collard.) En faisant de la conscience la seule faculté légitime et la plus puissante des fonctions intellectuelles, il étend sur toutes le caractère subjectif qui lui appartient et prépare ainsi l'idéalisme de Kant. D'un autre côté, tout préoccupé du fait de la connaissance; il ne voit que lui dans la pensée, et sans nier l'activité volontaire, il ne la dégage pas : de là l'oubli de la personnalité individuelle et la tendance à un idéalisme panthéiste qui ne tardera pas à se réaliser.

Quels ont été les résultats de la philosophie cartésienne? « Nous avons suivi, dit M. Bouiller, depuis son origine jusqu'à son terme, ce mouvement philosophique dont Descartes est le chef. Notre tâche d'historien est achevée; nous n'avons plus rien à raconter, mais la tâche plus difficile de juger nous demeure tout entière. — Il nous a été impossible de revenir sur nos pas armé de la critique, sans éprouver, au premier abord, un certain

sentiment de découragement et de scepticisme, car la route que nous avons parcourue est toute couverte de ruines. — Tous les systèmes que nous avons successivement étudiés ont passé dans la science; ils ont été remplacés par d'autres systèmes ; ils ne jouent plus aucun rôle sur la scène philosophique du XIXe siècle. Ont-ils donc péri tout entiers? De toutes les opinions des plus grands génies dont la philosophie s'honore ne reste-t-il que néant et poussière? Cette grande révolution philosophique n'a-t-elle enrichi le monde d'aucune vérité nouvelle (3) ? »

Nous ne nous arrêterons pas à Spinosa, « le plus grand athée qui ait jamais été; » dit Bayle ; « dans la doctrine duquel domine le mépris pour les hommes, » dit M. Renouvier. Passons au rationalisme du XVIIIe siècle, et commençons par les libres penseurs anglais.

La rupture était préparée depuis longtemps; elle remontait à la Renaissance. Les doctrines de cette période philosophique, essentiellement anti-religieuse et matérialiste, paralysées en Italie par l'autorité, en France par les lois, en Espagne par l'inquisition, en Allemagne par les mœurs, avaient fait peu de progrès dans ces pays; elles en avaient fait d'immenses en Angleterre... « Tout à coup les libres penseurs, levant le masque, rejetèrent toutes les doctrines du christianisme, et le combattirent dans tout ce qu'il était et avait été. Ils avaient commencé par attaquer ce qu'ils apppelaient les *superstitions successivement ajoutées à ses éléments primitifs, et les abus que le cours du temps y avait rattachés.* Bientôt attaquant même le christianisme *épuré* par leurs soins, ils le déclarèrent une immense imposture, un mal énorme. L'authenticité de ses écrits, la vérité de son histoire, la beauté de ses doctrines, la vertu de ses fondateurs, l'utilité de ses institutions, tout fut nié. L'action que le christianisme avait exercée pendant dix-sept siècles pour l'émancipation des esprits et des consciences, la sanctification qu'il avait introduite dans les mœurs, l'amendement qu'il avait amené dans les institutions, le soulagement qu'il avait apporté aux misères physiques et aux infortunes morales de l'espèce humaine, toute cette action fut dépeinte comme funeste, comme odieuse dans ses tendances et déplorable dans ses effets. Elle avait été funeste à la prospérité matérielle, funeste au développement moral ; dirigée par le sacerdoce le plus despotique, le plus avide et le moins pur, elle avait trop longtemps enchaîné les intelligences, et usurpé la place que la Providence destinait à sa loi, la loi naturelle, qui a moins de dogmes et plus de vérité que le christianisme. » (MATTER, *Doctrines morales*, t. III.)

« La prétendue philosophie de Locke manque de méthode, de principe et d'unité; elle est constituée avec des éléments ramassés çà et là. Locke était un homme du monde, que fatiguaient le dogmatisme et les querelles continuelles des philosophes. Il crut la philosophie facile pour une personne de bon sens, et qu'il suffisait, pour éviter les préjugés, de raisonner sans système arrêté..... Rien n'égala le rapide engouement de l'Angleterre et de la France pour ce pauvre *Essai* (*Essai sur l'entendement humain*) dont les quatre livres peuvent se réfuter en quatre lignes. L'Allemagne philosophique, entraînée par le goût général, et amoureuse de l'esprit superficiel et léger qu'on admirait alors dans la France, se soumit à ses goûts pour lui plaire, et se fit l'élève des élèves de Locke. » (RENOUVIER, *Manuel de phil. mod.*)

« Locke, en protégeant de son nom, en philosophie le sensualisme, en religion le rationalisme, a fait un mal égal à la philosophie et à la religion; car le sensualisme détruit la philosophie, puisqu'il la jette dans la scepticisme ou le matérialisme, et que s'il ne nie pas la pensée, il humilie l'intelligence. De même le rationalisme anéantit la religion,

(3) BOUILLER, *Hist. de la révolut. cart.* — Ecoutons Bossuet exprimant ses alarmes au sujet du cartésianisme : « Pour ne vous rien dissimuler, je vois un grand combat se préparer contre l'Eglise, sous le nom de *philosophie cartésienne.* Je vois naître de son sein et de ses principes, à mon avis mal entendus, plus d'une hérésie, et je prévois que les conséquences qu'on en tire contre les dogmes que nos pères ont tenus la vont rendre odieuse, et feront perdre à l'Eglise tout le fruit qu'on en pouvait espérer pour établir dans l'esprit des *philosophes* la divinité et l'immortalité de l'âme ; car, sous prétexte qu'il ne faut admettre que ce qu'on entend clairement (ce qui, réduit à certaines bornes, est très-véritable), chacun se donne la liberté de dire : *j'entends ceci et je n'entends pas cela ;* et, sur ce *seul fondement*, on approuve et on rejette tout ce qu'on veut, sans songer qu'*outre nos idées claires et distinctes, il y en a de confuses et de générales qui ne laissent pas d'enfermer des vérités si essentielles, qu'on renverserait tout en les niant.* Il s'introduit, sous ce prétexte, une liberté de juger qui fait que, sans égard à la tradition, on avance témérairement tout ce qu'on pense... Ces mots vous étonneront, mais je ne les dis pas en l'air. Je parle sous les yeux de Dieu et dans la vue de son jugement redoutable, comme un évêque qui doit veiller à la conservation de la foi. » (*Lettres diverses.*)

puisque, s'il ne nie pas la révélation, il la dégrade en la mettant au-dessous de la raison.

« Les écoles de philosophie ont généralement suivi les doctrines de Locke ; mais, loin de s'attacher à la partie la plus sage et la plus solide de ces doctrines, plusieurs de ses disciples, en forçant jusque dans leurs conséquences dernières soit ses principes, soit ses hypothèses, ont présenté à la fois en religion et en philosophie les théories les plus destructives. Ils ont amené de cette sorte, dans le sein de la vieille société, les révolutions les plus profondes. » (Matter, *Doctrines morales*, t. III.)

Shaftesbury, le disciple et l'ami de Locke, condamne son maître : « Je suis forcé d'avouer, dit-il, qu'il a marché dans la même route (les principes de Hobbes), et qu'il y a été suivi par les Tindal et autres libres penseurs de notre époque. Ce fut même Locke qui frappa le grand coup, car le caractère connu de Hobbes, et ses principes serviles, en discréditant sa philosophie, lui ôtaient tout son poison ; mais Locke frappa l'édifice dans sa base, *bannit tout ordre et toute vertu du monde*, représenta *comme hors de la nature* des idées qui se confondent avec la Divinité elle-même, et avança qu'elles n'avaient point de fondement dans notre esprit. »

« Suivant le système de Shaftesbury lui-même, la vertu, c'est le bonheur ; le vice, c'est le malheur, et pourtant Shaftesbury accusait Locke d'avoir ruiné l'ordre moral du monde !

« La doctrine de Shaftesbury... était triste et confuse. En effet, faire de nos affections les règles de la vertu, et trouver dans le bonheur ou dans le malheur de l'individualité humaine la règle du devoir, la morale, ce n'est plus faire de la science, c'est avancer des opinions d'une faiblesse extrême.... Un juge qui n'est pas suspect, Voltaire, qui a puisé dans les auteurs anglais ce qu'il y a de fort dans ses doctrines, et dont l'admiration pour ces écrivains fut encore plus grande que la docilité, Voltaire lui-même ne put s'empêcher de réprouver le système de Shaftesbury. « Cet optimisme, dit-il, n'est au fond « qu'une *fatalité désespérante.* » (Matter. *op. cit.*)

« A prendre au sérieux, dit M. Renouvier, les propositions de Hume, on arriverait au *fantasmatisme* le plus absolu que Hobbes ait jamais pu rêver ; mais à le considérer dans sa personne, on trouve un sceptique... C'est un homme qui part des données de son temps et les admet sincèrement, mais qui, métaphysicien par nature plus que Locke et plus que Condillac, arrivé aux bornes de la philosophie à la mode, ne peut s'empêcher de douter. (*Manuel de phil.* liv. v, § Ier.)

Quant à la morale « Hume, dit M. Matter, vint prouver qu'il en est des notions de vertu et de vice que nous donne le sens interne comme des notions de beauté et de laideur, comme de toutes les notions de qualités sensibles, c'est-à-dire qu'elles n'ont pas plus de valeur les unes que les autres. » (Matter, *op. cit.*)

« Tant que la religion des libres penseurs avait conservé les deux dogmes fondamentaux, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, elle était tolérable ; la morale qu'ils enseignaient sous le nom de *loi naturelle* n'était autre chose que la morale du christianisme, qui avait passé dans toutes les doctrines du monde moderne, et qui faisait pour ainsi dire sa pensée et sa conscience. Il n'en était plus de même, quand, avec le matérialisme de l'homme, fut prêché aussi le fatalisme de l'univers ; quand avec l'immatérialité de l'âme on vint aussi à nier sa liberté. Collins en vint là ! Il vint tuer la moralité chrétienne au cœur des institutions modernes, et détruire toute morale jusque dans le sein de la conscience humaine. Là commença, dans les doctrines et dans la société assise sur les fondements du christianisme, une ère entièrement nouvelle.

« A la vérité les libres penseurs n'étaient pas très-nombreux, et plusieurs d'entre eux discréditaient leurs doctrines. Morgan changea trois fois de religion, Tindal deux fois, Toland une fois ; Woolston, avant d'attaquer le christianisme, l'avait défendu, il n'avait changé qu'à la suite d'une destitution ; Collins en combattant la liberté contre le bon sens, Blount, en se donnant la mort, au mépris de la conscience et de l'opinion, et Bolingbroke, en trahissant, au mépris de l'honneur le plus vulgaire, les Brunswick pour les Stuarts, et les Stuarts pour les Brunswick, devaient perdre même une cause plus belle que la leur. De tels hommes n'avaient pas naturellement une grande autorité, ils en eurent toutefois d'abord ; les principes d'une opposition novatrice trouvent toujours faveur, et ils en avaient en Angleterre depuis Herbert de Cherbury, dont ils développaient les idées. » (Matter, *op. cit.*)

La France faisait écho à l'Angleterre depuis la révolution de 1649. Depuis la révolution de 1688, les débats de Westminster et les intrigues de White-Hall retentissaient nécessairement dans les cabinets de Versailles et de Saint-Germain. Ces rapports purement politiques eussent suffi pour établir des relations morales, si déjà ces dernières n'eussent existé, mais elles existaient depuis longtemps. Le philosophe Herbert, le véritable père des libres penseurs d'Angleterre, avait longtemps résidé en France; Hobbes avait publié et composé chez nous ses principaux écrits; Shaftesbury et Locke étaient venus nous visiter à plusieurs reprises; et Baun disputait le rang à Descartes dans un grand nombre de nos écoles. Déjà l'on traduisait en français tout ouvrage anglais de quelque importance, et déjà la sympathie des esprits élevés était établie, lorsque Philippe d'Orléans et Georges Ier formèrent entre la France et l'Angleterre, dans leur intérêt personnel, cette alliance qui est venue exercer sur la monarchie de Louis XIV une influence si profonde. Alors commencèrent à s'introduire parmi nous tous les ouvrages les plus hardis de ces libres penseurs d'outre-mer.

« La Hollande s'empressait de nous les traduire, et l'administration du pays, en les proscrivant, ajoutait à la séduction de la nouveauté celle du fruit défendu. On importait, en politique, la liberté; en religion, le scepticisme; en morale, le sensualisme. Tout cela plaisait à la nation. Montaigne, de Retz, Gassendi et La Rochefoucauld avaient enseigné le tout avec un déplorable ascendant. Peu d'écrivains professaient ouvertement ces doctrines, qu'avaient repoussées Descartes, Malebranche, Port-Royal et toutes les puissances morales du règne de Louis XIV. Cependant un homme d'esprit, Fontenelle, et quelques auteurs obscurs commençaient à glisser dans leurs écrits des fables, des allusions et des opinions hostiles à la religion. Bientôt Bayle, qui ne fut ni un philosophe, ni un historien, mais qui fut toute une encyclopédie de scepticisme, vint, de la Hollande où il s'était réfugié, prêcher à la France qui l'avait banni tous ses doutes et toutes ses audaces, et la France s'édifia de l'incrédulité d'un érudit qu'elle avait chassé par intolérance.

Les premiers écrits d'opposition qui parurent en France et qu'on y rechercha ne s'attaquaient guère qu'à la religion, on y rechercha moins les livres de politique, mais le progrès de l'opposition contre le christianisme fut tel, que bientôt les plus médiocres productions obtinrent faveur en venant attaquer cette religion. (Matter, *Doctrines morales*, t. III.)

Nommons Voltaire. « Si ce satan de la destruction ne songeait pas à démolir l'édifice politique, il n'en minait pas moins les fondements par ses attaques contre le moyen âge, le christianisme et même la morale universelle. Dans la force de l'âge et du talent, à cette heure de la vie où la décence a tant de charmes, il se délassait des *Eléments* de Newton, d'*Alzire*, de l'*Histoire de Charles XII*, en souillant tout ce qu'il y a de plus pur et de plus héroïque dans ce passé de notre patrie qu'il détestait, le martyre de Jeanne d'Arc; et ce sacrilége, à la honte de son siècle, n'obtenait que des applaudissements. Mais Voltaire, avec son déisme épicurien et son absence d'idées politiques, ne suffisait plus à l'ardeur de progrès et de destruction qui était le caractère du temps.....

L'esprit de discussion se mêlait à tout; le caractère frondeur de la nation prenait un air de gravité menaçante; les hypothèses les plus ridicules et les plus criminelles se croyaient destinées à l'application; les doctrines dissolvantes de Diderot et d'Helvétius faisaient secte; les livres follement pervers de Lamettrie et de d'Holbach trouvaient des admirateurs. Voltaire ne tarissait pas; il pétillait de joie aux anathèmes des dévots; il méprisait et ne réfutait pas les prédicateurs d'athéisme : c'étaient des destructeurs enrôlés sous son drapeau. « J'ai fait plus dans mon temps que Luther et Calvin, » disait-il, et il riait de la dissolution sociale qu'il avait préparée. — « Tout ce que je vois, écrivait-il, jette les semences d'une révolution qui arrivera immanquablement, et dont je n'aurai pas le plaisir d'être témoin. La lumière s'est tellement répandue de proche en proche qu'on éclatera à la première occasion, et alors ce sera un beau tapage. Les jeunes gens sont bien heureux, ils verront bien des choses. » (Lavallée, *Hist. des Français*, t. III.)

Voltaire et Rousseau sont les deux coryphées du XVIIIe siècle.

« Dans ce grand naufrage de toutes les idées morales et religieuses, politiques et sociales; dans cette anarchie de la pensée qui tendait à passer dans les faits, alors que Voltaire et les encyclopédistes, Montesquieu et les économistes ne faisaient que détruire, un génie

puissant s'était élevé qui prétendait édifier, relever l'idéalisme, poser la base politique de la société nouvelle : c'était J.-J. Rousseau. Ce composé de fange et de lumière, cette âme froissée par le malheur et par le monde, ce plébéien qui unissait tant d'immoralité à tant de désir du bien, des inspirations si élevées à une vie si ignoble, après une jeunesse vicieuse, misérable, vagabonde, s'était enrôlé dans la secte des encyclopédistes ; mais il n'avait pas vu dans ces docteurs de néant et de licence ce qui convenait à son imagination ardente et maladive, à son esprit rêveur et paradoxal, à son caractère insociable, son orgueil farouche, sa misanthropie sauvage : il trouva la vocation de son génie en s'insurgeant contre la société et contre le philosophisme, contre le pouvoir et contre l'opposition, contre le culte et contre l'athéisme.

« D'abord, dans son *Discours sur l'influence des lettres sur les mœurs*, il avait attaqué les lettres, en haine de cette société efféminée qui pardonnait tout à l'esprit, en haine de ces réformateurs qui s'en croyaient les maîtres avec des phrases et des pamphlets... Dans son *Discours sur l'inégalité des conditions sociales*, il méconnut l'institution de la société civile, par mépris pour la monarchie de Louis XV ; il appuya la plainte du pauvre contre le riche, de la foule contre le petit nombre. Ce discours, sombre et véhément, plein de raisonnements spécieux et d'exagérations passionnées, eut encore plus de prosélytes que de lecteurs. Il en sortit quelques axiomes qui, répétés de bouche en bouche, devaient retentir un jour dans nos assemblées nationales pour inspirer ou justifier à leurs propres yeux les plus hardis niveleurs, les ennemis de toute hiérarchie et jusqu'au droit inviolable de la propriété.....

« Dans le *Contrat social*, il proclamait le droit des nations à modifier leurs gouvernements : par une prévision de l'avenir autrement profonde que celle de Voltaire, qui s'arrêtait à la monarchie absolue avec des réformes administratives ; que celle de Montesquieu, qui s'arrêtait à la monarchie aristocratique, il allait droit à la souveraineté du peuple et à l'état purement démocratique : théorie pleine d'hypothèses et d'erreurs, où, par un aveuglement commun à tous les esprits de ce temps, il voulait faire rétrograder l'humanité vers la société ancienne, qu'il prenait pour société normale, primitive, naturelle, mais théorie qui n'en a pas moins porté à l'ordre social les plus rudes coups qui en aient préparé la ruine. La révolution y puisa des principes et toute une nomenclature politique. Depuis la *Déclaration des droits de l'homme* jusqu'à la constitution de 93, il n'est aucun grand acte de cette époque où l'on ne trouve l'influence de Rousseau, ses principes, ses pensées et jusqu'à ses phrases, imités, commentés et copiés. » (Lavallée, *Hist. des Français*, t. III.)

« Dans son *Contrat social*, qui ne fut qu'un chapitre d'un ouvrage général qu'il avait projeté sur les *Institutions* politiques, il résolut d'exposer la nature et les fondements de la société. Mais pour les étudier sous ce point de vue, ce ne fut pas les faits, ce fut l'abstraction qu'il consulta. Le parlement d'Angleterre avait été le précepteur de Montesquieu. Rousseau fut le disciple d'un philosophe anglais. Prenant au sérieux, pour l'usage de cette théorie abstraite qu'il voulait jeter au milieu des faits, l'hypothèse du contrat primitif qu'on avait imaginé en 1688, pour pouvoir éconduire Jacques II avec toute l'apparence de légalité qu'on demandait, il fit de cette hypothèse, adoptée par Locke, la base de sa doctrine.

« Rousseau, dans ses meilleurs ouvrages de morale et de politique, ne marcha qu'à l'aide de Locke. » (Matter, *op. cit.*)

« Le citoyen de Rousseau engage tout dans le *Contrat social*, il devient partie du souverain en tout, et c'est ainsi seulement qu'il est libre. Il n'est donc réellement libre que de sa voix, libre que de son vote. La loi rendue, il est esclave. Mais il y aura toujours dans la confection de cette loi une majorité et une minorité. Eh bien ! répond Rousseau, la minorité sera esclave ! C'est le seul moyen que l'homme ait d'être libre, voilà l'artifice et le jeu de la machine politique ; c'est de cette manière qu'on forcera les hommes d'être libres. Ainsi toutes nos idées, tous nos sentiments, tous nos actes seront ou pourront être gouvernés despotiquement par le souverain, c'est-à-dire par la majorité ! Oui, dit encore Rousseau, il n'y a pas d'autre moyen pour nous d'être libres ; car les hommes sont chacun une force, une volonté, une liberté, un *moi* indépendant, et je vous défie d'harmoniser ces *moi* homogènes sinon par une convention de ce genre.

« De même que Platon était arrivé au despotisme par la *connaissance*, de même que Hobbes et Machiavel étaient arrivés au despotisme par la *sensation*, Rousseau arrive donc au despotisme par le *sentiment*. » (Pierre Leroux, *De l'égalité*.)

« Rousseau a arraché de leurs fondements antiques les colonnes sur lesquelles reposait tant bien que mal l'existence humaine; mais, architecte aveugle, il n'a pu, de ces matériaux épars, construire un nouvel édifice. Il n'est résulté de ses efforts que des destructions; de ces destructions qu'un chaos. » (Benjamin Constant, *De la Religion*, l. I, c. 6.)

« Rousseau fut spiritualiste, mais il ne fut pas croyant; même en rendant à l'Evangile et à son divin auteur le plus bel hommage qui soit écrit dans notre langue, il ne fut que le plus éloquent des sceptiques. Sa fameuse profession de foi, on le sait, est une profession de doute, et les sophismes d'Usbeck (4) avaient fait moins de mal que n'en firent ceux du *Vicaire savoyard*. Dans son *Contrat social*, il se déclare pour une *profession de foi purement civile*, dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiment de sociabilité

« C'est là la doctrine de Hobbes; c'est en vertu de cette doctrine que Robespierre a pu décréter l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, ce en quoi il a d'ailleurs fort bien fait... On ne peut qu'éprouver une douloureuse indignation en voyant les premiers écrivains du plus *grand siècle de notre histoire*, d'un siècle de haut développement, se jouer de ce qui fait le repos et la gloire de l'âme, la religion et la morale. Et certes c'est s'en jouer que d'en faire une affaire de police; c'est s'en jouer que d'en faire des romans de politique, de religion et d'éducation, où l'on proclame les principes que l'on ne conseille à personne de suivre, et où l'on bat follement en brèche toutes les doctrines, toutes les institutions, toutes les croyances et l'ensemble des mœurs. Conçoit-on l'auteur de l'*Esprit des lois* écrivant le *Temple de Gnide?* l'auteur de l'*Essai sur les mœurs* méditant *Candide* et un autre volume? l'auteur du *Contrat social* composant ce livre (*la Nouvelle-Héloïse*) dont il est obligé de dire dans la préface : *Celle qui osera en lire une seule ligne est une fille perdue !*

« Aussitôt que les trois premiers écrivains du siècle se furent déclarés hostiles aux doctrines chrétiennes, les écrivains secondaires, excités par leur hardiesse et stimulés par les applaudissements du public, entrèrent dans la voie de cette grave innovation avec une sorte de fanatisme. » (Matter, *op. cit.* t. III.)

Ayons le courage de poursuivre cette liste de noms qui font frémir la vérité et la vertu.

Voici Diderot. « Diderot a dépassé de si loin ses frères d'armes qu'il pourrait sans surprise se réveiller aujourd'hui parmi nous... Diderot est tout à la fois le commencement de Mirabeau, le premier cri de la révolution française et le dernier mot de toutes nos utopies. Il a été le vrai révolutionnaire; à la tribune de 1789 il eût effacé Mirabeau et Danton; car, quand il se passionnait pour le culte des idées, il avait toutes les magnificences de la tempête.

« Il a passé sa vie à aimer et à combattre. Saint-Simon, Fourrier, Georges Sand, semblent avoir pris leur point de départ dans Diderot. En effet, ce philosophe hardi et aventureux, qui s'élevait par la parole et par la plume contre la vieille société, avait des mœurs toutes révolutionnaires. Il allait de sa femme à sa maîtresse, de sa maîtresse à sa femme, de sa femme à d'autres maîtresses. Il n'en demeurait pas moins un sage aimant la vertu, mais suivant toutes les fantaisies et tous les entraînements du cœur. » (Arsène Houssaye, *Galerie de portraits*.)

« Pourquoi l'accuser d'athéisme? Athée! Aimer ici n'est-ce pas aimer Dieu là haut?... Pour lui la matière avait une âme; il disait avec les enfants : Dieu est partout, sur la terre comme au ciel. Il n'a jamais nié la Divinité; seulement il s'en formait une idée vague, une image changeante. Son Dieu lui apparaissait en diverses métamorphoses. Il le voyait surtout sous la forme d'une belle femme, pure encore, aimant déjà, le pied sur la terre, le regard élevé au ciel. » (Arsène Houssaye, *op. cit.*)

Donnons-nous le spectacle de quelques-unes des extravagances de d'Holbach : « On demandera peut-être si l'on pourrait raisonnablement se flatter de jamais parvenir à faire « oublier à tout un peuple ses opinions religieuses ou les idées qu'il a de la Divinité. Je

(4) Personnage des *Lettres persanes* de Montesquieu.

« réponds que cela est entièrement impossible et que ce n'est pas le but que l'on puisse se « proposer. L'idée d'un Dieu, inculquée dès l'enfance la plus tendre, ne paraît pas de nature « à pouvoir se déraciner de l'esprit du plus grand nombre des hommes ; il serait peut-être « aussi difficile de la donner à des personnes qui, à un certain âge, n'en auraient jamais en- « tendu parler, que de la bannir de la tête de ceux qui depuis l'âge le plus tendre en ont « été imbus. Ainsi l'on ne peut supposer que l'on puisse faire passer une nation entière de « l'abîme de la superstition, c'est-à-dire du sein de l'ignorance et du délire, à l'athéisme « absolu, qui suppose de la réflexion, de l'étude, des connaissances, une longue chaîne « d'expériences ; l'habitude de contempler la nature, la science des vraies causes de ses « phénomènes divers, de ses combinaisons, de ses lois, des êtres qui la composent et de « leurs différentes propriétés... L'athéisme, ainsi que la philosophie et toutes les sciences « profondes et abstraites, n'est donc pas fait pour le vulgaire, ni même pour le plus grand « nombre des hommes... »

« Quel amas de monstrueuses stupidités! L'athéisme une science morale, abstraite et profonde! Et tellement profonde qu'elle reste inaccessible à la majorité du genre humain! Fermons ce livre ( *Le système de la nature*) pour jamais ; il est erroné et ennuyeux outre mesure ; il a été fatal, il a failli par ses excès compromettre l'indépendance de l'esprit humain, et je dirai volontiers qu'au XVIII^e siècle il a été comme le bonnet rouge de la philosophie. » (LERMINIER, *Influence de la philosophie au* XVIII^e *siècle.*)

« Personne, suivant Helvétius (dans son livre *De l'Esprit*), qui ne soit le centre et le pivot de tout : nos idées, nos jugements même ne sont que des sensations, et notre mémoire est une sensation continuée; le seul genre d'esprit ou de mérite que nous prisons, c'est le nôtre; nous n'admirons, nous ne poursuivons dans autrui que notre image ; nos passions n'ont qu'une source : la sensibilité physique ; elles se réduisent à l'amour du plaisir et à la crainte de la douleur; l'intérêt personnel enfin est l'unique mobile de nos actes auxquels la société donne le nom de vertus ou de vices, selon le profit qu'elle en retire ou le mal qu'elle en éprouve.

« En poussant jusqu'aux dernières limites sa démonstration, Helvétius se plaisait à établir que cette loi de l'intérêt personnel régissait despotiquement tous les êtres organisés, depuis le plus noble des hommes jusqu'au plus vil des animaux, et formait la base unique, invariable, des jugements ou des instincts. Les insectes qui vivent dans la pulpe des herbes ne regardent-ils pas avec horreur le mouton qui pâture dans les plaines, et dont nous avons fait l'emblème de la douceur? » (Louis BLANC, *Révol. franç.*, t. I.)

« Dupuis vit tout dans l'astronomie, et sa théologie est un sabéisme complet ; s'il détrône des dieux reconnus, c'est pour en installer d'autres ; le soleil, qu'il a *magnifiquement* décrit et célébré, est salué comme le roi de la nature et comme l'image la plus splendide de Dieu. Le livre de Dupuis descend directement du panthéisme de Diderot. » (LERMINIER, *op. cit.*)

« Volney, qui a fait un catéchisme dans lequel toute la morale se réduit au soin de la conservation matérielle, repousse les sentiments religieux ; spécialement la foi et l'espérance, qu'il appelle des *vertus des dupes au profit des fripons.* » (GRÉGOIRE, *Histoire des sectes religieuses*, t. I.)

« On me dit souvent (c'est le célèbre astronome Lalande qui parle) : Mais vous qui contemplez le soleil, la lune et les étoiles, comment n'y voyez-vous pas l'Etre suprême? Je réponds : Je vois qu'il y a un soleil, une lune et des étoiles, et *que vous êtes une bête.* » « — Voilà ce qui s'appelle puissamment raisonner! ajoute Grégoire. » (*Loc. cit.*)

Nous devons signaler la complicité des rois, des princes, des gouvernements du XVIII^e siècle avec les rationalistes. « On n'avait plus foi à l'empire qu'on exerçait; déjà on redoutait les écrivains et on les flattait; ceux mêmes qui les poursuivaient d'office les prônaient en secret. On vit un magistrat (Malesherbes) chargé des lettres ou de la librairie recevoir sous son couvert privé des épreuves d'ouvrages qu'on ne pouvait imprimer en France. On vit des princes et des maréchaux prendre parti contre le pouvoir dans les querelles et les violences qu'amenaient ces publications ; et certes ces hommes si haut placés dans la société n'avaient pas à rougir de leur association aux *travaux* (dites *aux pamphlets*) du génie; mais on a toujours à rougir de la violation des lois quand on a charge de les soutenir, et les gouvernements qui se laissent trahir impunément par ceux qui ont obli-

gation de les défendre, perdent à la fois les lois et les mœurs publiques. Mais, au dernier siècle, les rois se rendaient complices de ces fautes. Ils maintenaient de périlleuses rigueurs, et comme s'ils eussent senti le besoin de se les faire pardonner, ils prodiguaient les honneurs et les distinctions aux écrivains qu'ils faisaient payer par leurs ministres. A une époque où Voltaire n'osait paraître à Paris, le ministère, qui le savait aimé à Berlin, le chargea d'une négociation auprès du roi de Prusse.

« A l'étranger, Frédéric II, Catherine II et Stanislas, se disputaient les écrivaiens que les lois avaient le plus souvent poursuivis en France. Catherine fit faire un voyage de parade dans sa capitale à Diderot, l'écrivain qui combattait avec le plus de fanatisme la morale, la religion, toutes les doctrines et toutes les institutions que cette princesse était chargée de maintenir au sein d'un peuple facile à irriter.

« La France,... était le foyer du mouvement, et elle était si orgueilleuse de cette supériorité, qu'elle prodiguait tous les genres d'hommages aux écrivains qui la lui assuraient.

« Bientôt le débat fut à la fois dans ses salons et dans sa littérature, et, pour demeurer au courant, les souverains d'Allemagne et ceux du Nord furent obligés d'avoir des correspondants spéciaux à Paris et à Versailles. » (Matter, *op. cit.*)

Frédéric II ne partageait pas cet engouement ; il déclarait que, *s'il avait une province à châtier, il lui enverrait des philosophes pour la gouverner.* — « Si on veut réduire, ajoutait-il, les causes du progrès de la réforme à des principes simples, on verra qu'*en Angleterre ce fut l'ouvrage de l'amour, en Allemagne celui de l'intérêt, et en France celui de la nouveauté.* »

La suppression des Jésuites préluda au mouvement révolutionnaire : « L'anéantissement de cette société, d'un seul coup et sans préparation, de cette société qui avait fait sa principale œuvre de l'instruction de la jeunesse, devait nécessairement ébranler le monde catholique jusque dans les profondeurs, jusque dans la sphère où se forment les nouvelles générations. Les boulevards extérieurs ayant été pris, l'attaque du parti victorieux contre la forteresse intérieure devait commencer avec encore plus d'énergie. Le mouvement révolutionnaire s'accrut de jour en jour, la défection des esprits le propagea avec rapidité ; quel espoir restait-il, lorsqu'on vit, à cette époque, la fermentation éclater même dans l'empire dont l'existence et la puissance étaient le plus intimement liées avec les conquêtes de la restauration catholique en Autriche? De tels progrès n'étaient-ils pas les symptômes d'un bouleversement général? » (Léopold Banke, *Histoire de la papauté pendant les* XVI^e^ *et* XVII^e^ *siècles.*)

Sur les erreurs philosophiques et sociales du XVIII^e^ siècle écoutons un célèbre contemporain : « Le siècle dernier, dit M. Guizot, a eu un grand tort : il n'a point ressenti pour le mal l'aversion qui lui est due. Non-seulement sur telle ou telle règle de conduite, sur tel ou tel devoir, mais sur la règle en général, sur le principe même du devoir, les esprits de ce temps sont tombés en proie au doute, grand corrupteur du cœur humain. Dans l'ordre moral, la fixité et l'élévation vont ensemble ; dès qu'on flotte, on descend ; l'incertitude est un signe et une cause d'abaissement. Ne sachant trop où était le mal, ni même s'il était, le XVIII^e^ siècle, quand il l'a rencontré, l'a nié ou excusé, au lieu de le maudire et de le combattre à mort.

« Et avec les points fixes ont disparu les longues perspectives. Par une loi admirable de sa nature, pour que l'homme espère, il faut qu'il croie, qu'il croie au bien. La vertu seule a besoin de l'éternité. On doutait du devoir ; on a douté de l'avenir. La foi morale chancelait ; Dieu s'est voilé.

« Il semble qu'en un tel état des esprits, pour un temps qui aimait l'homme et s'inquiétait de lui, l'homme eût dû être un objet de grande pitié. Quelle destinée que celle d'une créature ainsi puissante et flottante, toujours en mouvement et ne sachant où poser sûrement le pied en ce monde, ni où porter ses regards au delà de ce monde ! Aspirer si haut pour tomber si bas et passer si vite ! Tant d'ambition sans digne objet ! Tant de travail sans sûr effet ! Quel père, s'il croyait son enfant réservé à un tel sort, ne se sentirait pénétré de compassion et de douleur?

« Mais non : en même temps qu'il aimait l'homme, le siècle dernier l'admirait beaucoup ; et je le comprends. Dieu et le devoir ôtés, que reste-t-il de grand et de beau sinon l'homme

lui-même? Tout imparfaite, toute mêlée de bien et de mal qu'est la nature humaine, le bien s'y rencontre, la puissance du bien y éclate ; ce qu'elle a d'élevé, de riche, de tendre, d'attachant, ne s'évanouit pas absolument parce que l'esprit en méconnaît la source et la règle. Et s'il arrive, comme il est arrivé à cette époque, que ces grandes erreurs de l'esprit tombent au milieu d'un grand développement intellectuel, d'un grand essor des sentiments sympathiques et généreux, d'un grand progrès dans la condition de l'humanité, si c'est au moment où il s'élève et brille avec le plus d'éclat que l'homme perd de vue sa boussole et Dieu, comment ne serait-il pas saisi d'orgueil? Il n'a plus de foi ni d'espérance en haut, et pourtant il avance, il prospère, il grandit, il triomphe. Il croira, il espérera en lui-même; ils s'adorera lui-même. La religion tombe : une idolâtrie s'élèvera, l'idolâtrie de l'homme pour l'homme. L'homme a été le dieu du XVIII^e siècle, l'objet de son culte comme de son amour.

« De là une grande et déplorable complaisance pour la nature humaine, pour ses faiblesses et ses penchants. On l'a aimée, mais d'un amour aveugle et faible, qui n'a su qu'approuver, et caresser, et promettre, n'ayant rien à prescrire ni à exiger.

« De là aussi une soif immodérée, au nom de l'homme et pour lui, de bonheur immédiat, terrestre, palpable. Aimant vraiment l'homme, et n'ayant à lui offrir, en ce monde, rien de supérieur au bonheur de ce monde, et au delà de ce monde, rien de meilleur ni d'éternel, il fallait absolument que l'homme fût heureux, que tous fussent heureux, heureux ici-bas, puisque ici-bas se renfermaient leur destinée et leur trésor. Accepter l'imparfaite condition de l'humanité, l'égoïsme qui ne se soucie de rien et la foi qui espère tout le peuvent; mais quiconque aime les hommes, et ne dispose pour eux que de cette vie et de cette terre, ne saurait se résigner à ce sort, pour la plupart si rude, à ce progrès si lent et toujours si incomplet. Il faut trouver absolument beaucoup plus à donner aux hommes, de quoi donner promptement et à tous.

« Et comme des esprits pénétrés d'un si beau désir ne pouvaient croire à l'impossibilité d'y satisfaire, ils ont eu besoin d'assigner aux souffrances et aux injustices de la condition humaine une cause accidentelle, factice, que la sagesse et la puissance humaine pussent écarter. De là cette autre maxime du dernier siècle, que, laissés à leur cours et à leur équilibre naturel, hommes et choses vont au bien; que le mal provient, non de notre nature et de notre condition essentielle, mais uniquement de la société mal réglée, réglée au profit de quelques-uns, qui ont substitué leur volonté et leur intérêt à la volonté et à l'intérêt de tous; que c'est la société qu'il faut réformer, et non l'homme, qui n'a pas besoin d'être réformé, qui n'en aurait pas besoin du moins, si la société ne le corrompait pas.

« Maxime qui a enfanté, qui devait enfanter la plus irritable, la plus éclatante des plaies modernes, cette incurable impatience de ce qui est, cette inquiétude sans terme, cette insatiable soif de changement, à la poursuite d'un état social qui donne enfin aux hommes, à tous les hommes, tout le bonheur auquel ils prétendent.

«Voilà en quel état le XVIII^e siècle avait mis les âmes. Je parle des âmes droites, honnêtes, sincères, que ne possède pas l'égoïsme, que n'emportent pas les mauvaises passions, qui pensent aux autres, et ne veulent pour elles-mêmes comme pour les autres, que ce qu'elles croient légitime.

« Les grandes erreurs, les grandes maladies d'une époque, ce sont les erreurs et les maladies des gens de bien. C'est à celles-là surtout qu'il faut regarder et pourvoir, car là est le danger méconnu. Qui luttera d'ailleurs contre le mal, si les gens de bien en sont eux-mêmes atteints? » (*Méditations*, de l'état des âmes.)

Le rationalisme du XVIII^e siècle anéantit toute philosophie. « L'école française se forma sur cette idée, que l'esprit d'examen ne connaît d'autre règle que l'expérience, mais que cette expérience purement externe est la seule source de certitude. C'est le principe usuel des sciences physiques, encore que dans les sciences physiques mêmes, il ait besoin d'être bien entendu et sagement restreint. Quel qu'il soit, en le prenant pour maxime elles étendirent leurs progrès et multiplièrent leurs découvertes. Leurs applications devinrent tellement nombreuses, tellement utiles, et parfois si étonnantes, qu'elles captivèrent l'admiration d'un siècle dont elles étaient le seul merveilleux possible. Les sciences parurent bientôt appelées par excellence à la vérité; de là à paraître seules en possession de la vé-

rité, il n'y a qu'un pas. Leur méthode fut célébrée comme la seule fidèle, et les conclusions auxquelles elle conduisit, regardées à la fois comme les plus précieuses et les plus certaines. Ce succès éblouit les sciences physiques; elles méconnurent, elles oublièrent ce qu'elles devaient à la philosophie. C'était elle qui leur avait ouvert la voie, qui avait remis dans leurs mains le fil conducteur de la méthode. Le plus grand inventeur que la France ait produit dans les sciences naturelles, Lavoisier, dans l'Introduction d'un ouvrage où il créait toute une science, déclarait encore qu'il devait ses découvertes à la méthode des métaphysiciens de son époque et voulait bien rendre hommage de son génie à la *logique* de Condillac. Depuis Lavoisier, c'est la philosophie elle-même qui s'est mise à la suite des sciences naturelles. Soit pour contrarier en tout l'école théologique, soit par enthousiasme pour les triomphes de la physique, elle lui a emprunté ses formes, ses notions, son langage; enfermée dans un empirisme étroit, elle s'est fait elle-même une science physique. Là est descendue, il y a quelque quarante ans, la philosophie.

« Du jour qu'elle se fut ainsi diminuée, elle n'eut plus de force ni de portée, elle avait en quelque sorte abdiqué; la physique la prit au mot, et s'imagina follement et soutint hardiment qu'il n'y avait plus qu'elle au monde. Le dernier terme de la philosophie du siècle passé fut l'anéantissement de toute philosophie : le nom même en fut, ou peu s'en faut, mis en oubli, et les choses vinrent au point que, lorsqu'en 1795 l'Institut fut fondé, et dans l'Institut une classe de sciences politiques et morales, il y eut une section d'*analyse des sensations et des idées;* il n'y eut point de section de philosophie; ce mot ne fut point prononcé. » (Ch. DE RÉMUSAT, *Essais de philosophie.*)

« L'orgueilleux et impatient désir de battre en brèche l'autorité des traditions, de convaincre le sentiment général de folie, la prétention dans chacun de se rendre juge de chaque chose, le rationalisme, en un mot, voilà ce qui parut alors prévaloir.

« Malheureusement la raison, quand chacun la cherche de son côté, n'est pas une divinité facile à reconnaître. La raison de Pascal n'avait pas été celle de Voltaire, et la raison de Voltaire ne fut pas celle de Jean-Jacques. En proclamant sans restriction, d'une manière absolue, la religion du rationalisme, on élevait autant d'autels rivaux qu'il pouvait y avoir de fidèles. Aussi l'anarchie intellectuelle fut-elle immense.» (Louis BLANC, *Révolution française*, t. I.)

« Le rationalisme du XVIII^e siècle, dit Quinet, est d'origine païenne, il emprunte ses arguments à Celse, à Porphyre, à l'empereur Julien. Je ne crois pas qu'il y ait une seule objection de Voltaire qui n'ait été d'abord présentée par ces derniers apologistes des dieux olympiens... Il semble que le paganisme lui-même se plaigne dans sa langue que l'Evangile lui a enlevé le monde par surprise. Le ressentiment de la vieille société perce encore dans ces accusations, et il y a comme une réminiscence classique des dieux de Rome et d'Athènes dans tout ce système, qui fut celui de l'école anglaise aussi bien que des encyclopédistes. (*Allemagne et Italie*, t. II.)

Le rationalisme du XVIII^e siècle aboutit au socialisme et à l'anarchie intellectuelle et morale.

« Nous voici au seuil du laboratoire brûlant où furent réunis et préparés d'une manière définitive les matériaux de la révolution française : nous allons entrer dans le monde agité des philosophes. Quel spectacle ! De la cendre de Luther la papauté voit renaître pour l'accabler mille ennemis pleins d'éloquence et d'ardeur. Deux mots ont retenti que l'Europe est étonnée et ravie d'entendre : la *tolérance*, la *raison*...

« C'est pour démentir la *Genèse*, pour convaincre d'erreur ou d'imposture les livres des prêtres, que des savants interrogent le ciel, mesurent les montagnes, fouillent les entrailles de la terre et demandent au globe le secret de son âge. Où s'arrêtera cette puissance formidable, le libre examen ? Les uns nièrent le Christ, sans nul souci du grand vide qui par là serait fait dans l'histoire, les autres mirent en doute l'âme de l'homme ; d'autres discutèrent Dieu... La doctrine de la *sensation*, la théorie du néant, furent opposées à ces aspirations invincibles qui ont pour objet l'infini, à ces désirs qui nous transportent dans les temps qui ne sont pas à nous, à cette insatiable avidité de vivre, charme et tourment de nos cœurs troublés. Ainsi l'homme se trouva rabaissé jusqu'à n'être plus dans la création qu'un accident; il fut appauvri de tout ce que vaut la durée éternelle. Mais en même temps, et par une étrange contradiction, comme on s'efforça de l'élever, comme on

l'exacta, ce peu de matière organisée qui ne devait que passer! Jamais la démonstration de la petitesse de l'homme n'avait été plus impitoyablement poursuivie, et jamais sa grandeur ne fut plus résolument affirmée. On demanda que sa dignité fût reconnue, sa sécurité garantie ; on lui voulut une conscience inviolable et une pensée libre. Chose non moins singulière! des apôtres du froid examen apportèrent, en ce temps-là, dans leur culte de la pensée, l'enthousiasme et la passion des sectaires. Des travaux prodigieux à entreprendre, mille dangers à courir, la tyrannie à séduire ou à braver, l'éducation morale des générations à faire, la conscience humaine à remplir d'incertitude et d'effroi, rien ne les arrêta, rien ne les fit hésiter, parce qu'après tout ils eurent, eux aussi, leur croyance, ils crurent à la *raison*. Telle fut donc l'œuvre de ce siècle. Et tous y travaillèrent : écrivains, artistes, grands seigneurs, magistrats, ministres, des souverains même. Il y eut un moment où l'esprit nouveau se trouva maître de la société depuis la base jusqu'au faîte, ayant pénétré à la cour de Prusse par Frédéric, à la cour d'Autriche par Joseph II, à la cour de France par Turgot, à la cour de Russie par Catherine.. De sorte que la philosophie se glissa jusqu'auprès des rois; elle les enveloppa, elle les subjugua, elle leur dicta des paroles d'une étrange portée! elle les poussa, enivrée de louanges, à la destruction de ces autels, que les trônes avaient eus si longtemps pour appui. Mais le moment devait venir où, devant leur ouvrage, les rois reculeraient d'épouvante..., lorsqu'enfin tombèrent les derniers voiles, lorsque, passant de la religion à la politique, et de la politique à la propriété, l'esprit d'examen aurait soulevé tant de questions auxquelles il n'y eut de réponse, hélas! qu'au prix des tempêtes. Pourquoi des maîtres et des esclaves, et des générations entières broyées sur le passage d'un seul? Pourquoi des rois et des nobles? pourquoi des classes qui naissent heureuses, et au-dessous une foule innombrable d'êtres gémissants, affamés, désespérés? Pourquoi ce long envahissement, par quelques-uns de la terre, demeure de l'humanité et son impartageable domaine? *Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : « Ceci est à moi, » et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres; que de misères et d'erreurs n'eût pas épargné au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : « Gardez-vous d'écouter cet imposteur : vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous et que la terre n'est à personne. »* (J.-J. Rousseau.)

« La réformation avait bien introduit le principe d'individualisme dans le monde; mais Luther, mais Calvin, avaient manqué de logique et d'audace. Ils avaient invoqué la souveraineté de la raison contre Rome, non contre les Ecritures. Ils eussent pâli d'effroi à la seule idée de discuter d'une manière purement rationnelle, Dieu, l'existence de l'âme, l'infini, l'éternité. Les questions qu'ils jugeaient résolues par les Livres saints, interprétés au moyen des lumières de la foi, nul, suivant eux, n'avait le droit de les approfondir. Ils avaient laissé à l'individu, en le déclarant affranchi, une partie de ses chaînes, et, arrivé dans son vol à de certaines hauteurs, l'esprit humain devait aussitôt fermer ses ailes.

« Les continuateurs, que le XVIII^e siècle venait donner à Luther, poussèrent jusqu'à ses plus extrêmes limites l'œuvre commencée. Après avoir livré au ravage du libre examen le domaine entier de la religion, ils lui abandonnèrent celui de la métaphysique. Ce que Luther avait fait contre les Pères de l'Eglise, ils l'osèrent contre Luther prosterné devant l'Evangile. Ils proposèrent à l'essor de l'esprit l'immensité même. . . . . Quant à leur culte de la raison, comme la raison divise tandis que la foi réunit, ils ne purent que placer l'homme sur un monceau de ruines, au sommet desquelles nous l'apercevons aujourd'hui encore dedout et maître de lui, mais inquiet et seul. . . . . .

« . . . . . Du reste, contemplé d'un peu loin, le mouvement qui vient d'être indiqué ne présente d'abord que tumulte et confusion, même parmi les philosophes du XVIII^e siècle, qui semblent unis par les liens les plus étroits; beaucoup, à vrai dire, n'eurent de commun que le besoin de frapper; chacun frappant à sa guise, sous l'inspiration de ses haines particulières, avec les armes qui lui étaient propres; celui-ci comme déiste, celui-là comme athée, cet autre comme disciple de Spinosa. Et qu'on ne s'étonne pas si nous tenons compte ici de la diversité des doctrines métaphysiques; car nous les retrouverons plus tard, ces divisions de la pensée; nous les retrouverons vivantes, et quand passeront devant nous, transformées en passions terribles, la philosophie épicurienne de Danton,

l'athéisme d'Anacharsis Clootz, le déisme de Robespierre, il deviendra manifeste qu'il n'est pas d'abstraction où la réalité ne germe; que les débats métaphysiques, si vagues en apparence dans leur objet, sont par leurs résultats d'une importance pratique sans égale, et que souvent ces forces brutales, qu'on croirait uniquement déchaînées par des passions personnelles ou de grossiers intérêts, se rapportent aux travaux pleins d'angoisses, aux inquiétudes ou aux vengeances de la pensée. La diversité, d'ailleurs, ne porta pas seulement sur des questions de ce genre, parmi les philosophes du XVIII^e siècle ; elle porta sur toute chose. Ainsi, les hommes qui avaient crié ensemble anathème aux prêtres, se séparèrent étonnés quand il fut question de crier anathème aux rois. Tel qui avait ébranlé d'une main confiante les fondements du catholicisme, se sentit pénétré d'une terreur secrète quand on le pressa d'entrer en guerre contre Dieu. Si la bourgeoisie eut ses chefs, le peuple eut ses éclaireurs. A côté des philosophes bercés dans l'orgueil, bercés dans la joie, amis des princes frondeurs, souriant aux ruines qu'ils allaient faire, il y eut les philosophes malades de leurs doutes, il y eut les penseurs religieux et les rêveurs farouches, il y eut les tribuns atteints d'une mélancolie suprême. Comment donc, au milieu d'un pêle-mêle semblable, dessiner nettement la marche des idées ? Rien de plus difficile au premier abord ; et pourtant, lorsqu'on y regarde de près, on ne trouve dans le XVIII^e siècle que deux grands courants d'idées qui, le traversant sur des lignes parallèles, *vont l'un et l'autre aboutir au gouffre de la Révolution.* » (Louis Blanc, *Révolution française.*)

Nous roulons vers un gouffre.... Nous touchons au culte philosophique ; voici la déesse Raison qui vient trôner sur les autels du Dieu trois fois saint et recevoir les hymnes et l'encens des mortels. Nous allons assister au suprême triomphe de la philosophie à la date à jamais mémorable de 93. Ecoutons l'évêque constitutionnel Grégoire :

« Dans cette tribune où, onze mois auparavant (le 14 décembre 1792), Jacob Dupont s'était déclaré athée, Lindet, évêque apostat, ne professa pas à la vérité la même doctrine, mais il demanda qu'aux solennités religieuses on substituât des fêtes civiques. Trois jours après qu'on eut ouï et applaudi une foule de discours sacriléges, parut à la tribune Léonard Bourdon (ce prénom le distingue de Bourdon de l'Oise, autre député non moins impie). Le premier, dont il s'agit ici, *informe la Convention que le peuple de Paris, ayant célébré sa régénération dans le sanctuaire de la Raison, vient la cimenter dans celui des lois.* C'était le 20 brumaire an II, 13 novembre 1793. Un instant après, défilait dans la salle, au bruit des fanfares, une foule de gens entourant une femme de l'Opéra, nommée Maillard, portée sur les épaules et figurant, disent les procès-verbaux, *la divinité des Français, la Liberté.*

« Le procureur de la commune, Chaumette, prend la parole : *Le fanatisme cède la place à la vérité. Ses yeux louches n'ont pu supporter l'éclat de la lumière. Le peuple de Paris s'est emparé du temple qu'il a délaissé et l'a régénéré. Ses voûtes gothiques, qui jusqu'ici ne résonnèrent que le mensonge, ont répété aujourd'hui les accents de la vérité... Vous le voyez, nous n'avons pas pour nos fêtes des idoles inanimées, c'est un chef-d'œuvre de la nature que nous avons revêtu des habits de la Liberté, et son image sacrée a embrasé tous les cœurs. Le peuple n'a eu qu'un seul cri : Plus de prêtres, plus d'autres dieux que celui de la nature; nous, ses magistrats, nous venons avec lui vous demander de décréter que la ci-devant église de Notre-Dame sera convertie en un temple consacré à la Raison et à la Vérité!* Cette demande est à l'instant décrétée au milieu des acclamations. *La déesse de la Liberté* prend place à côté du président, qui lui donne l'accolade, la musique exécute l'*Hymne à la Liberté*, de Gossec, et la moitié de la Convention part avec cette horde athéo-fanatique pour aller fêter la *Raison* dans son nouveau temple. Ainsi la basilique où depuis des siècles retentissaient les vérités évangéliques, fut livrée à une tourbe de prostituées, d'histrions et d'atroces persécuteurs. Alors me revint à la mémoire le passage d'un discours de mon ancien professeur, le P. Beauregard, Jésuite émigré, qui, prêchant dans cette église treize ans avant la révolution, s'écriait :

*Oui, c'est à la religion que les philosophes en veulent ; la hache et le marteau sont dans leurs mains, ils n'attendent que l'instant favorable pour renverser l'autel. Oui, vos temples, Seigneur, seront dépouillés et détruits, vos fêtes abolies, votre nom blasphémé, votre culte proscrit. Mais qu'entends-je, grand Dieu? que vois-je ? Aux cantiques inspirés qui faisaient retentir ces voûtes sacrées en votre honneur, succèdent des chants lubriques et profanes ! et*

*toi, divinité infâme du paganisme, impudique Vénus, tu viens ici même prendre audacieusement la place du Dieu vivant, t'asseoir sur le trône du Saint des saints, et y recevoir l'encens coupable de tes nouveaux adorateurs.* (Voy. *Annales de la relig.* tom. VIII, p. 20.)

« L'orgie qui avait profané la cathédrale de Paris fut d'abord répétée dans les autres églises de la capitale. Parmi ces fêtes prétendues on peut citer encore celle où des tables furent dressées dans toutes les rues, et les Parisiens y soupèrent.

« A Saint-Sulpice, un déclamateur furibond monte en chaire et défie la Divinité. Elle ne le frappe pas : Donc, conclut-il, elle n'existe pas. Saint Augustin eût répondu que Dieu a l'éternité pour punir.

« Des scènes analogues à celles dont on vient de parler furent répétées dans les autres églises de Paris. A Saint-Eustache un banquet, à Saint-Gervais un bal dans la chapelle de la sainte Vierge, furent accompagnés et suivis de propos, de chansons et d'actions où l'impiété le disputait à la lubricité.

« La section du Panthéon français, 12 septembre 1793, *prétend que l'exil des* DRUIDES *rebelles à la loi, la déportation dans les contrées barbares où leur souffle n'empoisonne que les cannibales qui leur ressemblent, la* CHUTE DE LEURS TÊTES SUR L'ÉCHAFAUD, *ne sont que des demi-mesures. L'air qu'ils ont inspiré, la poussière qui les couvre sont pleins de leur génie liberticide qui se propage dans l'ombre. Aux athlètes du fanatisme opposons les athlètes de la raison ; qu'à côté de la montagne de Sion s'élève la montagne constitutionnelle, nouvel Etna. La section demande que, dans chaque canton du territoire français, on établisse une école pour prêcher l'amour de la patrie, de la gloire, de la vertu, l'horreur du fanatisme, l'obéissance aux lois, le mépris de la mort, et plus encore celui des rois, pires que la mort, puisqu'ils entretiennent les vivants dans un état de mort continuelle. Les instituteurs seront appelés* APÔTRES DE LA LIBERTÉ : *ils recevront du trésor public un traitement tel que l'aurait accepté Jean-Jacques Rousseau ; les grands honoraires font les grands intrigants.* (*Signé :* HY, président; ROUSSEAU fils, vice-président; DESGRANGES, secrétaire.)

« On a vu l'athéisme proclamé par la commune de Paris sous le nom de *culte de la Raison*, établi dans tous les départements par des députés en mission, que secondaient des généraux, des administrateurs, des juges, des comités révolutionnaires et tout ce que la France renfermait d'incrédules, de femmes publiques, d'histrions, de voleurs, d'êtres corrompus des deux sexes et de tous les états. . . . . .

« Les instituteurs du *culte de la Raison* n'avaient rien de fixe dans leurs idées ni dans leurs plans, excepté l'intention bien prononcée d'extirper le catholicisme et ses ministres; ils eussent été fort embarrassés de définir, dans leur système persécuteur, ces mots *culte et raison*. Etait-ce la raison éternelle ? C'est Dieu, et ils n'en voulaient pas. Etait-ce la raison humaine ? Voilà l'idolâtrie. Aussi voit-on que tantôt ils parlaient du *culte de la loi*, du *culte des mœurs*, du *culte de la liberté*, du *culte de la nature*, etc., etc.

« Dans l'instruction adressée aux autorités constituées du département de Rhône-et-Loire, par la *commission temporaire de surveillance républicaine établie à Ville-Affranchie* (Lyon), par les représentants du peuple, il est dit que *le républicain n'a d'autre divinite que sa patrie, d'autre idole que la liberté.*

«Les proconsuls étaient partout les ordonnateurs de la fête, ayant une escorte militaire, la musique, des canons et des pétards : diverses inscriptions, les unes républicaines, les autres antichrétiennes, se faisaient lire sur les flammes et les drapeaux. Les cérémonies religieuses étaient travesties sous des formes grotesques ; les ministres de la religion étaient représentés sous des emblèmes qu'on croyait propres à les couvrir de ridicule ou d'horreur, tels que des marottes, des poignards ; d'autres acteurs, mêlant à des formules liturgiques des actions cyniques et des propos crapuleux, marchaient couverts d'ornements sacrés dont on couvrait également des chiens, des boucs, des porcs, mais presque toujours des ânes caparaçonnés de manière à marquer le plus énergiquement possible l'impiété brutale. Au milieu de ces groupes, traînée sur un char ou portée par des hommes, s'élevait une prostituée, nommée *déesse de la Raison :* près d'elle figuraient d'autres personnes du même sexe, quelquefois affublées de chasubles. On conçoit que les chants et les discours étaient analogues.....

« Le local de la Société populaire ou de quelque autorité constituée, une place publique, ou l'arbre de la liberté, étaient les points de départ et de station ; de là on se rendait au

*temple de la Raison.* Les églises les plus distinguées, les cathédrales surtout, étaient préférées. La hache avait d'abord mis en pièces les chaires, les tabernacles, les crucifix, et profané les saintes hosties. Des bustes de Socrate, Brutus, Beaurepaire, Marat, Lepelletier, Jean-Jacques Rousseau et Voltaire, étaient substitués aux statues et aux tableaux religieux. Sur le maître-autel s'élevait un échafaudage figurant une montagne au haut de laquelle était installée la *Déesse de la Raison;* autour d'elle étaient des candélabres, des urnes et des cassolettes où fumait l'encens ; sur une estrade était l'orchestre confié, dans les villes qui avaient un théâtre, aux histrions des deux sexes. . . . . .

« La voûte du lieu saint retentissait de chants libertins et blasphématoires, suivis de danses et de banquets où les vases sacrés, remplis de vin, se transmettaient dans toutes les tables, et passaient sur toutes les lèvres; ces vases étaient ensuite souillés par tout ce que le crime peut inventer d'immonde. La postérité ignorera une partie de ces horreurs, car il est des faits que la plume n'ose tracer; mais dans le vague où peut se promener l'imagination, et dans les généralités sous lesquelles la chasteté de l'histoire enveloppe ce qu'elle n'ose exprimer, on devinera que les horreurs d'Onam, d'Antiochus et de Balthasar réunies ne peignent encore que très-imparfaitement celles dont nous fûmes contemporains; et ces faits indéniables sont consignés dans des procès-verbaux, des journaux, des correspondances authentiques, dans la mémoire des acteurs et des témoins. Pour terminer ces orgies, sur une place publique ou devant l'église, un bûcher consumait les ornements, les confessionnaux: à moins qu'on n'en eût fait des guérites à soldats : les livres liturgiques, les tableaux, et ces destructions furent encore une perte pour les arts qui associent leur deuil à celui de la religion.

« Les *déesses de la Raison* étant toujours partie intégrante de la fête, leur exaltation sur un trône qui remplaçait le tabernacle présentait l'image de Vénus et de la débauche substituée au culte du vrai Dieu. On sait d'ailleurs que les mœurs de la plupart établissent la justesse de ce parallèle; et quelle autre qu'une impie et une impure aurait eu l'effronterie de s'asseoir ainsi sur l'autel du Dieu vivant? » (*Histoire des sectes*, t. I.)

Folie, délire, anarchie; des ténèbres, de la fange, du sang; la terreur, le néant, le désespoir!.. Voilà où nous ont conduits trois siècles de philosophie au sein de l'Europe civilisée.

L'expérience est-elle entière, complète, définitive?..

« Je consultai les philosophes, dit J.-J. Rousseau; je feuilletai leurs livres, j'examinai leurs diverses opinions; je les trouvai tous fiers, affirmatifs, dogmatiques même, dans leur scepticisme prétendu; n'ignorant rien, ne prouvant rien, se moquant les uns des autres; et ce point, commun à tous, me parut le seul sur lequel ils ont tous raison. Triomphants quand ils attaquent, ils sont sans vigueur en se défendant. Si vous pesez les raisons, ils n'en ont que pour détruire ; si vous acceptez les voix, chacun est réduit à la sienne; ils ne s'accordent que pour disputer : les écouter n'était pas le moyen de sortir de mon incertitude. Je compris que l'insuffisance de l'esprit humain est la première cause de cette prodigieuse diversité de sentiments, et que l'orgueil est la seconde.

« Fuyez ceux qui, sous prétexte d'expliquer la nature, sèment dans le cœur des hommes de désolantes doctrines, et dont le scepticisme apparent est cent fois plus affirmatif et plus dogmatique que le ton décidé de leurs adversaires. Sous le hautain prétexte qu'eux seuls sont éclairés, vrais, de bonne foi, ils nous soumettent impérieusement à leurs décisions tranchantes, et prétendent nous donner, pour les vrais principes des choses, les inintelligibles systèmes qu'ils ont bâtis dans leur imagination. Du reste, renversant, foulant aux pieds tout ce que les hommes respectent, ils ôtent aux affligés la dernière consolation de leur misère, aux puissants et aux riches le seul frein de leurs passions; ils arrachent du fond des cœurs le remords du crime, l'espoir de la vertu, et se vantent encore d'être les bienfaiteurs du genre humain. Jamais, disent-ils, la vérité n'est nuisible aux hommes. Je le crois comme eux; et c'est, à mon avis, une grande preuve que ce qu'ils enseignent n'est pas la vérité. »

C'était un jour de printemps, un de ces jours de sereine splendeur où Celui qui a tout fait verse à flots sur la terre ses dons inépuisables et la vie et les joies de la vie.

Sur les pentes des monts, au fond des vallées, le long des fleuves limpides et près des

rivages de l'océan où ondulaient les flots assoupis, une nature enchantée étalait et ses riches couleurs et ses formes tour à tour séduisantes de grâces et frappantes de majesté.

Des brises suaves, souffles caressants d'une atmosphère embaumée, promenaient, sur leurs ailes invisibles, de doux murmures, une vague harmonie, soupirs indécis, voix mystérieuses et pleines d'émotion, qui semblaient tour à tour mourir et renaître comme les vibrations d'une lyre aérienne au fond des solitudes.

C'étaient les accents de toute une création merveilleuse et douce, dont toutes les voix se confondaient dans un concert ineffable et montaient comme un hymne de reconnaissance et d'amour vers le Dieu qui bénit la terre.....

Les heures s'étaient ainsi, depuis l'aurore, écoulées calmes et riantes, et rien n'était venu troubler la pure sérénité du ciel, lorsque, vers l'heure où le soleil atteint les deux tiers de son cours, on vit un point noir se projeter sur son disque et en obscurcir l'éclat.

Peu à peu ce point noir s'étendit et bientôt il enveloppa tout l'occident, ne laissant arriver à la terre qu'un jour blafard et sinistre.

L'air, jusque-là si pur et si balsamique, devint une vapeur pesante et glacée qui flétrissait les plantes et oppressait la poitrine.

« Tous les êtres qui peuplent et animent les campagnes, s'étaient hâtés, dans leur frayeur, de regagner leurs retraites, et l'homme, au milieu du morne silence qui tout à coup s'était fait autour de lui, soupçonnant qu'il se passait quelque chose d'étrange dans la nature, ne pouvait se défendre d'une secrète terreur.

« Bientôt le ciel et la terre disparurent ensevelis dans les plus noires ténèbres. Au sein de cette nuit effrayante, chacun sentait son âme se serrer et le frisson courir dans ses veines....

Les heures succédèrent aux heures, heures longues, heures sans sommeil, pleines de fantômes, d'anxiété et de pressentiments funestes.

Ceux qui veillaient, de temps en temps entr'ouvraient la porte de leur demeure et s'arrêtaient, saisis d'effroi, sur le seuil... nul astre au ciel, nul bruit, nul mouvement, partout l'horreur d'une nuit impénétrable et d'un lugubre silence.

Quelques-uns, poussés par le vertige du désespoir, s'en allaient palpant au hasard les ténèbres, et, perdus sans retour au fond de la nuit, périssaient victimes d'effroyables catastrophes.

Il y en avait qui, dans les transports fébriles d'une imagination troublée, criaient du haut des toits : Le jour va paraître !.. L'orient commence à blanchir !..

Et les hommes, le cœur palpitant d'espoir, fixaient avidement leurs regards sur ce point de l'horizon d'où devait jaillir le premier rayon qui rendrait à la terre la douce lumière des cieux.....

Longtemps, longtemps ils attendaient ! Aucun rayon ne venait éclaircir l'épaisseur des ombres.....

Ils étaient là, muets, immobiles, défaillants sous le poids d'une inexprimable anxiété, lorsque tout à coup, du côté de l'occident, on entendit comme une grande clameur qui se prolongeait au-dessus des cités consternées, pareille au cri d'agonie de tout un peuple précipité vivant dans un abîme.

Et dominant ce cri suprême, une voix qui n'était pas de l'homme, fit entendre ces paroles formidables :

Malheur aux générations impies ! elles sont maudites ! à elles les angoisses et l'éternelle nuit !....

O Christ ! votre règne a fleuri comme un beau printemps parmi les enfants des hommes. Soleil des intelligences, lumière qui fait la sérénité des cieux, vous aviez pénétré la terre d'un feu céleste, d'un esprit de vie... Mais les fils de Satan sont venus, ils ont envahi votre héritage; sous leur souffle de mort, les fleurs se sont flétries, de sinistres vapeurs ont voilé les astres dans l'azur du firmament et la terre s'est enveloppée de ténèbres.

Ils disaient, ces fils du mensonge : Regardez à l'orient ! Regardez à l'occident ! Les temps sont arrivés ! Une aurore nouvelle s'élève ! Voici la lumière ! Voici la vie.

Mais c'est l'heure des défaillances qui est venue ; c'est l'hiver glacé ; c'est la nuit triste et sombre !.. Et voilà que les nations éperdues cherchent en vain leur voie dans ces ombres funèbres au fond desquelles l'œil effrayé n'aperçoit que des précipices... (*La Cité du mal*, Prologue.)

# DICTIONNAIRE

# DE PHILOSOPHIE.

—

## PSYCHOLOGIE ET LOGIQUE.

—

## A

ABAILARD, est-il conceptualiste. *Voy.* CONCEPTUALISME.

ACTIVITE. — L'idée d'activité est, avant tout, celle d'une force qui se développe par elle-même et indépendamment de toute impulsion étrangère. Jamais l'homme ne se considère comme actif que lorsqu'il attribue à ses mouvements, soit internes, soit externes, un caractère de spontanéité réelle. Nous pouvons agir et nous agissons même toujours à l'occasion de quelque sentiment qui nous affecte, ou de quelque idée qui nous éclaire; mais nous ne croyons à notre activité qu'autant que nous plaçons en nous-mêmes, et non dans les sentiments ou dans des idées qui nous viennent du dehors, le principe réel de nos pensées et de nos mouvements. Pour qu'un être soif actif, il ne suffit donc pas que la cause de ses modifications soit en lui; il faut de plus que cette cause tire d'elle-même la puissance d'action qu'elle manifeste. Ainsi, quoique le principe, qui détermine le mouvement des aiguilles, soit dans la montre même, pourtant la montre n'est pas un être actif, parce qu'il n'y a pas une seule de ses parties constituantes qui soit douée d'une énergie spontanée, et que le ressort qui produit le mouvement n'agit qu'en raison de la force extérieure qui le comprime.

L'activité n'est pas simplement une puissance d'agir par soi-même; elle est de plus la puissance de faire quelque chose : sa vertu est essentiellement *causatrice;* elle ne peut se produire elle-même, sans produire un effet quelconque, ne fût-ce que sa propre manifestation. Les cartésiens ont prétendu que les êtres finis et créés sont dépourvus de toute vertu réelle et efficace, et néanmoins ils accordent à l'âme humaine une certaine spontanéité de pensée sans laquelle le libre arbitre serait impossible. Comment n'ont-ils pas vu que la volonté, en se manifestant d'elle-même, est une cause vraiment efficiente. Enlevez, si vous le voulez, à la volonté le pouvoir locomoteur que le vulgaire lui attribue; concentrez-la tout entière dans l'esprit; pour lui laisser l'existence, il vous faut au moins en faire un jugement, c'est-à-dire une action qui unit ou sépare deux idées. Dans cette union ou dans cette séparation de deux idées, n'y a-t-il pas un fait réel dont la production nous appartient? Ne dites pas que les idées nous sont présentées par Dieu même, et que pour nous tout se borne à l'assentiment que nous leur donnons ou que nous leur refusons. L'assentiment lui-même est un acte que nous produisons et par conséquent un effet de notre puissance. La discussion ne saurait être poussée plus loin : car, si vous nous ôtiez même l'assentiment, il ne nous resterait plus rien, et nous ne serions plus que des machines entre les mains du seul Etre puissant que le cartésianisme reconnaisse. En vain, dans la partie morale de votre doctrine, vous vous efforcez de montrer « que notre puissance n'est que négative, puisqu'elle ne fait rien de plus qu'arrêter le mouvement par lequel Dieu nous attire à lui. « Même en la réduisant à ces limites, elle ne laisserait pas d'être positive. Car il ne faut pas moins de vertu positive pour arrêter un effet produit par une cause étrangère, qu'il n'en a fallu à cette cause pour le produire. L'activité est donc toujours essentiellement

*productive*, en même temps que spontanée. Agir, pour Dieu c'est créer ; et si les êtres finis ne possèdent pas une puissance vraiment créatrice, il est certain du moins qu'ils ne peuvent agir sans produire soit en eux-mêmes, soit au dehors quelque modification nouvelle.

Nous venons d'indiquer deux fonctions dans l'exercice de l'activité, l'une par laquelle l'être actif se modifie lui-même, l'autre par laquelle il modifie des substances étrangères. La première de ces deux fonctions ou puissances appartient évidemment à notre âme; nous croyons invinciblement à la spontanéité d'une moitié des phénomènes qui s'accomplissent en nous; et nous n'hésitons pas à regarder le moi comme la cause réelle, efficiente de ces phénomènes, Quant à la seconde des deux fonctions de l'activité, la plupart des philosophes ne l'admettent aujourd'hui qu'hypothétiquement, et comme un moyen plus naturel et plus commode d'expliquer les phénomènes. Le mode d'action réciproque que les deux substances exercent l'une sur l'autre est généralement regardé comme un mystère impénétrable; et sous le point de vue scientifique, il y a bien peu de philosophes qui oseraient positivement affirmer que notre âme influe réellement et comme cause efficiente sur les organes auxquels elle est unie, et par leur intermédiaire sur les corps qui nous environnent. Le vulgaire ne partage pas, sur ce sujet, les doutes des philosophes : l'action réciproque du corps sur l'âme, et de l'âme sur le corps, est à ses yeux un fait de sens commun ou d'expérience, et il serait, je pense, beaucoup plus facile de lui faire croire qu'il n'existe en nous qu'une seule substance, que de lui persuader que l'homme est un composé de deux substances contraires, et qui, en raison de leur opposition même, ne peuvent réellement influer l'une sur l'autre. Il faut avouer, au reste, que toutes les raisons par lesquelles certains philosophes ont essayé de prouver qu'il ne peut y avoir d'action réelle ni de la matière sur l'esprit, ni de l'esprit sur la matière, sont peu propres à convaincre les hommes qui ne se laissent guider dans leurs jugements que par le bon sens. Il est inutile de parler du *médiateur plastique*, parcelle détachée de *l'âme universelle* de Platon et dont l'existence se rattache à une théorie qui ne vit plus que dans l'histoire. Ne nous occupons que de l'hypothèse *des causes occasionnelles*, imaginée par les cartésiens, et de l'*harmonie préétablie* rêvée par Leibnitz. Selon les premiers, il n'y a pas, il ne peut même y avoir d'action réelle de l'âme sur le corps, puisque Dieu, seul être créateur, est aussi la seule puissance qui agisse efficacement dans l'univers. La pensée que l'on nomme *volition* n'est donc que l'occasion des mouvements qui lui correspondent dans l'organisation, et Dieu seul en est la vraie cause efficiente. — Suivant Leibnitz, le Dieu de Descartes joue le rôle d'un horloger maladroit, qui, n'ayant pu ajuster avec assez de précision les rouages de ses horloges, serait obligé lui-même d'en faire tourner les aiguilles. L'âme, il est vrai, ne peut mouvoir le corps, et le corps de son côté ne peut pas affecter l'âme; mais chacune de ces substances possède en soi le principe de ses changements; en vertu de ce principe, elles développent toutes deux une suite de modifications qui se correspondent, et dont Dieu avait de toute éternité prévu et réglé l'harmonie.

Il y a, si j'ose le dire, dans ces hypothèses trop de travail et trop de recherche. Au premier aspect, on y distingue l'œuvre de l'imagination humaine. Leur construction est savante et hardie; mais elle manque de fondements, et les principes qui leur servent de base, ont le double défaut de n'être ni prouvés ni vraisemblables. Nous avons déjà montré qu'il est impossible d'attribuer l'activité à un être, sans lui accorder la puissance de produire quelques effets soit en lui-même, soit au dehors. Dieu n'est donc pas la seule cause efficiente qui agisse dans le monde. On se fonde aussi sur la nature de l'âme pour nier la réalité de son action sur le corps; mais le vulgaire ne voit là qu'une exagération de spiritualisme; il pense avec raison qu'une sage Providence ne s'amuse pas à combiner en un tout naturel des êtres incompatibles, et que, si l'esprit est distinct de la matière, il doit au moins exister entre eux de secrètes affinités que les savants n'ont pas le droit de nier, parce qu'ils sont incapables de les saisir. Ici d'ailleurs Leibnitz peut servir à réfuter Descartes. Car, bien loin de considérer les deux substances, dont l'homme est composé, comme des êtres incompatibles et violemment unis, il prétend que l'âme humaine n'est point faite pour vivre dans un état d'indépendance et d'isolement, et qu'elle ne quitte une organisation usée que pour entrer dans une organisation nouvelle. Si nous examinons maintenant le principe que Leibnitz substitue à ceux des cartésiens, nous ne le trouverons pas plus solidement établi. « Toute substance, dit-il, possède en soi la raison de ses changements. » Mais ce principe ne peut être appliqué au problème de l'union des deux substances dans l'homme, sans qu'on lui donne la valeur d'une vérité nécessaire et absolue. Or Leibnitz ne saurait donner cette portée à son principe, sans tomber en contradiction avec lui-même. Leibnitz est chrétien, il croit que les substances ou *monades* finies ne sont pas simplement des parcelles de la substance divine, mais des êtres créés et distincts de leur Créateur. Or, si les monades ont été créées, elles demeurent nécessairement soumises à l'action de la cause créatrice. Il n'est donc pas absolument impossible qu'elles subissent une influence étrangère. Si maintenant Dieu possède le pouvoir de modifier toutes les monades finies, comment Leibnitz parviendra-t-il à prouver qu'il n'a communiqué à aucune d'entre elles une partie de sa puissance? Pour établir que toute substance est indépendante, et qu'aucun changement ne

peut lui venir du dehors, l'ontologie n'offre donc plus aucune ressource; et la question, descendant du domaine de la métaphysique dans celui des faits, doit être résolue au moyen de l'expérience. Or, si l'on s'en tient à l'expérience, n'est-il pas évident que l'indépendance des monades entre elles sera universellement regardée comme une hypothèse sans vraisemblance? Ainsi les opinions des philosophes qui ont nié l'action réciproque des deux substances l'une sur l'autre sont réellement dans leurs principes moins que des hypothèses; il est permis de les regarder comme des erreurs. Si la croyance du vulgaire est dépourvue de preuves scientifiques, les savants du moins ont échoué dans toutes les attaques qu'ils ont dirigées contre elle. Cette croyance a donc pour elle l'impuissance même de ses contradicteurs; et l'énergie du penchant qui l'a créée et qui la maintient dans tous les esprits, permet de la ranger parmi les faits de sens commun.

Les corps sont entièrement dépourvus de la faculté de se modifier eux-mêmes. La loi d'inertie est le fondement sur lequel reposent les sciences mécaniques. Si un corps existait seul dans le monde, et qu'on le supposât déterminé au mouvement par une cause quelconque, il est certain qu'il conserverait toujours le même mouvement, sans pouvoir par lui-même ni l'accélérer, ni le retarder. Si, au contraire, on le supposait en repos, le mouvement ne pourrait lui venir que de l'action d'une cause étrangère. Dans cet état d'isolement, le corps que nous imaginons subirait peut-être encore des changements dans la combinaison de ses parties; mais tous ces changements seraient l'effet d'attractions ou de répulsions moléculaires: ce qui suppose une certaine action des parties les unes sur les autres, mais, en même temps, l'impuissance absolue de chaque molécule ou de chaque atome à se modifier lui-même. « Si les corps ne peuvent agir sur eux-mêmes, vous ne leur contesterez pas au moins, me dira-t-on, le pouvoir d'agir les uns sur les autres; cette idée est impliquée dans les attractions ou répulsions moléculaires dont vous venez de reconnaître l'existence; elle l'est encore plus clairement dans les mouvements de translation que le choc et l'attraction produisent. » Ecartons d'abord du débat les mouvements qui naissent de l'impulsion. L'impulsion n'est pas une cause première: quand un corps en pousse un autre, il ne crée pas le mouvement, il le transmet; il a reçu l'action qu'il exerce; il ne la tire pas de son propre fonds. Restent l'attraction et la répulsion. Mais, en physique, ces dénominations sont déduites de la nature des phénomènes, et non de la nature des causes qu'elles désignent. Quand le mouvement rapproche ou éloigne deux corps l'un de l'autre suivant des lois constantes, on dit que ces corps s'attirent ou se repoussent. La physique n'a pas la prétention d'exprimer par ces mots la vraie nature des forces qui agissent dans le monde. Son rôle est plus modeste et plus sûr: elle se borne à classer des effets selon leurs caractères et leurs rapports. Il y a sans contredit, dans les corps des forces ou des causes dont l'action est continue et régulière; mais ne demandez pas au physicien quelle en est la nature. Il n'en sait rien et ne cherche pas à le découvrir. Le métaphysicien lui-même ne satisferait que fort imparfaitement votre curiosité: sur ce mystérieux sujet, il ne sait encore guère que soulever péniblement des questions dont le poids accable sa faiblesse. Toutefois, quand on se demande si la puissance d'agir est une force propre à la matière ou si elle ne serait pas plutôt une force agissant, il est vrai, dans la matière, mais inhérente à une substance spirituelle, il semble que le raisonnement peut jeter quelques lumières sur cette question générale. En effet, la seconde des deux fonctions de l'activité paraît supposer la première; et l'on ne conçoit pas qu'un être qui ne peut rien sur soi, puisse quelque chose sur d'autres êtres. Par conséquent, puisque chaque corps est incapable de se modifier lui-même, on ne saurait admettre qu'aucune portion de matière puisse réellement, et par elle seule, exercer hors de soi la moindre influence; en un mot, pour ranger une substance parmi les êtres actifs, il faudrait avant tout la reconnaître capable de se modifier elle-même. Les corps étant absolument dépourvus de cette propriété doivent donc être considérés comme des substances essentiellement inertes; et ainsi l'activité est un attribut qui n'appartient qu'à des êtres immatériels.

L'activité, prise en soi, est une force indéterminée qui implique toujours la possibilité de deux effets contraires; mais ces deux effets, possibles en même temps, ne peuvent être simultanément réalisés. Lors donc que l'activité se détermine à la réalisation d'un effet quelconque, comme le contraire de cet effet était également possible avant la détermination, il y a dans la détermination même quelque chose que l'idée générale d'activité n'explique pas; et toute détermination réelle suppose comme condition nécessaire une raison, un motif ou mobile qui n'est point impliqué dans l'idée de la puissance active. L'expérience vient ici à l'appui du raisonnement. C'est toujours à l'occasion de quelque sentiment ou de quelque connaissance que notre activité se développe: même dans les actes que l'on nomme indifférents, au défaut d'idées claires, nous sommes déterminés par quelque sentiment secret de malaise, par quelque besoin ou désir, qui, en raison de son obscurité et de sa faiblesse, ne laisse de trace ni dans l'intelligence, ni dans la mémoire. Mais, si toute action humaine suppose comme mobile ou comme motif la présence d'un sentiment ou d'une idée dans notre âme, il ne faut pas s'imaginer que les mobiles ou motifs soient doués d'une force réelle et impulsive, et qu'ils exercent sur l'activité la même influence que des poids

sur le plateau d'une balance. Ils ne sont pour elle que des occasions ou des conditions d'exercice. Si l'activité est indéterminée, elle n'est pas indifférente. Il y a en elle des tendances naturelles qu'elle suit spontanément, dès que le sentiment ou la connaissance vient leur donner un but déterminé. Quand, par exemple, l'intelligence nous montre le plaisir attaché à la possession d'un objet, les efforts que nous faisons pour nous approprier cet objet ne sont pas l'effet d'une cause externe ou d'une attraction subie par notre âme : ils résultent d'une tendance inhérente à l'activité, que sa nature seule porte à la réalisation du plaisir. Les motifs n'ont d'autre effet que d'éclairer l'activité sur les tendances qui lui sont propres, mais qu'elle ne pourrait ni connaître, ni suivre sans les inspirations du sentiment, sans les lumières de l'intelligence. C'est dans la manifestation de ces mêmes tendances que réside le principe de nos déterminations : par conséquent, la vraie raison du développement de l'activité étant attachée à l'activité même, ce développement est toujours spontané.

Mais, quoique l'activité s'exerce toujours spontanément, on peut pourtant distinguer en elle deux modes d'exercice qui sont très-différents et qui paraissent même opposés. 1° Souvent nous agissons sous l'influence d'un sentiment obscur; nous obéissons à un mobile secret qui nous excite sans nous éclairer; nous n'avons aucune connaissance distincte de l'action, de son but, de ses conséquences : alors l'activité conserve le nom, devenu spécial, d'*activité spontanée*, parce qu'il semble qu'elle se développe par elle seule et sans motifs. 2° Souvent aussi nous concevons nettement l'action que nous allons accomplir : nous sentons distinctement en nous des motifs qui nous y portent, et d'autres motifs qui nous en détournent; nous nous sommes rendu compte du but auquel il fallait tendre, et des moyens qu'il convenait d'employer pour l'atteindre : nous agissons, en un mot, avec réflexion : alors l'activité prend le nom de la faculté qui en règle l'exercice; elle s'appelle *activité réfléchie*.

Parmi les actes spontanés sont compris, 1° les actes *instinctifs*, c'est-à-dire ceux qui sont indépendants de l'expérience et privés de réflexion; par exemple, l'action de montrer un objet dont on a besoin; 2° ceux qu'une fréquente répétition nous a rendus capables d'exécuter sans le secours actuel de la réflexion, mais qui ont réclamé, dans l'origine, l'intervention de l'expérience et le travail de l'étude, comme l'exécution d'un morceau de musique appris par cœur, et l'acte de la lecture dans un homme qui a reçu de l'éducation. Ces derniers actes se nomment *habituels*. — Les actes réfléchis sont tous volontaires, puisqu'ils impliquent la connaissance d'un but et des moyens propres à l'atteindre. Ils admettent pourtant deux degrés distincts, selon que la réflexion sert à déterminer à la fois le but et les moyens, ou qu'elle s'applique exclusivement au choix des moyens, sans être encore capable de déterminer le meilleur but à suivre. Ainsi l'enfant, dont le discernement est encore faible, ne peut tirer de son expérience et de ses idées morales encore confuses que des motifs sans consistance et sans énergie; il n'est donc pas encore maître de lui-même; il n'est pas encore capable de suspendre ses déterminations pour délibérer froidement en présence des désirs qui le poussent à l'action. La perspective d'un plaisir suffit pour l'entraîner; et le choix du but est toujours pour lui une affaire de sentiment. Mais, quand le sentiment lui a imposé le but auquel il doit tendre, il peut réfléchir et il réfléchit souvent sur le choix des moyens qui offrent le plus de chances de succès. Les actes de l'enfant sont donc à la fois spontanés dans leur but, réfléchis et volontaires dans le choix des moyens. Plus tard, éclairé par de nombreux mécomptes, disposant d'idées morales plus claires et plus arrêtées, l'enfant, devenu homme, sera en état de suspendre ses décisions, même en présence des passions; toujours forcé d'entendre la voix de ses ennemis intérieurs, il pourra du moins leur opposer des motifs d'intérêt ou de devoir; il sera capable de délibérer; il sera libre.

On voit par les explications qui précèdent que, dans notre opinion, la réflexion est le principe de la liberté. Tant que l'homme ne réfléchit pas, il n'est encore soumis qu'à un seul mobile, à l'attrait du plaisir. Dans un tel état, c'est toujours le sentiment le plus énergique qui entraîne la détermination de l'activité. Car, puisque l'activité tend naturellement au plaisir, il est évident que, n'ayant pour se retenir aucun motif d'un autre ordre, elle se portera nécessairement, quoique toujours spontanément, vers l'objet le plus agréable. Il n'y a point de choix possible entre des motifs de même nature : pour devenir libre dans ses déterminations, il faut pouvoir opposer l'utilité ou le bien moral au plaisir. Or l'idée d'utilité, supposant un calcul d'avenir, naît évidemment de la réflexion. Quant au sentiment du bien, il est, je l'avoue, naturel au cœur de l'homme, et se manifeste dès l'enfance; mais dans la première période de la vie, il est encore vague et indécis, et n'a d'influence que sur les actions dans lesquelles l'amour de soi n'est pas compromis. L'enfant sent avec vivacité le juste ou l'injuste dans les actions d'autrui : mais, comme la plus légère passion suffit pour effacer de son esprit des idées morales encore vagues et superficielles, dès que sa sensibilité est émue par l'idée du plaisir, sa conscience obscurcie et troublée cesse de discerner le bien, et ne peut plus lui imposer distinctement aucun devoir. Ainsi dans l'enfant l'amour du bien n'est jamais opposé à l'amour de soi : chacun de ces deux motifs vient alternativement influer sur son activité; et, comme chacun d'eux agit toujours isolément et sans contre-poids, sa présence est toujours suivie d'une détermination nécessaire.

L'opinion que nous venons d'exposer sur la liberté, avait été jusqu'ici admise par tous les philosophes; elle a servi et sert encore de base à toutes les législations humaines, qui n'attachent l'imputabilité qu'aux actions qui ont été ou qui pouvaient être l'objet d'une délibération. Ces principes simples, et dont l'évidence avait jusque-là frappé tous les esprits, ont pourtant de nos jours rencontré des contradicteurs. M. Cousin leur a substitué une doctrine étrange, et dont on a trop longtemps négligé de combattre l'influence. Selon lui, « les actes spontanés et volontaires sont également libres : la liberté n'est autre chose que l'activité même, qui constitue le moi; et elle comprend sous elle, comme ses formes, la spontanéité et la volonté. » Voyons comment M. Cousin expose cette théorie et sur quels fondements il essaye de l'appuyer. « De tous les phénomènes actifs, le plus saillant, dit-il, est celui de la volonté. C'est un fait qu'au milieu des mouvements que les agents extérieurs déterminent en nous, malgré nous, nous avons le pouvoir de prendre l'initiative d'un mouvement différent, d'abord de le concevoir, puis de délibérer si nous l'exécuterons, enfin de nous résoudre et de passer à l'exécution, de la commencer, de la poursuivre ou de la suspendre, de l'accomplir ou de l'arrêter, et toujours de la maîtriser. Le fait est certain, et ce qui n'est pas moins certain, c'est que le mouvement exécuté à ces conditions prend à nos yeux un nouveau caractère : nous nous l'imputons, nous le rapportons comme effet à nous, qui alors nous en considérons comme la cause. Là est pour nous l'origine de la notion de cause, non d'une cause abstraite, mais d'une cause personnelle, de nous-mêmes. Le caractère propre du moi est la causalité ou la volonté, puisque nous ne nous rapportons et ne nous imputons que ce que nous causons, et que nous ne causons que ce que nous voulons : *vouloir*, *causer*, *être* pour nous, toutes expressions synonymes du même fait, qui contient à la fois la *volonté*, la *causalité* et le *moi*. » Arrêtons-nous un moment dans nos citations. L'auteur nous offre, dès ces premières lignes, quelques distinctions à faire, quelques erreurs à relever. Après avoir fort bien décrit le phénomène de la volonté, il ajoute que nous nous imputons tout mouvement volontaire, et que nous le rapportons à nous, qui alors nous en considérons comme la cause : et jusque-là il ne s'éloigne pas encore de la vérité : mais tout ce qui suit est, selon moi, ou équivoque ou faux. L'auteur place l'origine de la notion de cause dans le fait de la volonté : pour qu'une telle assertion fût vraie, il faudrait supposer que le mot, *volonté*, est devenu, dans cette phrase, synonyme de celui d'activité. Mais en ce cas, le sens du mot, volonté, serait arbitrairement étendu au delà des limites qui lui sont assignées dans le reste du passage, puisqu'en disant que « le phénomène de la volonté est le plus saillant des phénomènes actifs, » et qu'il implique le pouvoir de se résoudre après délibération, on suppose évidemment des phénomènes qui sont actifs, sans être volontaires. La volonté demeure-t-elle au contraire, dans l'opinion de l'auteur, synonyme d'*activité réfléchie*; alors son assertion est fausse. Il est impossible, en effet, que nous n'ayons pas conçu l'idée de cause, avant d'avoir exercé la volonté. Agir de quelque manière que ce soit, c'est produire. L'homme se sent donc cause dans les actes spontanés, aussi bien que dans les actes volontaires; et par conséquent, *vouloir* et *causer* ne sont nullement deux expressions synonymes. L'homme est trop ignorant, pour vouloir toujours ce qu'il cause. Quand les enfants cherchent à s'excuser d'une faute, ils savent bien faire cette distinction, qui échappe à un philosophe préoccupé de généralités systématiques : ils opposent à vos reproches la formule commune : « Je ne l'ai pas fait exprès : » ce qui signifie : je l'ai fait sans le vouloir; je suis cause, mais je n'avais pas l'intention de l'être : je suis cause, et pourtant vous ne devez pas m'imputer cette action.

Après deux pages de réflexions générales et qui ne se rapportent pas à la question particulière dont nous nous occupons, M. Cousin détermine les caractères de la volonté, et démontre que la volition n'est pas une opération primitive. « Le phénomène de la volonté présente, dit-il, les moments suivants : 1° prédéterminer un acte à faire, 2° délibérer; 3° se résoudre. Si l'on y prend garde, c'est la raison qui constitue le premier tout entier et même le second; car c'est elle aussi qui délibère; mais ce n'est pas elle qui résout et se détermine. » En vérité, Monsieur, j'ai beau donner toute mon attention à vos paroles, je ne puis apercevoir la justesse de ces distinctions. Il me semble que, dans vos trois *moments*, vous faites à la raison, telle que vous la concevez, une part beaucoup trop large. Prédéterminer un acte à faire, c'est, l'idée d'un acte étant conçue dans l'esprit, se résoudre à examiner s'il doit être fait. Or la raison nous donne l'idée de l'acte et nous fait concevoir l'utilité de l'examen : ce n'est pas elle qui décide que l'examen aura lieu. Ce que je dis de la prédétermination de l'acte à faire s'applique à la délibération. Délibérer, c'est comparer des idées. La raison me donne les idées; ce n'est pas elle qui les compare; c'est moi : il n'y a rien de plus personnel, et par conséquent de plus étranger à ce que vous nommez raison, qu'un acte de délibération. Il est vrai que la raison, dont vous parlez ici, n'est plus un hôte étranger dans l'homme : « elle se mêle à la volonté sous une forme réfléchie : concevoir un but, et délibérer emportent l'idée de réflexion. » Mais est-il permis, je le demande, de prêter à la raison une forme réfléchie, quand on en a fait une faculté absolue, impersonnelle et même dépourvue de subjectivité? Selon votre doctrine, l'homme n'est-il pas entièrement passif dans l'acte de raison? Comment la raison ainsi conçue peut-elle se transfor-

mer en un acte personnel? Il est évident que, dans ce passage, la raison cesse d'être la perception nécessaire du vrai, et qu'elle usurpe la place qui appartient à la volonté. Car prédéterminer, délibérer sont des actes tout aussi volontaires, que se résoudre, puisqu'ils emportent, selon vous-même, l'idée de réflexion, et que la réflexion est un acte de volonté intérieure.

Toutefois, si, dans votre description « des *moments* que présente le phénomène de la volonté, » vous avez tort de ne lui réserver que le troisième, on ne peut nier du moins que « la réflexion ne soit, comme vous le dites, une condition de tout acte volontaire, » ou plutôt que la volition ne soit une opération réfléchie. C'est encore avec raison que vous ajoutez : « Vouloir, c'est, sachant qu'on peut se résoudre et agir, délibérer si on se résoudra, si on agira de telle ou telle manière, et choisir en faveur de l'un ou de l'autre. Le résultat de ce choix est la volition ; mais pour se résoudre et agir ainsi, il fallait savoir qu'on pouvait se résoudre et agir; il fallait antérieurement s'être résolu, avoir agi autrement, sans délibération ni prédétermination, c'est-à-dire, sans réflexion. L'opération antérieure à la réflexion est la *spontanéité*. C'est un fait que, même aujourd'hui, nous agissons souvent sans avoir délibéré, et que l'aperception rationnelle nous découvrant spontanément l'acte à faire, l'activité personnelle entre aussi spontanément en exercice, et se résout d'abord, non par une impulsion étrangère, mais par une sorte d'inspiration immédiate, supérieure à la réflexion et souvent meilleure qu'elle. — Cherchons bien, et nous ne trouverons pas d'autres modes d'action ; la réflexion et la spontanéité comprennent toutes les formes de l'activité. »

*Cherchons bien!* Ne dirait-on pas qu'ici vous ne puisez les faits que dans votre conscience; que vous les décrivez en détail l'un après l'autre, et que par une observation scrupuleuse vous vous êtes assuré enfin qu'il ne reste plus rien à découvrir. A quoi bon ce charlatanisme de paroles, qui ne peut tromper que d'aveugles disciples? Vous ne décrivez pas; vous raisonnez : ce n'est pas par le moyen de l'observation que vous constatez l'existence de l'activité spontanée; vous la déduisez de l'activité volontaire, dont elle est une condition préalable. Il n'est pas nécessaire de se livrer à de minutieuses recherches, pour découvrir qu'il ne peut y avoir une troisième forme de l'activité. Dans la sphère de généralité, où vous avez l'habitude de vous renfermer, les divisions peuvent être vagues; il est difficile qu'elles soient incomplètes. On ne risque pas de s'égarer en retournant des pensées telles que celles-ci : « Avant d'agir volontairement, il faut avoir agi sans délibérer, ou spontanément : les actes réfléchis sont *profondément* déterminés et distincts; les actes spontanés sont indéterminés et obscurs : les uns peuvent se répéter à volonté; les autres, ayant pour caractère propre de n'être pas volontaires, ne peuvent être répétés à volonté; ou s'ils deviennent réfléchis, ils sont détruits comme faits spontanés. » Toutes ces distinctions peuvent se réduire à ce peu de mots : il y a deux espèces d'activité : l'une qui suppose la réflexion; l'autre qui l'exclut. Franchement, Monsieur, n'est-il pas un peu ridicule de nous dire, après cette profonde découverte : « Cherchons bien et nous ne trouverons pas d'autres modes d'action! »

Ce que vous avez dit jusqu'ici de la spontanéité n'est encore que superficiel et vague : ce qui suit est à la fois vague et faux. « Il ne peut y avoir rien de plus dans le réflexif que dans le spontané : tout ce que nous avons dit de l'un s'applique à l'autre ; et, quoique la spontanéité ne soit accompagnée ni de prédétermination ni de délibération, elle n'est pas moins, comme la volonté, une puissance réelle d'action, *et par conséquent elle n'est pas moins personnelle.* » Cette dernière conclusion est vraiment étrange. Quoi! il suffit que la spontanéité soit une puissance réelle d'action, pour qu'elle devienne personnelle, comme la volonté! A ce compte, il y a de la personnalité dans les actes des animaux; car on ne peut douter qu'ils possèdent une puissance réelle d'action, et que cette puissance ne se développe souvent sans contrainte. Quand un animal a faim, et qu'il est libre, c'est spontanément qu'il se dirige vers la prairie, où la veille il a satisfait son appétit : il n'y a pas d'autre cause réelle de son mouvement que son activité propre. L'animal est, je le sais, soumis à l'influence d'un mobile, auquel il ne pourrait pas résister : mais ce mobile n'implique en soi aucune force réellement impulsive; il n'est pas la cause efficiente de l'action. En prenant vos principes dans leur sens rigoureux, il faut donc reconnaître un caractère de personnalité dans les bêtes, ou les dépouiller de toute activité réelle, et en faire, à l'exemple de Descartes, des automates insensibles, dont les mouvements, déterminés par des ressorts habilement dissimulés, n'offrent qu'une trompeuse image de spontanéité. Laissons là, si vous le voulez, cette conséquence, que sans doute vous n'aviez pas prévue; renfermons-nous dans l'étude des faits humains, et voyons si, dans ces limites, vos principes soutiennent mieux l'examen. Eh bien! nous avons déjà fait voir que l'homme est souvent cause sans le vouloir, et qu'alors ses actes, quoique produits par sa puissance réelle d'action, ne lui sont pas réellement imputables. L'imputabilité en effet ne suppose pas simplement l'intervention de notre activité; elle suppose encore que nous connaissions la portée de l'acte, et que nous pouvions nous déterminer pour l'action contraire. Est-il nécessaire maintenant de prouver qu'il n'y a de vraiment personnelles que les actions imputables? Quand nous agissons sous l'influence de l'instinct, nous tendons spontanément, et pourtant nécessairement au plaisir. L'acte est alors considéré comme impersonnel, par cela seul qu'il est nécessaire; et, quoiqu'il

soit impersonnel, il n'en demeure pas moins le résultat de la puissance réelle dont notre âme est douée.

« C'est, dites-vous, un fait certain qu'il ne peut y avoir dans le réflexif rien de plus que dans le spontané, et qu'ainsi la spontanéité contient tout ce que contient la volonté. » Ce principe général sur le *réflexif* et sur le *spontané* est bien vague; vous en avez déjà abusé, en décrivant les phénomènes intellectuels. Car, s'il est vrai que la réflexion ne puisse rien ajouter à la connaissance universelle, qui résulte de l'exercice spontané de la raison, il est évident qu'elle peut nous fournir de nouvelles connaissances particulières, en étendant le cercle de nos facultés perceptives : en un mot, c'est la forme seule des connaissances qui nous est donnée dans le premier acte spontané de la pensée; leur matière est considérablement augmentée par l'usage réfléchi de nos capacités intellectuelles. Ainsi votre principe n'est vrai qu'à demi, même dans son application aux faits de l'intelligence. Il devient tout à fait insoutenable, quand on essaye de l'étendre aux phénomènes de l'activité; je dis aux phénomènes de l'activité : car, selon votre théorie, la volonté et la spontanéité ne sont que des formes de notre puissance d'agir, ou deux modes d'action. Plus loin, vous faites vous-même remarquer à vos lecteurs, « que l'activité spontanée et volontaire ne représente que le déterminé de l'activité. » Déjà dans la page précédente, en parlant de la spontanéité et de la volonté, vous leur avez donné le nom de *phénomènes*. Or, si la spontanéité et la volonté sont des phénomènes déterminés, il est impossible de les séparer de ce qui les détermine. A quoi tient donc la diversité de ces deux déterminations? évidemment à la diversité des mobiles ou motifs à l'occasion desquels l'activité s'exerce. Vous évitez trop, Monsieur, de vous engager dans cette question des mobiles ou motifs de nos actions; je suis forcé d'appeler sur elle votre attention. Car ce sont les mobiles ou motifs qui seuls servent de fondement à nos distinctions sur l'activité. La spontanéité est la puissance d'agir déterminée par le sentiment; la volonté, c'est la même puissance d'agir se déterminant à l'occasion des connaissances, plus ou moins claires, que la réflexion a développées dans la conscience. Cela posé, pour qu'il n'y ait rien de plus dans la volonté que dans la spontanéité, il ne suffit plus qu'elles soient identiques dans leur rapport avec cette *activité substantielle* que vous nommez *liberté d'indétermination*, il faut encore qu'elles soient identiques par rapport aux mobiles ou motifs qui les déterminent. Or il est absolument impossible d'établir entre elles ce dernier genre d'identité.

Déclamez donc, tant que vous le voudrez, Monsieur, sur cette liberté d'indétermination, « idéal auquel le moi doit tendre sans cesse, sans y arriver jamais, » vous ne réussirez pas à prouver par là qu'il y ait de la liberté dans toutes nos déterminations actives. On peut vous accorder que l'activité, prise en soi, implique une sorte de liberté, puisque, en raison de son indépendance naturelle, elle suppose la possibilité de deux effets contraires. Mais, prenez y garde, en parlant d'une liberté de cette espèce, vous sortez du domaine de la réalité. Si, dans l'ordre métaphysique, on a droit de considérer l'activité comme contenant deux possibilités contraires, en fait, rien n'est possible à l'activité prise en soi, puisque tout développement réel de puissance est soumis à quelque condition. Otez à notre âme ses idées et ses sentiments, elle demeurera éternellement inactive. Maintenant, Monsieur, je vous le demande, puisque la réalisation d'un acte quelconque est essentiellement impossible dans un être actif, dépourvu de sentiments et d'idées, n'est-il pas évident qu'en présence d'une seule idée ou d'un seul sentiment il n'y a pour notre puissance d'agir qu'une seule détermination qui soit actuellement possible? Ainsi, lors même que l'activité prise en soi serait métaphysiquement libre, on ne serait nullement en droit de conclure de là qu'elle soit toujours libre dans son exercice. En fait, elle peut cesser et elle cesse souvent d'être libre, sans perdre pour cela le caractère absolu de spontanéité qui la caractérise.

Vous n'avez cité en faveur de votre théorie qu'un très-petit nombre de faits et d'exemples : ils ne sont pas plus heureusement choisis que vos raisonnements métaphysiques. Vous rappelez d'abord « le *qu'il mourût* du vieil Horace, et le *à moi, Auvergne*, du brave d'Assas, nobles élans que l'héroïsme n'a empruntés ni au raisonnement, ni à la réflexion, et qui pourtant ne sont ni aveugles, ni dépourvus de moralité. » Vous ajoutez, dans un autre passage, que « votre théorie est la seule qui s'accorde avec les faits que la conscience du genre humain proclame libres, » et qu'il n'en est pas de même de la théorie qui concentre la liberté dans la volonté. Celle-ci ne devrait admettre, selon vous, « d'autre liberté que la liberté réfléchie, précédée d'une prédétermination, accompagnée d'une délibération, et marquée de caractères qui réduiraient singulièrement le nombre des actes libres, et enlèveraient toute liberté à tout ce qui n'est pas réfléchi, à l'enthousiasme du poëte et de l'artiste dans le moment de la création, à l'ignorance qui réfléchit peu et n'agit guère que spontanément, c'est-à-dire aux trois quarts de l'espèce humaine. »

Pour embrasser dans votre théorie tous les faits que le genre humain proclame libres, vous avez pris, Monsieur, un moyen sûr, mais en vérité trop facile : c'est d'écarter toute distinction réelle et de comprendre parmi les actes libres une multitude de phénomènes que tout le monde avait jusqu'à présent regardés comme nécessaires. Par là, vous échappez sans doute à l'erreur, que vous reprochez un peu légèrement à vos adversaires; mais ce n'est que pour vous

jeter dans des exagérations évidentes, et surtout plus dangereuses que toutes les restrictions que l'on pourrait faire dans le domaine de la liberté. En concentrant la liberté dans la volonté, c'est-à-dire dans les actes où elle se manifeste le plus clairement, on mettrait du moins son existence à l'abri de toute contestation. Quant, au contraire, à votre exemple, on accorde aux ignorants et aux savants, aux hommes et aux enfants, la même dose de liberté, on compromet par une exagération ridicule un dogme précieux. Votre théorie serait une bonne fortune pour les fatalistes. Que ne donneraient-ils pas, pour que tous les philosophes voulussent bien reconnaître avec vous, qu'il y a autant de liberté dans l'enfant que dans l'homme fait, dans l'ignorant que dans le savant ! Il leur serait facile de conclure de ces principes, que l'homme n'est pas plus libre que l'enfant, et que l'enfant ne l'est pas plus que l'animal. Là se termineraient les débats entre eux et vous; et ils vous laisseraient volontiers en possession de votre stérile et vide liberté d'indétermination.

Est-il vrai, maintenant, que la théorie qui concentre la liberté dans la volonté soit aussi étroite que vous le supposez, et qu'elle soumette à la nécessité les trois quarts de l'espèce humaine ? J'avoue que l'ignorant ne réfléchit guère, et qu'ainsi sa liberté est restreinte. Mais enfin il réfléchit quelquefois, et ses actes de réflexion sont des actes libres, d'où naissent des habitudes qui le dispensent ensuite de la nécessité d'examiner, de peser le pour et le contre, en un mot, de délibérer. Dans l'ignorant, la plupart des actes spontanés sont des résultats de l'habitude; et quand ils ne sont pas imputables en eux-mêmes, ils le sont du moins en raison de leur origine première, puisque la formation des habitudes qui les déterminent dépend presque toujours de la volonté. Prétendre que la liberté de détermination a son principe dans la puissance de réfléchir, ce n'est donc pas dire, comme vous le supposez mal à propos, qu'il n'y ait d'actes libres que ceux qui sont actuellement précédés d'une délibération. Tout le monde sait que les conséquences d'un acte réfléchi sont imputables, quand il a été possible de les prévoir. L'homme ivre est actuellement dépourvu de liberté : il demeure pourtant responsable des fautes ou des crimes qu'il peut commettre, parce qu'en se privant volontairement de la raison pour satisfaire une ignoble passion, il n'ignorait pas que les aveugles excitations de l'ivresse l'exposeraient au danger de mal faire. D'ailleurs, il s'en faut de beaucoup que l'homme réfléchisse aussi souvent qu'il en a le pouvoir. Combien d'actions spontanées nous sont imputables, par cela seul qu'elles sont irréfléchies ! L'examen coûte à notre paresse, et souvent, quand nous cédons immédiatement à l'attrait du plaisir, le défaut de résistance et de délibération est le résultat d'une faiblesse ou d'une négligence volontaire. Souvent aussi on reproche à l'homme ses imprudences. Or, qu'est-ce qu'une imprudence? Une détermination spontanée, que l'on pouvait et que l'on devait soumettre à la réflexion. Enfin, il y a aussi beaucoup d'actes sur lesquels l'homme s'abstient ou évite de délibérer. Souvent la délibération est inutile : quand, par exemple, une action a subi mille fois l'épreuve de l'expérience, et que la raison l'a toujours approuvée, pourquoi attendre, pour agir, les résultats d'un examen qui ne peut nous donner de nouvelles lumières ? Quelquefois la délibération est dangereuse. Si le devoir se montre à vous clairement, si les émotions morales qu'il excite vous rendent moins sensible aux considérations d'intérêt ou de plaisir, gardez-vous de délibérer : les froids calculs de la réflexion n'auraient d'autre effet que de ranimer l'amour de soi, et de susciter en lui un obstacle au mouvement instinctif qui vous portait au bien. L'honneur même nous impose, dans certains cas, le devoir de nous décider immédiatement. Si l'on conseillait à un honnête homme une action basse ou odieuse, il s'y refuserait sans hésiter, et croirait s'avilir en délibérant.

Vous le voyez, Monsieur, sans sortir des principes de vos adversaires, je suis parvenu à faire une part assez large à la liberté de l'homme. Il y a bien peu d'actions spontanées sur lesquelles le pouvoir de réfléchir ne puisse exercer et n'exerce en effet aucune influence, puisque, comme nous l'avons vu, il est, en partie du moins, le principe de nos habitudes, puisque souvent il modifie l'instinct, et que même il en prévient ou en détruit les effets. Un philosophe, nourri comme vous de généralités métaphysiques, dédaigne toutes ces particularités; il ne voit qu'un fait : les actes spontanés sont libres; et, sans expliquer ce fait, il l'oppose à des philosophes qui le reconnaissent comme lui, mais qui ont sur lui l'avantage de le comprendre et de l'expliquer. Vous ne semblez pas avoir soupçonné qu'il fût nécessaire d'examiner si c'est en eux-mêmes que les actes spontanés sont libres, ou s'ils tirent le caractère d'imputabilité qu'on leur attribue quelquefois, de l'influence que la réflexion a exercée ou pourrait exercer sur eux? C'est là pourtant la question vraiment décisive entre vos adversaires et vous. Permettez-moi donc de vous y ramener. Les actes spontanés sont-ils libres en eux-mêmes? Le simple bon sens suffit pour répondre. Supposez en effet pour un moment, que l'homme soit privé de la réflexion, et que toutes ses idées lui soient mystérieusement suggérées sous la forme d'un sentiment obscur; oserez-vous encore soutenir que l'homme est libre, que ses actions lui sont imputables, et que le bien ou le mal qu'il fait, est empreint d'un vrai caractère de personnalité? Ne nous citez plus d'Assas et le vieil Horace : car, si d'Assas et le vieil Horace n'avaient jamais réfléchi, s'ils n'avaient jamais, par un libre usage de leur intelligence, nourri et fortifié dans leur cœur l'amour sacré de la patrie, s'ils n'avaient pas constamment lutté contre

l'influence de l'amour de soi, je dis qu'ils n'auraient pas trouvé dans leur âme ces nobles élans qui nous arrachent des larmes d'admiration, ou que du moins leur héroïsme ne conserverait plus rien de personnel. J'applique la même distinction à l'enthousiasme du poëte et de l'artiste, que vous considérez comme libres au moment même de la création. Loin de moi la pensée de ravir au poëte et à l'artiste le mérite de leurs œuvres : je sais faire en eux la part de Dieu et celle de l'homme. Le génie vient de Dieu : mais pour se développer et se produire, il a besoin de culture et d'étude. Buffon a dit que dans le savant le génie est une longue patience : il en est de même, quoiqu'à un moindre degré, du génie de l'artiste. Quand les âmes privilégiées, qui ont reçu en dépôt le feu poétique, négligent de l'alimenter par le travail, il languit et se consume peu à peu ; ou, si la nature suffit pour le conserver, il ne se produit au dehors que par quelques rares et vives étincelles, par quelques jets lumineux, qui se perdent au milieu d'un tourbillon de fumée. En soi, l'inspiration n'est donc pas un mérite : car elle implique l'action d'une cause étrangère, qui ne se montre pas toujours docile à nos vœux. Il serait encore moins sensé de regarder l'enthousiasme comme un acte libre : l'enthousiasme n'est pas même, à proprement parler, une action ; c'est un sentiment; et qu'y a-t-il de moins libre qu'un sentiment? Mais, quoiqu'il ne soit pas au pouvoir de l'homme de créer en soi, où et quand il lui plaît, l'inspiration et l'enthousiasme, il peut du moins disposer son âme à recevoir ces grâces du ciel; il le peut et il le doit. Les nobles pensées, les généreuses émotions, quand on ne sait pas leur préparer dans son intelligence et dans son cœur un sanctuaire digne d'elles, ne peuvent jamais être que des accidents rares et fugitifs. L'inspiration continue que l'on admire dans les œuvres des grands artistes, n'est pas un don gratuit de la Providence : Dieu ne l'accorde qu'aux sollicitations du travail et de l'étude ; et c'est pour cela que l'humanité la considère comme le signe d'un mérite vraiment personnel.

### § I. — *Activité spontanée.*

1° *Instinct.* — Le docteur Reid a divisé en trois classes les principes ou mobiles qui déterminent notre activité : la première classe comprend des principes qu'il nomme *mécaniques* ou *automatiques :* tels sont l'instinct et l'habitude. Ils ne supposent, selon lui, que l'existence et la puissance de se mouvoir; mais cette puissance s'exerce en aveugle ; et ses effets, en ne considérant que l'agent, semblent déterminés par le hasard ou par la fatalité. La seconde classe comprend des principes *animaux* ou *sensitifs*, c'est-à-dire des principes qui supposent sentiment et même connaissance, mais non réflexion et délibération. Tels sont en général les besoins, les appétits, les désirs, les affections et les passions. Enfin il est des principes qui, dans leur emploi, peuvent être nommés *rationnels* ou *moraux :* ils supposent sentiment, connaissance et réflexion. Tels sont l'amour de soi ou l'intérêt bien entendu et le sentiment du devoir.

Je n'ai pas l'intention d'examiner les deux derniers membres de cette division. Il suffit de faire remarquer que, si la définition générale que Reid en a donnée paraît assez précise dans ses termes, elle est au moins incertaine dans ses applications. On ne conçoit pas bien pourquoi toutes les affections bienveillantes ou malveillantes sont rangées dans la classe des principes animaux ou sensitifs; et il semble que quelques-unes d'entre elles mériteraient, tout autant que l'amour de soi, de figurer parmi les principes rationnels. Quoi qu'il en soit, l'existence des principes animaux et rationnels est un fait incontestable, et cette partie de la division ne comporte guère que des critiques de détail. Mais nous ne saurions admettre, même avec des restrictions, que l'instinct et l'habitude soient des principes mécaniques ou automatiques. Selon nous, l'instinct et l'habitude supposent un développement spontané de l'activité; et les actes qu'ils produisent, sont toujours déterminés par la présence de quelque sentiment ou de quelque idée. En suivant les définitions de Reid, on serait donc en droit de classer l'instinct et l'habitude parmi les principes animaux ou sensitifs. Plus loin, nous expliquerons la nature de l'habitude, et nous démontrerons qu'en général elle n'exclut que la réflexion des actes auxquels l'âme participe. Quant à l'instinct, c'est sur de bien faibles considérations que l'auteur s'appuie, pour nous prouver que ce principe est réellement mécanique ou automatique ; et les exemples par lesquels il essaye d'établir son opinion sont fort peu concluants. Il cite parmi les faits instinctifs le phénomène de la respiration, qui s'accomplit en nous à notre insu et indépendamment de la volonté. Il pouvait citer encore les mouvements du cœur, la circulation du sang, la nutrition et la digestion. De bonne foi, ces mouvements vraiment mécaniques peuvent-ils être considérés comme des actes de l'homme? Les a-t-on jamais rapportés à l'instinct ? On attribue à l'instinct l'acte de l'enfant, qui, poussé par la faim, presse de ses lèvres le sein de sa nourrice, et en fait jaillir sa nourriture naturelle. Mais, quoique l'enfant n'ait aucune idée des instruments physiques, c'est-à-dire des nerfs et des muscles, au moyen desquels la succion s'opère, son action diffère pourtant essentiellement des mouvements dont nous venons de parler ; elle implique, outre l'action des causes physiologiques qui produisent les mouvements vitaux, un développement d'activité mentale, occasionné par une sensation agréable; et il ne serait pas permis de la regarder comme instinctive, si elle était indépendante de l'âme, comme la respiration et les battements des artères. Pour qu'un mouvement soit instinctif, il faut

qu'il soit spontane dans son principe. L'instinct n'est jamais une propriété du corps ; c'est un mobile *spirituel*, qui émeut la sensibilité, inspire l'intelligence, et détermine l'activité.

Si l'instinct n'est pas une impulsion purement machinale, il est au moins entièrement irréfléchi. L'homme, soumis à son influence, ne sait ni pourquoi, ni comment il agit : il sent son action ; il ne s'en rend pas compte : il en ignore la nature, les mobiles et les effets : il agit, en un mot, sans connaissance et sans intention. Le caractère le plus essentiel de tout acte instinctif est d'exclure la réflexion et l'expérience ; et, dès que nous voyons un acte nouveau se produire soudainement, sans étude, sans calcul, sans intention distincte, c'est toujours à l'instinct que nous le rapportons. Si maintenant nous examinous quels sont ces actes étonnants que la nature, au défaut de l'expérience, enseigne ou plutôt inspire aux animaux, il nous sera facile de nous convaincre qu'ils ont tous pour objet ou la conservation et le développement de l'individu, ou la propagation et le bien de l'espèce. La puissance de l'instinct ne se manifeste, en effet, chez les animaux avec une entière évidence que dans les actes qu'ils accomplissent pour se conserver par la nourriture, pour se garantir des dangers dont les menacent leurs ennemis naturels, pour préparer la naissance de leurs petits et pour les élever jusqu'à l'âge où ils deviennent capables de se suffire à eux-mêmes. Ajoutez que les actes qui se rapportent à ce double but, sont souvent très-complexes, et que, si l'on croyait devoir en chercher l'explication dans les lumières d'une intelligence propre à l'animal, on serait justement émerveillé de la multitude des rapports qu'il peut embrasser sans effort et discerner à la première vue. En réunissant tous les caractères que nous venons de signaler dans les actions instinctives, nous pouvons définir l'instinct, une impulsion interne et mystérieuse, en vertu de laquelle les êtres animés exécutent, sans les avoir appris, des actes souvent compliqués, et qui tendent, soit au bien de l'individu, soit à la conservation de l'espèce.

S'il est difficile de pénétrer le mystère dont l'instinct couvre ses opérations, l'existence de ce principe est du moins un fait devenu incontestable. Il n'y a pas au monde une puissance dont la réalité se manifeste par des effets plus nombreux et plus marqués que celle de l'instinct. Un chien jeune encore, sortant pour la première fois de la maison de son maître, choisit, sans se méprendre, dans la campagne, les herbes propres à le préserver d'une maladie spéciale à laquelle son espèce est sujette ; quand je m'emporte contre lui pour la première fois, il devine et prend aussitôt l'attitude suppliante la plus capable de désarmer ma colère. Faut-il rappeler au lecteur cette industrieuse société des abeilles, qui, sans avoir étudié les règles de la géométrie et de la mécanique, accomplit une œuvre à l'épreuve de l'examen le plus sévère des géomètres et des mécaniciens ? Citerai-je ces demeures légères et commodes, que les oiseaux préparent à leurs petits avec un art si merveilleux, et ces voyages lointains, que quelques espèces entreprennent aux approches de l'hiver, pour aller attendre, dans de plus doux climats, le retour de notre printemps ? Ce sont là des prodiges devenus communs. Le savant osera-t-il les attribuer à l'imitation ? Osera-t-il prétendre que les abeilles construisent leurs cellules sur des modèles antérieurs, qui leur ont été transmis par les générations précédentes, et que les oiseaux voyageurs ont appris de leurs pères la route qui doit les conduire vers leur seconde patrie ? Le sens commun suffit pour repousser de telles hypothèses. Il est évident en effet que, dans les actes que nous venons de signaler, l'animal ne s'est point élevé par degrés à l'étonnante perfection que nous admirons en lui, et qu'il ne s'est point appuyé sur l'exemple de ses devanciers pour les surpasser. On ne découvre dans ces faits aucune trace de tradition, d'imitation, de développement ou de progrès continu ; et ce serait une folie de s'imaginer que les premières générations des abeilles et des hirondelles aient montré moins d'habileté dans leurs travaux, moins de prudence dans leurs voyages, que les abeilles et les hirondelles de nos jours.

Le vulgaire, en qui le sens commun n'a point à lutter contre l'esprit de système, n'a jamais essayé d'expliquer les merveilles de l'instinct, ni par la tradition, ni par l'imitation, ni par un exercice inconcevable des facultés propres à l'animal : il s'est laissé aller aux impressions naturelles que les actes instinctifs sont destinés à produire ; et comme il les voyait se renouveler avec autant de précision, de constance et d'uniformité, que les phénomènes dont la matière inanimée est le sujet ou le théâtre, il a conclu de cette analogie, que dans les actes d'instinct l'animal est soumis à la nécessité, comme la matière dans ses mouvements, et qu'il obéit à un maître intérieur, dont les lumières suppléent à son ignorance, dont la puissance fait produire à sa faiblesse les effets de la force. Il y a pourtant entre l'animal soumis aux inspirations de l'instinct, et le corps inanimé qui subit les lois du mouvement, une différence importante et qui n'a point échappé au vulgaire. La matière est passive dans tous les phénomènes dont elle est le sujet : l'action qui se produit en elle lui est entièrement étrangère ; elle subit le mouvement, et n'a point de force propre, capable de concourir avec la puisssance étrangère qui la modifie. L'animal n'est point une matière inerte, soumise en tout à une impulsion extérieure ; il participe à l'action dont il est le sujet, et la nécessité du mouvement instinctif n'est en lui que de la docilité. L'instinct n'est pas en effet une force réellement impulsive ; c'est un mobile déterminant, qui agit sur la sensibilité par le plaisir, sur l'intelligence par

l'inspiration. Quand l'abeille, volant d'une fleur à l'autre, recueille laborieusement son précieux butin, il serait absurde de s'imaginer que ses mouvements sont des effets purement mécaniques, produits en elle par l'impulsion d'une cause étrangère. Le principe mystérieux qui la dirige ne lui impose rien de plus qu'une suite de sentiments, qui déterminent en elle des actes nécessaires et spontanés tout ensemble : nécessaires, puisqu'il est impossible que l'activité ne soit pas déterminée par un mobile qui n'a point de contre-poids ; spontanés, puisque l'activité, déterminée par l'instinct, suit une pente qui lui est naturelle, et ne fait que ce qui lui agrée. Cette union de la nécessité et de la spontanéité dans les actes instinctifs est un fait simple et facile à concevoir : pour le comprendre, il suffit de se rappeler que la nécessité à laquelle se soumet l'animal est tout intérieure, et qu'elle tient à la nature même de l'activité. Quand un objet externe sollicite l'animal par l'attrait du plaisir, bien loin de combattre l'activité, il seconde, au contraire, la manifestation des tendances qui lui sont inhérentes. La détermination de l'animal est donc toute spontanée, puisque le plaisir même lui offre un moyen d'agir suivant sa nature; et elle est en même temps nécessaire, puisqu'il est impossible qu'un être actif ne tende pas au plaisir, quand aucune influence extérieure ne l'en détourne. Il semble même permis de penser que les actes libres de la réflexion sont moins spontanés que les mouvements nécessaires de l'instinct. En effet, quand l'homme délibère, toutes ses déterminations impliquent le sacrifice d'un mobile à un autre mobile contraire : par conséquent, l'action est toujours accompagnée d'un sentiment secret de répugnance, et ne s'accomplit qu'au moyen d'un effort plus ou moins pénible, suivant l'énergie du mobile dont il a fallu combattre et vaincre l'influence. Quand, au contraire, on agit par instinct, comme l'activité n'est sollicitée que dans une de ses tendances, elle n'est troublée par aucune répugnance, arrêtée ou retardée par aucun obstacle : elle s'exerce dans toute sa plénitude, et le plaisir pur que nous éprouvons durant tout le cours de l'action nous en révèle la parfaite spontanéité.

Tous les caractères que nous avons jusqu'ici attribués aux actes instinctifs, sont universels; on les retrouve également dans tous les êtres animés. Mais l'influence de l'instinct est, sans contredit, beaucoup plus étendue dans les bêtes que dans l'homme. Nous avons déjà montré que, s'il existe dans les animaux quelques facultés spéciales qui leur soient communes avec nous, toutes ces facultés sont subordonnées à l'instinct, que tout ce qui contrarie en eux le développement de ce principe est pour les individus ou pour l'espèce une cause de dépérissement et de ruine; qu'enfin l'instinct est dans les animaux la cause immédiate ou l'origine première de tous leurs actes, l'élément constitutif, la loi fondamentale de leur nature. On peut ajouter avec un grand nombre de philosophes, que l'instinct des bêtes paraît être un principe complet et achevé, qui, dans la sphère bornée où s'exerce leur activité, produit, sans le secours de l'expérience et de l'art, des œuvres parfaites. Il est certain, en effet, que l'animal n'est susceptible d'aucun perfectionnement collectif ou social, et que l'espèce est condamnée par la nature à parcourir constamment le même cercle d'actions. Si l'individu peut ajouter à son instinct primitif quelques leçons de l'expérience et quelques inventions qui lui sont propres; si vers la fin d'une longue vie il se montre un peu plus habile que dans sa jeunesse, il faut avouer néanmoins que les inspirations de l'instinct demeurent toujours pour lui le principal moyen de conservation.

Dans l'homme, au contraire, l'instinct semble n'être qu'un principe accessoire, partiel et incomplet; il étend son influence sur un très-grand nombre de phénomènes ; mais il en est fort peu dont la détermination dépende exclusivement de lui. En général, l'instinct de l'homme commence tout et n'achève rien ; il est pour la réflexion et la raison un point de départ nécessaire; il leur fournit en tout genre la matière première de leurs travaux. C'est lui qui, avant que la réflexion vienne imposer des règles à l'intelligence, imprime à nos facultés une direction certaine ; c'est lui qui nous a inspiré notre premier langage, la première et la plus énergique manifestation des sentiments; c'est lui qui nous suggère ces jugements étonnants par lesquels nous atteignons les vérités universelles, placées hors de la portée de nos facultés perceptives; c'est lui qui détermine une partie de nos affections; il y a de l'instinct dans le penchant qui attire l'homme vers son semblable, et dans l'amour d'une mère pour ses enfants. Mais comme il ne faut pas que l'homme puisse se reposer sur l'inspiration du soin de diriger sa conduite, et que, cessant de sentir le besoin du travail, il laisse languir dans une funeste inaction cette intelligence perfectible dont le développement est la condition de son bonheur et la source de son mérite, l'instinct qu'il a reçu en partage est tout à la fois universel dans ses applications et borné dans ses résultats. Il n'y a pas une seule classe de phénomènes à laquelle il demeure complétement étranger; mais il ne produit jamais que des ébauches, des œuvres imparfaites que notre travail personnel doit achever. L'instinct a créé notre premier langage ; mais ce langage, si énergique dans l'expression du sentiment, ne peut suffire ni pour analyser, ni pour transmettre la pensée. L'instinct nous a donné quelques croyances universelles; mais la réflexion seule peut les appliquer sûrement aux diverses circonstances de la vie. L'instinct a fait naître en nos cœurs quelques nobles sentiments, mais la raison nous est nécessaire pour n'en pas abuser. Même dans les actes les plus simples, l'instinct nous laisse quelque chose à faire. Quand, par exemple,

il pousse un enfant nouveau-né à presser le sein de sa nourrice, il ne détermine qu'une tentative indécise et vague, et l'on a vu des enfants manifester dans leurs premiers essais de ce genre quelque hésitation et même quelque maladresse. Ainsi l'instinct est assez faible pour rendre nécessaire l'usage de la réflexion, et en même temps il est assez fort pour nous exciter au travail et pour nous donner confiance dans le succès de nos tentatives.

Après ces explications sur la réalité et l'influence de l'instinct dans l'animal et même dans l'homme, on conçoit à peine comment un principe, dont les applications sont si multipliées et les conséquences si fécondes, a pu être méconnu par des philosophes. Pourtant le mystère même, dont son action est comme enveloppée, lui a suscité des ennemis. Les uns redoutaient en lui un argument puissant en faveur de la Divinité ; il gênait les autres dans leur prétention de rendre raison de tout. Nous pouvons citer Condillac parmi les philosophes qui, pour pouvoir résoudre tous les phénomènes psychologiques en un fait général, simple et connu, se sont efforcés de détruire cette mystérieuse réalité de l'instinct, tout en conservant le nom qui l'exprime. Selon lui, « les actions des animaux ne peuvent dépendre que de trois principes, ou d'un pur mécanisme, ou d'un sentiment aveugle qui ne compare point, qui ne juge point, ou d'un sentiment qui compare, qui juge et qui connaît. Les deux premiers principes sont absolument insuffisants. L'instinct n'est donc rien ou il est un commencement de connaissance. » Le degré d'intelligence qui constitue l'instinct s'acquiert en peu de temps : car les animaux, n'ayant qu'un petit nombre de besoins qui se reproduisent constamment, découvrent de bonne heure les moyens propres à les satisfaire ; bientôt la pratique de ces moyens devient une habitude, et tous les actes s'exécutent alors sans dessein, sans étude, sans réflexion. C'est ainsi qu'un habitant de Paris traverse les rues de cette ville populeuse sans être jamais arrêté par les mille obstacles qu'il rencontre, sans avoir besoin d'attention, en causant avec un ami ou en s'occupant de l'affaire qui l'a forcé de sortir. Mettez à sa place un sauvage, et celui-ci ne pourra faire deux pas sans être renversé ou du moins sans se voir tourné et retourné de gauche à droite et de droite à gauche par les nombreux passants qui le coudoient. Il y a dans chaque homme un moi d'habitude, à l'aide duquel il peut pourvoir sans réflexion à ses besoins ordinaires. « Nos instincts, suivant Condillac, ne sont que la collection de nos habitudes, privées de réflexion mais acquises en réfléchissant. »

*L'instinct est une habitude !* Philosophe, plus de bonne foi ou moins de légèreté. Pourquoi donner le change à votre lecteur, en conservant le mot, quand vous détruisez la chose ? S'il n'y a dans l'homme que des actes d'habitude et des actes de réflexion, niez franchement l'existence de l'instinct, et ne dissimulez plus votre aversion contre un principe qui ne peut entrer dans votre étroit système. *L'instinct est une habitude !* Ignorez-vous donc que partout on oppose l'instinct à l'habitude ? Celle-ci est le fruit de l'expérience et de la réflexion ; celui-là leur est antérieur. On a toujours appris ce que l'on fait par habitude ; on n'a pas encore appris quand on agit par instinct. Si l'animal apprend tout ce qu'il fait, c'est étrangement abuser du langage que de rapporter à l'instinct les actes par lesquels il pourvoit à ses besoins. Permettez-moi donc de rendre à votre opinion son véritable caractère. Selon vous, « ce que l'on nomme *instinct* est une chimère : car l'animal et l'homme apprennent tout ce qu'ils font, et ils l'apprennent au moyen de la réflexion. » Il est évident d'abord que cette théorie implique en soi une impossibilité réelle. Il est impossible, en effet, que les premiers actes de la vie intellectuelle soient réfléchis. On ne cherche point à apprendre sans savoir qu'on en est capable ; et l'on ne sait que l'on peut apprendre quelque chose qu'après avoir appris sans dessein, sans intention d'apprendre. On croit avoir tout expliqué quand on a dit : l'animal éprouve une première sensation, et cette première sensation détermine en lui un premier développement de l'activité. Mais sous ce premier développement d'une activité qui s'ignore, se cache l'influence d'un mobile mystérieux, distinct de la sensation. Car la sensation n'est point une force impulsive, et le développement de l'activité n'est point une réaction mécanique. D'un autre côté, la sensation ne me fait pas savoir que je puis agir, soit pour la retenir, soit pour l'écarter ; et ainsi il ne serait pas juste de dire qu'elle me sollicite à l'action, puisque solliciter un être à une action c'est lui en donner l'idée. La sensation n'exerçant sur l'activité aucune influence ni physique, ni intellectuelle, il faut bien supposer que dans l'origine l'activité se détermine par inspiration ; autrement son premier développement serait le produit du hasard, c'est-à-dire un fait sans raison. Or qu'est-ce que cette inspiration primitive qui me détermine à l'action avant que l'expérience ne m'ait appris que je puis agir ? N'est-ce pas ce même instinct dont Condillac a nié l'existence ?

L'animal a, je l'avoue, peu de besoins à satisfaire ; mais les moyens qu'il emploie sont bien moins simples qu'on l'imagine, et il lui faudrait, pour les découvrir en si peu de temps, une force de réflexion plus qu'humaine. A qui persuadera-t-on que les hirondelles aient profondément médité le plan d'après lequel elles construisent des nids si commodes pour leur jeune famille ; qu'elles mesurent la distance qui les sépare de leur pays natal, quand elles s'en éloignent pour échapper aux rigueurs de l'hiver ; qu'elles examinent avec soin les chemins qui pourront les ramener au sein de leur patrie ; et qu'elles observent, dans l'intention d'y revenir, la maison qui les a vues naître ? Dans

les œuvres complexes de leur instinct, les animaux atteignent immédiatement un degré de perfection dont l'homme n'approche pas encore après plusieurs siècles de société. Qu'un oiseau, qui a toujours vécu en cage et qui n'a pu profiter de l'exemple de ses semblables, ait à sa disposition les matériaux nécessaires, il se montrera beaucoup plus habile architecte dans la construction de son nid, qu'un sauvage dans celle de la hutte grossière qui doit protéger sa famille contre les injures de l'air. Il résulterait donc de l'étrange théorie de Condillac, que dans ses premiers travaux l'intelligence des animaux serait supérieure à la nôtre. Comment concilier ce fait avec l'infériorité naturelle et nécessaire à laquelle la Providence les a condamnés? Les principes de Condillac ne sont pas plus vraisemblables, quand on en borne l'application à notre espèce. Si, en effet, l'instinct n'est qu'une habitude privée de réflexion, mais acquise en réfléchissant, il est évident que l'homme fait use beaucoup moins de réflexion que l'enfant au berceau. Celui-ci, n'ayant point encore d'habitudes formées, est obligé de tout examiner, de tout étudier; celui-là, au contraire, peut presque toujours soumettre ses déterminations à l'influence des nombreuses habitudes qu'il a formées dans son jeune âge; et la nécessité de la réflexion ne se fait sentir à lui que dans les rares circonstances où quelque besoin nouveau vient lui imposer de nouvelles études. Je ne veux pourtant pas opposer une exagération à une autre. J'avoue que l'enfant réfléchit quelquefois, puisque toutes les facultés s'exercent à toutes les époques de la vie; mais il n'est pas d'homme sensé qui ne reconnaisse que, dans le jeune âge, l'emploi de la réflexion n'est guère qu'un accident, une exception, et que l'enfant, dans presque tous ses actes, cède à ce que l'on a coutume de nommer le *premier mouvement*; ce qui veut dire qu'il agit presque toujours d'inspiration; et parmi ces inspirations étrangères, qui règlent ses jugements et dirigent sa conduite, il y en a incontestablement un grand nombre qui ne lui viennent ni des hommes, ni des objets sensibles. L'hypothèse de Condillac est donc aussi peu soutenable dans ses conséquences que dans son principe, et il demeure démontré contre lui et contre les partisans de son étroit système, que toutes les actions de l'homme et de l'animal ne sont pas, comme ils le prétendent, des résultats de l'expérience.

Si le mystère qui environne l'instinct a porté quelques philosophes à nier l'existence de ce principe, il a souvent aussi donné l'éveil à l'esprit de système et provoqué des essais d'explication scientifique sur la nature et la cause des actes instinctifs. Suivant quelques philosophes, « les actes d'instinct ne peuvent avoir leur principe dans des notions ou jugements propres à l'animal; ils exigeraient de lui beaucoup plus d'intelligence que la nature ne lui en a réellement accordé. Il n'y a donc dans l'animal qu'une impression aveugle et mécanique, en vertu de laquelle la nature pourvoit sans étude et sans effort à tous ses besoins. » — Ces philosophes s'en tiennent à ces mots vagues d'impulsion mécanique, de nature, s'imaginant, sans doute, qu'il serait trop peu scientifique de chercher la source des actes instinctifs dans une inspiration divine. Ainsi pour enlever aux faits le caractère de merveilleux, que le vulgaire leur attribue, ils refusent d'entendre la voix du sens commun, qui leur crie que les travaux des abeilles, des castors, des hirondelles, etc., sont l'œuvre d'une admirable sagesse. S'il ne faut pas faire intervenir Dieu sans nécessité dans l'explication scientifique des phénomènes, de quel droit la science, qui ne doit être ennemie que de l'erreur, se permettrait-elle de nier dans l'instinct l'intervention immédiate ou médiate de la Divinité, quand les faits nous font une loi de la reconnaître, et qu'elle est l'unique moyen de résoudre les difficultés? Observez attentivement les actions des animaux : ces actions ne sont-elles pas en parfait rapport avec leurs besoins? N'y voyez-vous pas une combinaison de moyens, adaptés avec une justesse merveilleuse aux résultats qu'il s'agit d'obtenir? Ne parlez pas d'une impulsion aveugle et mécanique, quand tout vous révèle une intelligence qui dirige l'animal vers un but qu'il ignore. Si les bêtes sont ignorantes, comme vous le dites, soumettez-les donc à l'influence d'une sagesse étrangère; autrement, vous n'échapperez au merveilleux que par une inconséquence qui, certes, n'a rien de plus scientifique.

D'autres philosophes ont prétendu que les actes instinctifs des bêtes sont déterminés par le sentiment. Mais cette seconde explication est insuffisante comme la première. Le sentiment ne peut rendre raison que des actes simples qui dérivent de l'instinct. Ainsi, quand de jeune canards, conduits par une poule, s'élancent dans l'eau, malgré les cris d'angoisse que pousse leur mère adoptive, pour expliquer cette action, je n'ai besoin de supposer en eux qu'un penchant irrésistible pour un élément qui plaît à leur espèce; mais, quand il s'agit des œuvres complexes et merveilleuses que nous avons déjà citées, il ne suffit plus de dire que les animaux sont mûrs par le sentiment ou par le besoin. Le sentiment et le besoin peuvent bien expliquer les tentatives de l'animal; ils n'expliquent en aucune façon le succès immédiat que ces tentatives obtiennent : le sentiment et le besoin font naître le désir et la volonté d'agir; ils ne donnent pas les moyens d'atteindre le but désiré.

« Quelques autres philosophes, persuadés que les actes instinctifs supposent l'intervention d'une intelligence, ont cru pouvoir attribuer à l'animal même le discernement qui se manifeste dans sa conduite. A les en croire, les bêtes sont réellement intelligentes; mais leur intelligence n'est pas de même nature que la nôtre : c'est une lu-

m ère innée, qui ne les éclaire que selon la mesure de leurs besoins, un principe non perfectible, achevé en son genre, mais dont les applications sont essentiellement bornées aux actes qui tendent au bien-être de l'individu et à la conservation de l'espèce. » — Si l'existence d'un tel principe était démontrée, elle suffirait, sans contredit, pour rendre raison des actions instinctives. Mais, quand on observe les faits réels, on ne tarde pas à découvrir que la supposition d'une intelligence innée dans les bêtes est entièrement invraisemblable. En effet, nous voyons que l'animal est capable d'apprendre quelque chose, de se former des habitudes, et quelquefois d'imiter les actes des êtres qui l'environnent. Il possède donc quelques facultés qui lui sont communes avec l'homme, et qui comportent dans l'individu un certain développement. Il faudrait par conséquent, suivant l'hypothèse que nous examinons, supposer dans l'animal deux principes intellectuels essentiellement distincts : l'un borné et imparfait sans doute, mais capable de quelques progrès; l'autre primitif, invariable, et ne pouvant rien perdre ni rien acquérir. Ces deux principes ne pourraient jamais se combiner l'un avec l'autre : on ne les verrait jamais concourir à la production d'un même acte. Chacun d'eux agirait isolément dans la sphère qui lui serait réservée par la nature, et jamais l'expérience et l'habitude ne viendraient modifier les effets primitifs de l'instinct. Or ces conséquences, qui résultent évidemment de l'hypothèse d'une intelligence innée et invariable, sont tous les jours contredites par les faits. Il est constant que l'animal combine les acquisitions de son expérience avec les données de l'instinct; que, même dans les actes qui sont le plus en rapport avec ses besoins, il acquiert, en veillissant, une plus grande habileté, et que les habitudes, qui lui sont imposées par l'éducation, ont quelquefois assez d'influence pour changer le but vers lequel il était poussé par sa nature.

A ces hypothèses qui, comme on le voit, soutiennent mal l'examen, on peut en ajouter une quatrième, qui attribuerait la détermination des actes instinctifs dans les animaux à l'extrême subtilité de quelqu'un de leurs sens. Il n'est pas impossible, en effet, qu'un chien, qui a été éloigné de la maison de son maître, y soit ramené par la finesse de son odorat. On a prétendu aussi que les pigeons qui sont portés à cent lieues de leur colombier, n'y retournent qu'en suivant la trace d'une odeur lointaine, qui les attire. Cette supposition, quoiqu'elle confonde notre imagination, n'est pas dépourvue de toute vraisemblance. Pour ne pas prolonger cette discussion, je suis prêt à l'admettre, et à reconnaître dans certains animaux tous les prodiges de sensibilité physique qu'il plaît à quelques-uns d'imaginer. Donnez donc à l'animal les sens les plus délicats et les plus parfaits; il restera toujours une multitude de phénomènes dont vous ne pourrez rendre raison. Je suppose que l'abeille soit émue par le parfum des fleurs, et que l'odeur la conduise auprès des trésors qu'elle doit recueillir : cela n'explique en aucune façon l'admirable architecture des cellules qu'elle construit, et l'étonnant concert de travaux dont une ruche est le théâtre. Ainsi cette hypothèse, qui résout quelques questions de plus que les précédentes, et qui tire de l'observation un caractère incontestable de vraisemblance, est pourtant encore insuffisante, et laisse sans explication un très-grand nombre de phénomènes.

Quelques esprits religieux ont pensé que les actes d'instinct dérivent d'une inspiration divine, qui dirige l'animal sans se révéler à lui, sans se faire sentir autrement que par ses effets : le vulgaire semble partager cette opinion. Je ne puis ni ne veux chercher comment Dieu intervient dans la production des actes instinctifs; mais les vaines tentatives des savants qui ont essayé d'écarter cette intervention, me portent à croire que l'opinion populaire, dans ce qu'elle a de général, est l'hypothèse la moins éloignée de la vérité.

2° *De l'habitude.* — Lorsque l'homme fait quelque chose pour la première fois, ses procédés sont lents, timides et presque toujours imparfaits; il est obligé de donner toute son attention aux divers détails de l'acte qu'il accomplit; et, comme les déterminations successives de sa volonté ont chacune une durée appréciable, la conscience les distingue les unes des autres, et la mémoire même peut en conserver la trace. Ainsi, par exemple, l'homme qui apprend à exécuter sur le violon un morceau de musique, et qui est encore peu habile à manier cet instrument, sent fort bien que, pour distinguer les notes, il est obligé de fixer quelque temps ses regards sur chacune d'elles, que son attention doit aussi se porter sur les divers mouvements de ses doigts et de l'archet, et que chacun de ces mouvements est le résultat d'un acte exprès de volonté. Il en est de même de l'homme qui apprend à lire : son œil se dirige successivement sur chaque lettre; c'est par un acte spécial de volonté qu'il articule chacune d'elles; et il ne prononce le mot écrit, qu'après avoir perçu distinctement l'ensemble de ce mot dans les syllabes, et les syllabes au moyen des divers caractères qui les représentent. Mais, quand nous répétons fréquemment les mêmes opérations, ces difficultés qui nous arrêtaient à chaque pas, et qui jetaient même quelquefois le découragement dans notre âme, diminuent par degrés : peu à peu l'esprit acquiert plus de promptitude et d'habileté dans les opérations qui lui sont propres; et si le corps intervient dans l'acte que nous réalisons, devenu plus souple et plus docile, il se soumet à tous les ordres de la volonté et accomplit avec plus d'exactitude les mouvements qu'elle lui prescrit. La répétition des mêmes actes a donc pour effet d'en rendre l'exécution plus facile, plus prompte et en

même temps plus précise : cette facilité, cette promptitude et cette précision des opérations que l'on a fréquemment répétées, sont les caractères généraux qui distinguent le principe que l'on nomme *habitude*.

Quand, par un concours de circonstances fortuites ou par l'influence de notre volonté, les sentiments se renouvellent fréquemment, on remarque ensuite en eux une tendance plus prononcée et plus constante à se réveiller : la plus légère excitation suffit alors pour nous émouvoir, en produisant dans l'organisation ou dans l'esprit les mouvements ou les idées auxquels ces sentiments sont attachés. C'est encore là un effet de l'habitude ; elle n'exerce pas moins d'empire sur notre sensibilité que sur nos facultés actives. On s'habitue à jouir de certains plaisirs, on s'habitue aussi à les désirer ; et nous avons déjà vu que, selon quelques philosophes, c'est l'habitude de désirer certaines choses qui constitue la passion. Le sentiment semble s'émousser, quand il est fréquemment renouvelé. Une douleur, que l'on éprouve souvent, devient plus supportable ; et les objets dont l'usage est habituel, ne causent plus, au moment de la possession, qu'une faible émotion de plaisir.

En devenant moins vifs, les sentiments ne perdent pas leur influence sur la volonté. L'expérience prouve, au contraire, qu'il est plus difficile de résister à l'attrait d'un plaisir usé par une fréquente répétition, que de triompher des violences d'une passion naissante. Au premier aspect, on peut trouver étrange qu'un sentiment devienne plus impérieux en même temps qu'il perd de sa vivacité. Pour expliquer cette anomalie apparente, quelques philosophes ont prétendu que l'habitude a pour effet d'écarter tous les mobiles qui lui sont contraires ; que, lorsque nous sommes sous l'empire d'une émotion habituelle, il nous est difficile, quelquefois même impossible de réveiller d'autres sentiments, et que cette émotion, quelque faible qu'elle soit, devient irrésistible, parce que notre volonté ne peut lui opposer aucun autre mobile. J'avoue que l'habitude sait habilement éloigner de la scène tous les motifs qui pourraient la combattre, et que c'est à cette sorte d'adresse qu'elle doit une partie de sa puissance. Pourtant, cette explication ne me satisfait pas, parce qu'elle s'appuie sur des faits mal définis et que la question est mal posée. On aurait dû distinguer les sentiments que l'habitude émousse, des besoins et des désirs qui nous portent à les renouveler. Quand on est habitué à jouir d'un objet, sa possession actuelle nous laisse presque indifférents : c'est là un fait généralement reconnu ; mais il est évident aussi que la privation de ce même objet nous est très-douloureuse. Je trouve aujourd'hui beaucoup moins de plaisir, qu'il y a vingt ans, à prendre du tabac, et il me serait beaucoup plus pénible de m'en passer. L'habitude ajoute donc à l'énergie du besoin, en même temps qu'elle diminue la jouissance ; et ce n'est pas par l'attrait d'un plaisir à demi éteint qu'elle nous subjugue ; c'est par les tortures de la privation. Le bonheur de ce rentier, qui se promène tous les jours aux Tuileries, dîne au Palais-Royal, et passe sa soirée à l'orchestre du Théâtre-Français, n'a rien de positif, rien qui soit digne d'envie. Mais, si quelques troubles civils le forcent à rester chez lui, l'ennui qu'il éprouve est un vrai supplice ; et quand, par malheur, son théâtre favori donne relâche pendant quelques jours, ses amis tremblent pour sa santé et même pour sa vie. L'habitude, en rendant la privation plus pénible, crée donc en nous un penchant plus déterminé à l'action, et c'est ce penchant qui nous met quelquefois dans l'impossibilité de modifier notre conduite journalière.

Quand on observe superficiellement les faits, on est porté à croire qu'il existe beaucoup d'actions habituelles qui nous sont absolument indifférentes, et pour lesquelles, par conséquent, nous n'éprouvons aucun penchant réel. Dans les arts mécaniques, par exemple, l'homme suit, sans y penser, sans peine ni plaisir, les procédés qu'un long usage lui a rendus familiers. Eût-il choisi primitivement ces procédés par goût, après les avoir longtemps pratiqués, il est bien certain qu'il n'y trouve plus rien d'agréable, et qu'il n'existe plus en lui aucune trace du penchant qui les lui a fait adopter. Il semble donc que, dans un grand nombre de cas, l'habitude n'est accompagnée d'aucune tendance de l'esprit à la répétition des mêmes actes. — Selon moi, cette opinion n'est qu'une erreur, fondée sur quelques apparences trompeuses ; et la tendance à l'action est une loi universelle, inhérente à toutes nos habitudes. Si, dans un grand nombre de circonstances, la tendance à l'action habituelle est à peu près insensible, on ne doit pas s'en étonner. Le penchant n'a pas besoin de se montrer, et il reste en effet caché au fond de notre âme, tant que nous ne songeons pas à lui résister, ou qu'aucun accident ne vient le contrarier. Quand un ouvrier se met à l'ouvrage, il fait spontanément, et sans avoir l'idée d'agir autrement, ce qu'il a fait la veille ; son goût pour la routine n'a pas le temps de se manifester, tant il est prompt à le satisfaire. Il en est de même du rentier que j'ai cité plus haut. Tant qu'il peut reproduire sans obstacle la série d'actes quotidiens auxquels tient son repos, il ne s'aperçoit pas que l'habitude, qui le domine, a pour auxiliaire une passion, et que ses actes, devenus en apparence insipides, sont pour lui un irrésistible besoin. Nous avons vu déjà tout ce que souffre le paisible rentier, quand le mouvement uniforme de sa vie vient à être dérangé. Supposez maintenant que l'ouvrier soit forcé par les circonstances ou par une volonté étrangère à modifier les procédés qui lui sont familiers ; pensez-vous qu'il adopte sans répugnance les innovations qui lui seront imposées ? Ne sera-t-il pas obligé de se contraindre pour sortir de ses habitudes ?

Et l'antipathie qu'il éprouvera pour toute opération nouvelle, n'a-t-elle pas sa raison dans le penchant secret que la routine oppose à la volonté?

Cette tendance, qui accompagne l'habitude, est un résultat nécessaire de l'organisation, dans laquelle des mouvements souvent répétés se lient avec tant de force, qu'il est difficile à la volonté qui les renouvelle d'en modifier la suite. Elle s'explique encore par la nature même de l'esprit humain. En effet, l'esprit de l'homme s'attache volontiers à tout ce qui est facile : les grands efforts lui répugnent; et, dans cette répugnance, il trahit son orgueil autant que sa paresse. Presque toujours les grands efforts nous révèlent le secret de notre faiblesse et nous font sentir des limites en nous-mêmes, des résistances et des obstacles dans les choses. Nous n'agissons avec énergie que lorsque les objets nous permettent en quelque sorte de les saisir et d'en disposer à notre gré, parce qu'alors la promptitude de l'action nous empêche d'apercevoir qu'elle a épuisé presque toutes nos forces. Ainsi, indépendamment des phénomènes organiques auxquels il convient de réserver ici une assez grande part d'influence, l'âme est portée par orgueil et par paresse à revenir sur ce qu'elle a déjà fait; et il suffit qu'un acte soit facile, pour qu'elle se sente du penchant à le reproduire.

Nous avons déjà fait remarquer que les sentiments dont nous avons été fréquemment affectés sont ensuite plus faciles à ranimer, et qu'ils profitent, pour se réveiller, des excitations les plus légères. Ce que nous avons dit des sentiments est applicable aux idées. Celles dont nous nous occupons le plus se gravent dans la mémoire d'une manière plus durable; elles nous reviennent constamment, et leur tendance à se reproduire est si énergique, qu'il est souvent difficile à la volonté même d'en prévenir le retour. De toutes ces observations, il résulte que l'habitude se manifeste avec les mêmes caractères dans la sensibilité, dans l'intelligence et dans l'activité; qu'elle s'impose à toutes les facultés du moi comme une loi dont l'action est uniforme et universelle; qu'enfin, partout et toujours elle consiste dans une plus grande facilité et dans une tendance déterminée à éprouver ou à faire ce que nous avons éprouvé ou fait plusieurs fois.

Comme l'âme ne peut ni penser, ni sentir, ni agir, sans que le corps intervienne dans ses actes comme condition ou comme instrument, il est évident que l'habitude ne peut influer sur l'âme, sans modifier en même temps le corps. Pour que les phénomènes de sensibilité et d'intelligence se renouvellent avec plus de facilité et de promptitude, il faut que les mouvements organiques se reproduisent avec plus d'aisance et de souplesse. De même, dans nos actes habituels, il nous serait fort inutile de penser et de vouloir avec plus de promptitude et de précision, si les membres chargés de l'exécution continuaient de se mouvoir avec lenteur, s'ils ne savaient pas se mettre en rapport avec la volonté qui leur commande. Mais l'expérience prouve que les deux substances marchent toujours de concert, et que le corps, suivant l'âme dans ses modifications progressives, apprend à exécuter les mouvements avec le degré de vitesse que réclame l'intelligence. Tout le monde connaît les effets de la pratique sur les muscles. Plus habitués à observer qu'à réfléchir, nous sommes même plus vivement frappés de l'influence que l'habitude exerce sur nos organes, que des progrès intellectuels dont nous lui sommes redevables. Qui d'entre nous ne s'est senti quelquefois saisi d'étonnement, en voyant l'agilité merveilleuse avec laquelle les doigts d'un musicien exercé parcourent en tous sens et frappent, sans être dirigés par le regard, comme par une sorte d'inspiration, les touches d'un piano? Parlerai-je du danseur, dont les jambes ont acquis tant de souplesse et d'élasticité; du faiseur d'équilibres, dont le coup d'œil est si rapide, dont les mouvements sont si précis et si justes; du joueur de gobelets, dont la dextérité, selon Dugald Stewart, n'est pas indigne de l'attention du philosophe? Mais pourquoi m'appesantirais-je sur des exemples que le lecteur connaît, et qu'il a mille fois admirés comme des prodiges de l'habitude? Dans tous les exercices du corps et dans tous les arts manuels, l'habitude produit des effets merveilleux; et son influence ne s'arrête pas aux organes que l'on exerce; elle s'étend aussi indirectement aux appareils similaires que l'on a laissés inactifs. Les nerfs et les muscles de la main gauche profitent de l'exercice que l'on a donné à la main droite; et, si quelque accident imprévu me forçait à écrire de la main gauche, je me montrerais dès l'abord beaucoup plus habile que ceux dont la main droite s'essaye pour la première fois dans l'art d'écrire. J'avoue que l'esprit, habitué depuis longtemps à diriger la main droite, peut commander à la gauche avec plus de précision; mais il est évident, néanmoins, que celle-ci, malgré son inaction pendant que sa compagne s'exerçait, est devenue plus souple, plus docile, et, par conséquent, plus capable d'obéir aux premiers ordres de la volonté.

Le docteur Reid, en traitant de l'association des idées, a dit qu'elle semblait pouvoir se résoudre dans la loi de l'habitude. Il est vrai que, dans l'homme fait, l'habitude et l'association se confondent, puisqu'il n'y a plus en lui de liaisons de pensées, dont l'origine ne soit plus ou moins ancienne, et ne suppose dans son esprit une fréquente répétition des mêmes actes. Néanmoins, c'est avec raison que Dugald Stewart reproche ici à son maître d'avoir pris l'effet pour la cause. On ne peut rendre raison de l'habitude, sans supposer qu'au moment où les actes de la pensée se produisent pour la première fois, il se forme entre eux un commencement de liaison, et que cette liaison va

se resserrant de plus en plus à chaque répétition nouvelle des mêmes opérations, jusqu'à ce qu'elle devienne enfin assez étroite pour créer cette facilité et cette tendance qui constituent l'habitude. Ainsi l'habitude, bien loin de produire l'association, peut elle-même être considérée comme le résultat d'une liaison étroite de pensées ou de mouvements.

Mais la liaison de pensées, d'où naissent les habitudes de l'esprit, résulte-t-elle d'une faculté propre à l'âme, ou n'est-elle qu'un effet de la liaison des mouvements qui s'accomplissent dans le corps? Cette question paraîtra sans doute étrange et même absurde à ceux de nos psychologues qui ne tiennent aucun compte du physique dans l'homme, et qui transforment l'âme en une sorte d'esprit pur et indépendant, servi par des organes. Pourtant, dût cette assertion m'attirer leur dédain, je ne crains pas d'assurer que l'observation psychologique ne fournit sur ce problème aucune donnée certaine. Je suis très-disposé à admettre que l'union des deux substances implique la nécessité d'une parfaite harmonie entre les propriétés du corps et les facultés de l'âme; et qu'ainsi, à cette liaison de mouvements qui engendre les habitudes physiques, doit correspondre, dans l'esprit, un pouvoir d'association qui engendre les habitudes mentales. Mais ce n'est là qu'une présomption morale et en quelque sorte une raison de convenance. Comme l'âme n'a point d'idées qui soient entièrement indépendantes des mouvements cérébraux, et que le réveil des pensées est toujours déterminé par quelque phénomène physiologique, il est certain qu'en posant une propriété naturelle de liaison entre les mouvements organiques excitateurs de la pensée, on peut rendre raison des associations qui s'établissent dans l'intelligence. Or le corps possède cette propriété naturelle; le fait est démontré par l'expérience : c'est cette propriété qui explique ces mouvements convulsifs et souvent ridicules que certains hommes reproduisent constamment et qu'ils ne peuvent plus éviter, quelle que soit l'énergie de volonté qu'ils leur opposent. Puisque le corps est naturellement capable de contracter des habitudes, et que ces habitudes seules suffisent pour engendrer, dans les pensées qui en dépendent, une tendance prononcée à se réveiller dans le même ordre, les phénomènes qui se manifestent dans l'âme n'impliquent pas nécessairement en elle un pouvoir d'association spécial, distinct et indépendant. Ce pouvoir existe; du moins, je le crois : je dis seulement que nous n'avons aucune preuve directe et positive de son existence.

Mais, dira-t-on, « si nous plaçions l'origine des habitudes dans le corps, il deviendrait par là le vrai principe de nos actes, puisque les idées et les sentiments habituels déterminent nécessairement l'activité. » Pour résoudre cette objection, il suffit de faire une distinction entre l'origine physique des habitudes et la cause efficiente qui les détermine. C'est en vertu d'une propriété naturelle au corps organisé qu'il se forme en lui des habitudes; mais il ne les forme pas de lui-même; souvent c'est notre volonté qui, agissant librement sur le cerveau, crée en lui ces liaisons de mouvements qui exercent ensuite sur elle une irrésistible influence. On peut comparer l'esprit à un musicien qui aurait monté son instrument de manière à ne pouvoir plus en tirer qu'une suite de sons déterminés. Quand un violon n'est pas d'accord, je ne plains pas le malheur du musicien; je lui reproche sa maladresse ou sa négligence. Ainsi l'âme ne doit s'en prendre qu'à elle-même, lorsque le cerveau, vicié dans ses habitudes de mouvement, lui impose des déterminations funestes ou immorales; car c'est l'abus de son activité qui a créé ces habitudes pernicieuses dont elle est devenue l'esclave; ou, si elles viennent du dehors, elle pouvait arrêter l'action des causes externes qui les ont produites.

Il suffit d'une seule expression, d'un seul exemple pour tromper même des philosophes. On vient de voir que, par l'effet de certaines associations physiques, il peut se former dans le corps des tendances ou dispositions à des mouvements déterminés. C'en est assez pour que l'on s'imagine que l'esprit n'a plus besoin d'intervenir, quand les mouvements se sont fortement liés les uns aux autres, et que si, dans une suite de mouvements, le premier est reproduit par une cause quelconque, les autres le suivront d'eux-mêmes selon l'ordre que leur liaison détermine. On confond ici les mouvements internes qui produisent la pensée et qui renaissent sans intervention de l'esprit, sans cause externe connue avec les autres mouvements physiques qui primitivement ont dépendu de la volonté; par là on est conduit à supposer que les doigts acquérant par l'exercice une disposition déterminée à répéter ce qu'ils ont déjà fait, peuvent, à force de pratique, apprendre à se mouvoir et à se diriger spontanément. On oublie que, si l'usage donne aux cordes d'un violon plus de facilité à reproduire les sons, il serait néanmoins ridicule de supposer qu'elles puissent devenir capables d'exécuter un air entier sans l'intervention du musicien.

Pour confirmer le préjugé qui attribue à l'organisation le pouvoir de s'assujettir par habitude à une suite de mouvements mécaniques, on allègue et l'on commente quelques faits qui lui paraissent favorables. « Voyez, dit-on, cet artiste assis devant un piano; il prélude en causant avec vous; ses doigts prompts et sûrs parcourent, sans se méprendre, les différentes touches de l'instrument qui leur est familier; il exécute un morceau difficile, et pourtant il trouve encore le moyen d'entendre la conversation et d'y prendre part; il s'accompagne ensuite de la voix; il bat la mesure; vous retrouvez toujours même promptitude, même précision, même accord dans ces différents actes.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Demandez-lui si sa volonté intervient toujours pour diriger ses doigts dans leurs mouvements, et sa voix dans les diverses inflexions qu'elle sait prendre; il vous dira que peu à peu, à mesure que se formait en lui l'habitude de chanter en s'accompagnant, il a senti diminuer les efforts de volonté qu'il était, dans le principe, obligé de faire pour rendre exactement chaque note et mouvoir avec justesse ses doigts sur le clavier; il ajoutera qu'aujourd'hui il n'a plus aucun sentiment qui l'avertisse, que son esprit continue de diriger les détails de son exécution musicale, et que si, par un effort particulier, il essayait de fixer sur eux son attention et sa volonté, il y introduirait le désordre et la confusion. Qui donc oserait soutenir que la volonté influe encore sur des actes dans lesquels elle a cessé de se faire sentir, sur des actes que l'on n'est plus maître d'accélérer ni de retarder par des efforts réfléchis? D'ailleurs, comment supposer que l'esprit soit capable d'opérer avec assez de promptitude pour qu'un acte spécial et distinct de volonté corresponde à chaque mouvement déterminé? Enfin, si la volonté n'est pas bannie des actes habituels, d'où vient qu'ils sont souvent en contradiction avec elle? Un vieillard a contracté l'habitude d'aller se promener aux Tuileries; il prend un jour la résolution de changer sa promenade quotidienne et de se rendre au Jardin-des-Plantes; il sort bien décidé à l'exécution de ce projet extraordinaire; mais l'heure où il a coutume d'aller aux Tuileries vient de sonner : il reprend, malgré lui, la même direction que les jours précédents, et il ne s'aperçoit de cette rébellion de ses jambes contre sa volonté, qu'au moment où il se retrouve à côté du banc sur lequel il a l'habitude de s'asseoir.

Telles sont les raisons sur lesquelles on se fonde pour soutenir avec Reid que l'habitude est un principe mécanique. Il m'est, je l'avoue, impossible de comprendre comment des philosophes ont pu se laisser séduire par des raisonnements qui ont si peu de valeur. Il nous est facile d'apprécier celui qui se tire de ce que les opérations de l'intelligence ne pourraient, en raison de leur lenteur, diriger dans leurs détails nos actes d'habitude. Quelques faits nous ont déjà prouvé que l'esprit acquiert, dans les actes qui lui sont propres, une merveilleuse promptitude; nous savons que souvent il nous est impossible de sentir distinctement nos opérations mentales, parce qu'elles se succèdent les unes aux autres dans des intervalles de temps si courts, qu'ils cessent d'être appréciables, et qu'il existe un grand nombre d'actes dont les éléments fugitifs traversent l'esprit sans laisser dans la mémoire aucune trace de leur passage. La psychologie fournit une multitude d'exemples qui tous démontrent clairement que le plus haut degré de promptitude possible dans les phénomènes de la pensée est vraiment incalculable. Je ne veux me prévaloir d'aucun de ces traits de surexcitation mentale, où la pensée semble avoir des ailes; je ne montrerai pas jusqu'où peut aller la mobilité des idées dans les rêves, dans l'ivresse, dans les instants de crise, dans l'enthousiasme poétique et dans la chaleur de l'improvisation. Bornons-nous à quelques exemples dans lesquels la pensée se développe avec calme et suit son cours ordinaire. La perception de distance par la vue implique une suite de jugements souvent assez nombreux, et cependant elle paraît une et instantanée. En lisant, notre œil peut percevoir en une minute deux mille lettres, à peu près neuf cents syllabes et quatre cents mots : pour distinguer une figure géométrique, il est obligé d'en parcourir les divers côtés, et par conséquent l'attention donnée à une figure se compose d'une série d'actes partiels et successifs; mais ces actes sont si rapides que le raisonnement et l'induction peuvent seuls nous convaincre de leur existence; souvent, en effet, il suffit d'un instant inappréciable pour discerner et nommer une figure que l'on a analysée du regard. En présence de tels exemples (et ils sont incontestables), n'est-on pas forcé de convenir que la pensée est assez prompte pour diriger dans ses plus petits détails l'exécution musicale la plus compliquée et la plus rapide?

J'avoue qu'un musicien peut, en exécutant un morceau que l'habitude lui a rendu facile, prendre part à la conversation : mais c'est à condition que le sujet de l'entretien ne soit pas trop attachant. Forcez-le à s'occuper d'objets qui excitent vivement son intérêt et réclament toute son attention; vous le verrez hésiter d'abord, puis s'arrêter tout à fait dans son exécution musicale. Quelque facile que soit un acte habituel, il ne comporte jamais qu'un certain degré de distraction possible. Par conséquent, jamais l'habitude n'exclut toute participation de l'esprit aux actes, qui dans l'origine étaient intellectuels; et l'exemple que l'on nous oppose, ne prouve qu'une chose; c'est que la facilité des opérations habituelles nous permet souvent de détourner sur d'autres objets une partie de notre activité. Quand le musicien prétend qu'il n'a plus aucun sentiment qui l'avertisse de l'intervention de la volonté dans l'acte qu'il reproduit par habitude, il ne peut déjà plus consulter que sa mémoire : car c'est toujours après l'exécution, qu'il est appelé à répondre aux questions que vous lui adressez. Or, nous savons que la mémoire ne conserve pas la moindre trace des impressions qui passent trop rapidement dans l'esprit. Il est certain d'ailleurs, que le musicien, quand il agit par habitude, ne réfléchit pas sur ce qui se passe en lui-même; qu'ainsi le sentiment, qu'il a de ses opérations, demeure obscur et semble en effet ne pas exister.

On ajoute que si, par un effort particulier, le musicien fait intervenir la volonté dans ses actes habituels, il y apporte le désordre et la confusion. Mais ici le mot, volonté, est un peu équivoque. Ceux qui soutiennent

que la volonté intervient dans les actes d'habitude, donnent au mot son sens le plus général, et ne l'emploient que pour exprimer une intervention de l'activité, spontanément déterminée par une suite de souvenirs et de perceptions. Quand, au contraire, on prétend que la volonté ne peut se mêler aux actes habituels, sans les troubler, on parle alors d'un effort réfléchi, tendant à faire prévaloir un nouveau mode d'exécution. Or, nous avouons que cet effort réfléchi serait une cause de désordre et de confusion : mais on a tort de conclure de là, que l'habitude soit un principe mécanique, qui exclut toute action de l'intelligence. Supposez, en effet, que les doigts du musicien soient dirigés par une suite d'actes de l'esprit : l'effort particulier qu'il fera pour modifier leurs mouvements habituels, ne les affranchira-t-il pas, au moins en partie, de l'influence à laquelle ils étaient soumis? Vous leur imposez à la fois deux maîtres; ils ne savent plus à qui ils doivent obéir. Cette lutte entre deux principes contraires, cette anarchie intellectuelle, résultat nécessaire de l'opposition d'une volonté de commande aux tendances de l'habitude, ne doit-elle pas se manifester dans l'exécution par l'incohérence et l'indétermination des mouvements ?

Le dernier fait que l'on nous oppose peut s'interpréter aussi facilement en faveur de notre opinion. Ce n'est pas malgré soi qu'on se rend aux Tuileries, après avoir résolu d'aller au Jardin-des-Plantes. Il n'y a dans cet acte qu'un simple changement de détermination. La volonté nouvelle, que l'on a essayé de substituer à l'habitude, va s'affaiblissant, tandis que l'on marche : elle cède peu à peu la place aux idées habituelles et à la volonté qui leur est liée : enfin le moment arrive où cette dernière, redevenue maîtresse absolue, reprend la direction du corps et le conduit à sa promenade accoutumée.

L'hypothèse, qui transforme l'habitude en principe mécanique, ne s'appuie donc sur aucun raisonnement solide : elle a d'ailleurs le défaut d'introduire dans la nature humaine une loi étrange, invraisemblable, sans aucune analogie avec les autres lois qui nous dirigent; je ne crains même pas d'ajouter qu'elle crée des effets sans cause. Car admettons pour un moment que les doigts du musicien puissent se mouvoir d'eux-mêmes : pourquoi frapperont-ils les touches du clavier dans un ordre invariable, et de manière à reproduire toujours fidèlement un morceau donné? On suppose, je le sais, que la volonté leur donne une première impulsion, et que les mouvements qui suivent, étant liés à ceux que la volonté détermine, se reproduisent spontanément en vertu de cette liaison. Mais, je le demande, ne peut-il y avoir dans le cerveau d'un musicien trois ou quatre airs qui commencent par les mêmes notes? Alors, les mêmes mouvements servant de point de départ à plusieurs séries distinctes et diverses, comment se fait-il que les doigts, restés sans guide, ne se méprennent jamais sur la série particulière de mouvements qu'on leur demande?

Ajoutons, pour terminer cette discussion, qu'il existe des milliers d'actions habituelles, dans lesquelles la série des mouvements n'est pas donnée à l'avance. Un faiseur d'équilibres ne peut prévoir quelles seront les déviations particulières des baguettes qu'il tient verticalement suspendues sur diverses parties de son corps : il n'a aucun moyen de deviner les mouvements précis qu'il lui faudra faire pour prévenir leur chute. Ici tous les détails de l'acte sont nouveaux à chaque nouvelle expérience. Le corps peut avoir acquis plus de souplesse, plus d'aptitude à exécuter les mouvements qui lui seront imposés : mais il est impossible qu'il ait formé d'avance des associations physiques, qui le dirigent au défaut de l'intelligence et de la volonté. Ce raisonnement est applicable aux actes du danseur de corde, du joueur de gobelets, et à bien d'autres encore, qu'il est inutile d'énumérer. Tous ces actes, sous le point de vue de leur principe, sont en parfaite analogie avec celui du musicien, et n'exigent pas moins de promptitude dans les opérations de la pensée. Si donc il est clairement démontré que les uns sont déterminés par l'intelligence et par l'activité, il doit en être de même de l'autre, et ainsi l'induction nous fait une loi d'admettre que l'habitude exclut, il est vrai, la réflexion; mais qu'elle laisse subsister, en leur donnant seulement plus de promptitude, les autres opérations de l'intelligence et de l'activité, qui primitivement présidaient à la réalisation de nos actes.

Nous avons déjà décrit quelques-uns des effets de l'habitude : on a vu qu'elle produit en nous un penchant déterminé à l'action. Ce penchant, quand l'habitude est ancienne, se manifeste avec tant d'énergie et de constance, qu'il semble tenir à la constitution même de notre être. Ce n'est donc pas sans raison que le vulgaire regarde l'habitude comme une seconde nature. Les tendances, qui accompagnent l'habitude, restreignent la liberté dans certaines limites, et vont même quelquefois jusqu'à rendre moralement impossibles les actes qui sont en contradiction avec elle. Proposez à un homme, qui a toute sa vie pratiqué la vertu, une action basse et déshonorante; il ne s'arrêtera pas à délibérer : pour rejeter votre proposition, il lui suffit d'en avoir compris la nature et la portée. Quand Molière nous représente l'avare, forcé par son ridicule amour à donner un souper, ce peintre fidèle du cœur humain fait ressortir, dans cette action nouvelle pour son personnage, les effets de la passion habituelle à laquelle il l'a soumis. Il n'est pas impossible qu'un avare devienne sensible à l'amour : mais l'amour ne sera jamais en lui qu'une passion secondaire; sa passion principale exclura toujours ce qui lui est opposé, et marquera du caractère qui lui est propre les effets des passions qui auront trouvé placé à côté d'elle. Cette puis-

sance de l'habitude se manifeste encore dans ce vieillard, qui, à une heure donnée, ne peut, quoiqu'il en ait pris d'avance la résolution, changer sa promenade de tous les jours, dans ces machines vivantes qui parcourent incessamment le même cercle d'événements quotidiens. Leur vie automatique est pour les autres hommes un objet de mépris et de risée. On se prend aussi quelquefois à les plaindre : on s'imagine qu'ils ne peuvent plus sentir que l'ennui d'une existence monotone; et l'on a raison de croire qu'ils vivent sans plaisir; mais ils vivent aussi sans peines; et, si on leur ôtait leurs habitudes, la vie deviendrait pour eux un insupportable fardeau. Voyez aussi ce malheureux asservi depuis longtemps à des passions criminelles; combien de fois, dans les courts intervalles où ses désirs satisfaits laissaient quelque exercice à la raison, n'a-t-il pas résolu de changer de conduite ! Mais dès que les désirs se réveillent, il voit aussitôt disparaître toutes ses bonnes résolutions. Il n'y a pas de joueur qui n'ait maudit vingt fois son délire et qui n'ait trouvé dans son cœur un conseiller sévère. Ce n'est pas la connaissance du bien qui manque à l'homme vicieux; c'est la force de résister à ses penchants habituels.

Ce que je viens de dire des habitudes morales s'applique aussi aux habitudes intellectuelles. On verra à l'article Mémoire, qu'il est des liaisons de pensées qui tendent à développer, soit l'imagination au préjudice de la raison, soit la raison au préjudice de l'imagination. Or, supposez que les liaisons qui sont favorables à l'imagination ou à la raison, soient devenues des habitudes, et que ces habitudes aient vieilli en vous : alors le caractère de votre intelligence est fixé; et, comme son développement est exclusif et incomplet, vous êtes condamné à l'erreur. Car pour l'imagination, naturellement crédule, les vraisemblances sont des vérités; les hypothèses sont des réalités; les absurdités, des mystères. Pour la raison qui veut tout expliquer, souvent le vrai n'est pas vraisemblable; les mystères sont des absurdités, et le sens commun n'est qu'un préjugé populaire. Je ne pousserai pas plus loin ces remarques : elles suffisent pour nous faire comprendre que notre destinée n'est pas toujours en notre pouvoir, et qu'il est nécessaire de profiter du temps que la Providence nous accorde pour la fixer. Notre mérite intellectuel et moral dans l'âge mûr dépend presque exclusivement des habitudes que l'éducation et la volonté ont créées en nous dans l'enfance et dans la jeunesse. L'homme fait suit d'ordinaire la pente où l'attirent ses habitudes : il lui arrive bien rarement de les combattre; et, quand il l'essaie, il use sans succès contre elles une énergie trop tardive et désormais impuissante.

§ II. — *De l'activité réfléchie.*

1° *De la volonté.* — Le mot *volonté* a été souvent employé par les philosophes dans un sens général, pour désigner l'ensemble de nos facultés actives et des mobiles qui les déterminent. Ainsi, dans Malebranche, la *volonté* est le *mouvement* de l'âme, par opposition à l'*entendement*, qui en est la *forme;* dans Condillac, elle est la réunion des facultés qu'engendre la *sensation affective*, c'est-à-dire du besoin, des désirs, des passions, de la volonté proprement dite et de la liberté, comme l'entendement est la réunion des facultés qu'engendre la *sensation représentative*, c'est-à-dire de l'attention, de la comparaison, du jugement, du raisonnement et de la réflexion. Laromiguière lui-même divise les facultés de l'âme en deux classes : les unes, telles que l'attention, la comparaison et le raisonnement, constituent l'*entendement;* les autres, qui sont le *désir*, la *préférence* et le *libre arbitre*, constituent la volonté; et l'auteur fait remarquer que l'entendement et la volonté ne sont pas des facultés réelles, mais des dénominations collectives et générales sous lesquelles on réunit plusieurs facultés du même ordre. La philosophie de nos jours a renoncé à cette terminologie vague et vicieuse qui attribuait au mot *volonté* deux acceptions différentes et sans analogie entre elles; dans l'emploi de ce mot, elle s'est avec raison rapprochée de la langue commune, qui sur ce point ne laisse rien à désirer ni pour la précision, ni pour la clarté.

En consultant avec les philosophes de notre temps l'usage ordinaire, nous remarquerons d'abord que le mot *volonté*, bien loin de pouvoir s'appliquer à la réunion de toutes nos facultés et de leurs mobiles, ne comprend pas même dans sa signification tous les phénomènes de l'activité. Il y a bien des choses que l'homme fait sans le vouloir, et nous avons déjà montré, en combattant la théorie de M. Cousin sur la liberté, que *vouloir* et *causer* ne sont nullement deux expressions synonymes. Par exemple, les phénomènes déterminés en nous par l'instinct sont spontanés, puisqu'ils résultent de la tendance naturelle de notre activité vers le plaisir. L'homme est donc la vraie cause de ces phénomènes, et pourtant il n'a pas fait acte de volonté en les produisant. L'acte volontaire suppose quelque chose de plus que l'inspiration d'un sentiment obscur; il implique une connaissance distincte du but où l'on tend et des moyens propres à l'atteindre. Tout acte volontaire est imputable, il est le résultat d'une intention; or qu'est-ce que l'intention, sinon la tendance de l'esprit vers un but qu'il connaît et qu'il approuve? Pourquoi, dans les tribunaux, les actes d'un enfant ne sont-ils considérés ni comme volontaires ni comme imputables? C'est que l'on suppose que son défaut de discernement ne lui permettait d'en comprendre ni le caractère ni la portée, et si l'on impute à l'homme les actions qu'il commet sans discernement et sans dessein, c'est que l'on y voit les conséquences d'une volonté antérieure, ou que l'on regarde le défaut actuel de connaissance et d'intention

comme l'effet d'une négligence volontaire. La volonté est donc la puissance de se déterminer avec connaissance et intention à faire quelque chose; souvent aussi on a donné le même nom à l'acte de la détermination. Selon moi, ce double emploi que l'on fait du même mot pour désigner la cause et l'effet n'entraîne pas en pratique de grands inconvénients : il est toujours facile de distinguer, dans les phrases où le terme de volonté est employé, si l'on parle de la puissance générale de se déterminer ou de la détermination même. Au reste, la langue philosophique nous offre un moyen d'éviter toute équivoque, puisque nous trouvons dans un grand nombre d'écrits le mot *volition*, qui sert à exprimer l'acte même de détermination volontaire.

Le vulgaire, plus habitué à observer qu'à réfléchir, ne distingue l'exercice de la volonté que dans les actes extérieurs; pourtant, s'il est vrai que le moi ait la puissance de se modifier lui-même, comme il est capable de suspendre l'usage de cette puissance pour examiner comment il doit la diriger, et par conséquent de la déterminer avec connaissance et intention, il est évident que la volonté influe sur les actes internes de la pensée comme sur les mouvements du corps. L'activité que modifie l'intelligence sous les noms d'attention, de comparaison, de raisonnement, n'est pas distincte de celle qui gouverne le corps et règle ses mouvements. Quand un homme se décide, après réflexion, à fixer son attention sur des objets dont la connaissance lui paraît utile, à chercher par la comparaison et par le raisonnement les rapports auxquels tient la solution d'un problème qu'il lui importe de résoudre, les actes d'attention, de comparaison, de raisonnement, qui s'accomplissent au dedans de lui sont volontaires, comme les mouvements qui le rapprochent d'un lieu où il a l'intention de se rendre dans l'intérêt de ses affaires ou de ses plaisirs. Il y a donc une volonté interne et une volonté externe. Je dis plus : si la première n'existait pas, la seconde serait impossible. Supposez, en effet, que l'homme ne soit déterminé au mouvement que par un sentiment énergique, mais vague, par une idée soudaine, mais obscure, son mouvement sera involontaire, par cela seul que la volonté intérieure ne sera point intervenue pour apprécier la valeur du mobile auquel il obéit. Une action extérieure ne peut donc être volontaire qu'autant qu'elle a été dans notre pensée l'objet d'un examen réfléchi, c'est-à-dire d'un acte de volonté interne, et par conséquent c'est dans la réflexion que réside le principe ou l'essence de toute volonté.

On a quelquefois fait consister la volonté intérieure dans l'affirmation du rapport qui constitue le jugement. Il est certain, en effet, que vouloir, c'est décider qu'un acte doit ou ne doit pas être fait, et que décider quelque chose, c'est juger. L'homme qui veut, prononce un arrêt sur un acte à faire, comme le juge sur un acte accompli, soumis à son tribunal. J'avoue donc que tout acte de volonté interne peut être considéré comme un jugement. Mais il n'est pas permis de renverser les membres de cette proposition, et de prétendre que tout jugement soit un acte de volonté. L'affirmation est souvent déterminée par l'instinct. Il y a bien des vérités que nous admettons sans nous en être rendu compte, et par une inspiration secrète qui ne se manifeste que dans ses effets. Lorsque nous voyons un phénomène se produire, nous jugeons aussitôt qu'il dépend d'une cause qui lui est antérieure; un tel jugement n'attend pas, pour se former, le secours de la réflexion : il surgit en nous, comme de lui-même; et notre affirmation est ici tout à la fois nécessaire et spontanée. Ce n'est pas non plus en vertu d'un acte de réflexion, ou d'une perception claire de convenance, que nous rapportons tous les phénomènes à l'espace et à la durée, et que nous comprenons tous les objets de nos idées sous les conceptions corrélatives de la substance et du mode. Ces jugements universels ne sont pas et ne peuvent pas être précédés de délibération : car ils ont leur origine dans l'instinct, et il n'est pas en notre pouvoir de suspendre notre assentiment en présence des vérités que l'instinct nous révèle, et d'attendre, pour les admettre, que la réflexion les ait dégagés du nuage qui les enveloppe à leur naissance. Les jugements mêmes, qui impliquent une perception réelle du rapport, ne doivent pas être indistinctement regardés comme des actes de volonté intérieure. Souvent les facultés à l'aide desquelles nous percevons les rapports sont spontanément déterminées à l'action par l'intérêt immédiat que les objets nous inspirent; et alors l'affirmation qui suit leur exercice n'est pas plus volontaire que les actes qui l'ont préparée. Pour qu'un jugement soit un fait de volonté, il faut que, dans son principe, il soit indépendant de l'instinct, et que la perception du rapport résulte d'un examen réfléchi.

Puisque la réflexion entre toujours comme élément dans l'activité volontaire, celle-ci ne peut s'exercer qu'autant que l'homme est maître de lui-même, et capable de résister aux premières impressions que les choses font sur lui. Sans cette possession de soi-même, l'homme n'aurait jamais le temps de réfléchir : chaque impression nouvelle entraînerait immédiatement sa détermination; et, comme il n'y a pas dans la vie un seul instant où l'âme humaine soit vide de tout sentiment, elle agirait toujours, sans pouvoir jamais s'interrompre pour examiner à loisir ce qu'elle doit faire ou éviter. La volonté implique donc 1° résistance aux sentiments qui nous sollicitent à l'action, 2° examen de l'acte à faire, 3° jugement ou résolution motivée : elle comprend par conséquent tous les éléments qui constituent le libre arbitre. On distingue, il est vrai, dans les tribunaux les actions volontaires de celles qui sont *préméditées*. Mais les premières

sont imputables comme les secondes; et il n'existe entre les unes et les autres qu'une différence de degré. Les actions préméditées supposent toujours soit un intervalle entre la délibération et l'exécution, soit un examen fréquemment repris et toujours terminé par la même résolution. On peut donc les considérer comme plus criminelles ou plus méritoires que les actions qui sont simplement volontaires, puisqu'elles sont le résultat d'une volonté plus opiniâtre ou plus constante.

Ces dernières remarques nous font entrevoir que la volonté doit être distinguée de l'exécution. Cette vérité deviendra évidente, si nous songeons que l'homme qui réfléchit peut soumettre à ses délibérations l'avenir comme le présent, et régler d'avance le plan de conduite qu'il devra suivre dans une circonstance donnée. Des conspirateurs, après avoir longuement calculé les chances de réussite, se décident à tuer un prince : mais, comme ce meurtre est actuellement impossible, ils remettent l'exécution au lendemain. N'est-il pas évident que, dès à présent, il y a en eux volonté de commettre ce crime, et qu'aux yeux du souverain Juge il leur est déjà imputable, quoiqu'il ne doive pas être consommé sur-le-champ, et que le repentir puisse, dans l'intervalle, les faire changer de résolution. En vain on prétendrait que résoudre sans exécuter, ce n'est pas vouloir pleinement, puisque tel qui se résout sans peine, tant qu'il ne conçoit que l'idée de l'action, recule devant elle, quand vient le moment d'agir. Tous les exemples de cette espèce prouvent bien que le courage manque quelquefois à nos volontés : mais ils supposent toujours qu'il y a eu volonté d'agir. Quand vous connaissez bien la nature d'une action, et que vous prenez la résolution de la faire, il y a dans votre décision un assentiment volontaire donné au crime ou à la vertu; et, si vous devenez plus criminel ou plus vertueux après l'accomplissement de l'acte, on ne saurait nier que la seule intention de le commettre ne fût déjà digne de blâme ou d'éloge, lors même que vous y auriez renoncé ensuite par défaut d'énergie. Il arrive d'ailleurs très-souvent que l'homme se trompe sur ses moyens, et qu'il veuille ce qu'il ne peut exécuter. On ne prévoit pas toujours les obstacles que l'on rencontrera; on apprécie mal ceux que l'on a prévus; et l'action se trouve arrêtée par des circonstances indépendantes de la volonté. Peut-on nier qu'en ce cas la volonté ne demeure entière, même quand l'exécution n'a pas eu de commencement?

Mais, quand la volonté se rapporte au présent, elle est toujours suivie d'une tentative; et cette tentative suppose évidemment que nous croyons à notre pouvoir. Un brigand oublie qu'il a déchargé son pistolet, et il le dirige contre ma poitrine; cet acte est une tentative de meurtre qui n'aurait pas eu lieu, s'il n'eût été faussement persuadé qu'il pouvait me donner la mort. S'il savait que le pistolet n'est plus chargé, on pourrait encore supposer qu'il a *voulu* m'effrayer; mais il serait absurde d'imaginer qu'il *voulait* me tuer. Tant qu'un prisonnier est soutenu par l'espoir de briser ses fers, il forme mille projets et mille tentatives d'évasion. Mais, quand l'inutilité de ses efforts l'a pleinement convaincu de son impuissance, on voit s'éteindre, avec les illusions de l'espérance, toute cette agitation stérile. Le malheureux tombe dans une morne apathie : au profond chagrin dont son visage porte l'empreinte, il est aisé de reconnaître qu'il désire toujours la liberté; mais il cesse de faire d'inutiles efforts pour reconquérir le bien précieux dont il est privé. Ainsi notre volonté s'abstient de toute tentative dès qu'elle est entièrement convaincue de son impuissance; et en ce point elle se distingue du désir, qui ne s'arrête pas devant cette conviction, et continue de se porter vers des objets qu'il nous est devenu impossible d'atteindre.

Comme la volonté suppose un examen réfléchi, il semble que ses déterminations ne dépendent que des lumières de la raison. Pourtant, quand on observe de près les motifs qui influent sur nos actions, on ne tarde pas à se convaincre que la volonté est toujours déterminée par un sentiment. Concentrez votre volonté à l'intérieur; ne lui donnez d'autre objet que la vérité : dans ces limites mêmes, vous la trouverez mue par la sensibilité. Ne faut-il pas qu'un penchant vicieux ou une passion criminelle nous attache à l'erreur, pour que notre esprit repousse la lumière et se détourne volontairement de l'évidence? Lorsque nous entrevoyons la vérité, et qu'elle ne blesse ni nos intérêts, ni nos passions, ne nous sentons-nous pas attirés vers elle par un penchant naturel? Ce penchant nous est si intime, qu'il se confond avec l'action de l'intelligence; et c'est pour cela que souvent on attribue à l'intelligence même l'amour du vrai qui est sa fin dernière, et en quelque sorte son souverain bien. Ainsi aucune action intellectuelle n'est absolument indifférente; et c'est toujours par un sentiment que nous cherchons ou que nous fuyons la lumière de la vérité. Si maintenant nous considérons la volonté hors de l'intelligence, nous verrons que sa nature même exclut toute idée d'indifférence à l'action pour laquelle elle se détermine. Vouloir, c'est choisir : ce que l'on choisit ne peut jamais être indifférent. Je n'examine pas s'il peut y avoir des actions absolument indifférentes; je dis seulement qu'il ne peut pas y en avoir qui soient volontaires, et que les actions indifférentes, s'il en est de telles, sont nécessairement toutes spontanées. On veut une action parce qu'elle est agréable, ou utile, ou moralement bonne. Si elle est agréable ou bonne, elle est en soi un objet d'amour, puisque l'âme tend naturellement, soit au plaisir, soit au bien : si elle est utile, on l'aime comme moyen d'atteindre un but désirable. L'expérience nous prouve d'ailleurs que l'intelligence n'a point par elle

seule d'action efficace sur la volonté. L'intelligence n'est qu'une lumière : pour qu'elle se transforme en mobile, il faut que le sentiment lui vienne en aide. Le jugement le plus évident, s'il laissait notre cœur sans émotion, ne parviendrait pas à triompher de la plus faible passion. C'est là une vérité d'expérience. Rousseau nous la rend sensible quand il nous représente le froid et impassible Volmar vaincu, dans son âge mûr, par une légère fièvre d'amour qui surpassait à peine la chaleur ordinaire de l'amitié, et ne pouvant trouver dans les conseils de sa raison assez de force pour renoncer à un mariage qu'il regardait comme une imprudence. La raison demeure donc impuissante tant qu'elle se borne à nous éclairer : comme mobile, elle tire toute sa force des affections morales que ses jugements font naître dans nos cœurs. Dieu lui a ménagé, dans l'amour du bien et dans les sentiments sympathiques, des auxiliaires indispensables : il a voulu que, sur cette pente rapide où les passions s'efforcent de l'entraîner, l'homme pût profiter, pour se retenir, de l'énergie des affections morales. C'est en imposant sentiment à sentiment, désir à désir, que notre âme demeure capable de délibérer et de choisir ; et quand elle cède aux passions, elle ne peut reprocher qu'à elle seule sa faiblesse et sa dégradation, puisque la Providence lui avait donné, dans la sensibilité même, les moyens de combattre et de vaincre ses penchants vicieux.

2° *Démonstration de la liberté.* — Il y a sur la liberté deux questions distinctes, et que toute bonne philosophie doit se faire une loi de séparer. L'une concerne l'existence de cette faculté précieuse ; l'autre son exercice et sa nature. La première tient à la morale : sa solution est un des fondements de la philosophie pratique. La seconde appartient à la philosophie spéculative, et n'offre qu'un intérêt de curiosité métaphysique. C'est le fait seul de la liberté qui importe au moraliste : quelle que soit l'explication que les métaphysiciens en donnent, dès que le fait est reconnu, les conséquences restent les mêmes ; l'homme demeure soumis aux mêmes lois. Nous ne voulons pas néanmoins que le philosophe renonce à toute recherche sur l'exercice et la nature de la liberté. Ce n'est pas assez pour lui de constater les faits ; il doit essayer aussi d'en découvrir et d'en faire comprendre la raison. Mais nous prétendons que c'est toujours un devoir pour le philosophe de s'assurer avant tout de la réalité des phénomènes, et de les entourer d'une telle lumière qu'ils n'aient plus à souffrir de l'obscurité et de l'incertitude des controverses auxquelles leur explication métaphysique peut donner lieu. Ce devoir devient plus étroit et plus rigoureux encore quand il s'agit d'un fait auquel se lie l'existence de la morale tout entière. Avant d'aborder les questions délicates que fait naître l'étude de la liberté considérée dans son exercice et dans sa nature, nous devons donc nous occuper du fait, et chercher si l'homme est réellement libre, c'est-à-dire si ses actions peuvent lui être imputées, soit en bien, soit en mal ; s'il est responsable de sa conduite, et s'il peut mériter louange ou blâme, récompense ou punition.

Que chacun se consulte soi-même, et se demande s'il a le sentiment de sa liberté ; si, en commettant une action, il ne se rend pas souvent le témoignage qu'il pouvait se déterminer pour l'action contraire. Que l'on me conseille une promenade, lorsqu'aucune affaire indispensable ne me retient à la maison ; je sens que je suis en état de délibérer sur le conseil que l'on me donne, de le suivre ou de le rejeter, suivant que je le jugerai à propos. Si je sors, un sentiment secret m'avertit que je pouvais rester chez moi : si je reste, je suis pleinement convaincu qu'il dépendait de moi de sortir. Le sentiment que nous avons de notre liberté n'est pas uniforme ; il ne se borne pas à une révélation générale et invariable, que l'on pourrait à bon droit accuser d'imperfection ou d'erreur : notre conscience nous fait connaître et apprécier la liberté dans tous ses degrés, dans toutes ses nuances ; elle marque, avec une extrême délicatesse, tous les intermédiaires qui séparent la liberté parfaite de la nécessité physique, qui en est la négation. Ainsi, la liberté nous paraît entière et complète, quand, indépendants des objets extérieurs, exempts de toute passion violente, nous pouvons dans l'examen des choses déployer sans obstacle toutes les forces de notre intelligence, et consulter exclusivement la raison. Quand, au contraire, nous sommes fortement émus, nous reconnaissons intérieurement que notre libre arbitre est entravé, et que nous sommes moins pleinement maîtres de nous-mêmes et de nos déterminations. Quelquefois même il nous semble que notre sensibilité, trop violemment ébranlée par l'action des objets externes, arrache à notre âme la décision qui lui est favorable, et rend toute délibération impossible. Or, toutes les fois que cette dernière circonstance se réalise, il est certain que l'homme cesse de se regarder comme responsable de ses actions. Qu'un malade dans le délire de la fièvre, s'élançant hors de son lit, essaie de se précipiter par la fenêtre de sa chambre ; que, pour écarter les obstacles qu'on lui oppose, il frappe et blesse les amis qui l'entourent et le retiennent ; je le demande, quel sentiment éprouvera-t-il, quand, après cette funeste crise, il apercevra les tristes effets de sa fureur ? Sans doute il s'affligera du mal qu'il a fait à ses amis, mais il sera sans remords ; car il croit invinciblement que la douleur physique lui avait enlevé tout empire sur lui-même, et qu'elle avait soumis sa volonté à l'influence de ces affections vives et de ces idées incohérentes qu'éveille fortuitement en nous l'agitation universelle des organes.

N'y a-t-il pas même des circonstances où nous sentons notre liberté s'affaiblir et s'é-

teindre par degrés? Un homme vertueux a reçu l'un de ces affronts qu'un Dieu seul pourrait pardonner : il brûle, malgré lui, du désir de la vengeance; mais, fidèle au devoir, il ne veut pas se faire justice à lui-même. Si son ennemi s'offre à sa vue, la colère s'éveille dans son âme; elle croît par degrés malgré la résistance de sa volonté, jusqu'à ce qu'enfin, sentant s'évanouir le reste d'empire qu'il avait conservé sur lui-même, il s'éloigne brusquement, ou force son ennemi à se soustraire à une vengeance dont il ne pourrait plus calculer ni restreindre les effets. Mais, sans nous attrister à l'aspect de l'humanité souffrante et dégradée, rentrons encore une fois en nous-mêmes : n'y trouvons-nous pas deux ordres de faits bien distincts; les uns, que nous regardons comme nécessaires, inévitables, et qui sont en nous l'œuvre de la nature; les autres, qui nous paraissent contingents, et que nous rapportons à un acte de volonté libre, à un choix de l'esprit? Notre tendance au bonheur n'est-elle pas en nous un fait primitif, essentiel, et que rien ne saurait détruire? A-t-on jamais songé à délibérer, pour savoir s'il serait bon d'agir conformément au désir du bonheur, de vouloir ou de ne vouloir pas être heureux? L'instinct de la conservation n'exerce-t-il pas aussi sur nos déterminations une influence immédiate et irrésistible? Quand aucun motif ne nous porte ou ne nous oblige à recevoir la mort avec résignation, ne sommes-nous pas nécessités à repousser ou à fuir tout ce qui menace notre vie? Quand, au contraire, il s'élève en nous des désirs particuliers, bornés dans leur objet et dans leur durée, tels, par exemple, que le désir de se promener ou de rester à la maison pour lire un ouvrage nouveau, notre conscience ne nous dit-elle pas que nous demeurons, en leur présence, maîtres de nous-mêmes; que nous pouvons résister à leurs sollicitations, examiner s'il nous convient ou non de les suivre, et accomplir enfin la résolution qui résulte de cet examen, même quand elle leur est contraire?

Dans tout ce qui précède, nous avons supposé que l'homme a le sentiment de son libre arbitre. Les expressions qui font dépendre du sens intime la connaissance que nous avons de notre liberté, ne sont peut-être pas rigoureusement justes. Nous avons vu que la conscience ne nous révèle rien de plus que les opérations actuelles de notre esprit, et qu'elle ne saisit jamais que les pouvoirs qui sont en exercice. Il est donc permis de penser que nous n'avons pas réellement conscience du pouvoir contraire à celui que nous exerçons, puisque ce pouvoir demeure dans l'inaction. Mais si le sentiment de la liberté n'est pas réellement un fait de conscience, il devient un fait d'instinct rationnel, une révélation, une croyance du sens commun. Au reste, quel que soit le principe qui, dans certains cas, nous avertit que nous sommes libres, c'est encore lui évidemment qui, dans d'autres circonstances, nous avertit que nous ne le sommes pas. Je conclus de là qu'il n'est pas plus raisonnable de prétendre que l'homme n'est libre dans aucune de ses actions, qu'il ne le serait d'imaginer qu'il est partout et toujours également libre. Pour donner un fondement à leur doctrine, les fatalistes ne sont-ils pas obligés d'invoquer le témoignage de la conscience ou du sens commun? Ne faut-il pas qu'ils supposent ce témoignage infaillible, au moins dans le cas où il nous montre nos actes subordonnés à des influences extérieures? Sans cette supposition, leurs raisonnements ne seraient plus que de vaines hypothèses, et leur doctrine ne reposerait sur aucun fait constaté. Or, si le sens intime ou le sens commun mérite notre confiance quand il nous révèle l'existence de la nécessité, sur quel prétexte peut-on s'appuyer pour l'accuser d'erreur ou de mensonge lorsqu'il proclame l'existence du libre arbitre? Ses révélations dans les deux cas offrent les mêmes caractères; elles sont également nécessaires et naturelles; elles ont donc toujours même autorité. Si elles ne suffisent pas pour légitimer notre foi au libre arbitre, elles ne suffisent pas non plus pour légitimer la croyance de nos adversaires à la fatalité; et quiconque refuse d'admettre avec nous qu'il existe des actions libres, doit douter en même temps qu'il y en ait de nécessaires. Hors de notre opinion, on ne peut rien imaginer de conséquent, qu'un scepticisme absolu, suffisamment réfuté par le sens commun.

J'ai dit que le sentiment du libre arbitre est nécessaire et naturel. Pour en comprendre toute l'énergie, il suffit de considérer sa liaison intime avec la conscience morale. Il n'y a personne sur la terre qui soit entièrement dépourvu de la connaissance du bien, et qui ne rapporte, au moins dans certains cas, ses actions à une loi qu'il regarde comme obligatoire. Tous les hommes s'adressent intérieurement des reproches quand ils ont agi contre leur intérêt bien entendu, ou quand ils ont violé cette loi de justice sociale et de bienveillance mutuelle, que Dieu a gravée dans leurs cœurs. Comment expliquer le remords, qui suit les actions que l'on nomme criminelles, et cette joie intime et pure attachée à ce que l'on appelle la vertu? Avoir du remords n'est-ce pas se blâmer, se condamner, se punir soi-même pour avoir abusé de la liberté que l'on sentait en soi? Tout exercice de la conscience morale suppose donc, comme condition nécessaire, le sentiment de la liberté : par conséquent, s'il est vrai que la conscience morale s'exerce à quelque degré dans tous les hommes, et que son action, quoique souvent obscurcie et viciée, ne puisse être entièrement détruite, on est obligé de reconnaître que le sentiment de la liberté est invincible. Vainement d'ailleurs on nous objecterait que l'homme peut cesser de croire à la vertu et au crime, qu'il parvient quelquefois à étouffer le remords, et qu'il est des monstres à figure humaine, dont le

sommeil n'est plus troublé par le souvenir des forfaits qu'ils ont commis. Admettons, si l'on veut, cette désolante supposition, qu'un homme puisse méconnaître toutes les lois que respecte le genre humain, et que, dans l'ivresse des passions, il parvienne à corrompre ou plutôt à éteindre en lui tout sentiment moral : cette hypothèse même nous fournit un nouveau moyen de prouver que le sentiment de la liberté est invincible. Ce même homme, qui a rejeté toutes les lois morales, se soumet pourtant encore à une loi, à celle de son intérêt. Il ne croit plus rien devoir à ses semblables; mais il croit toujours qu'il se doit à lui-même d'agir avec prudence : il ne se reproche plus ses crimes; il se reproche encore ses folies : il n'a plus aucune vertu dont il puisse s'enorgueillir; mais il est toujours fier de l'habileté avec laquelle il a conduit ses entreprises criminelles. Ainsi dans ces âmes dégradées, qui semblent avoir perdu le sens moral, le sentiment de la liberté continue de se manifester avec la même clarté et la même énergie; et, puisqu'il pourrait survivre même à la conscience morale, il est évidemment un résultat immédiat et nécessaire de notre constitution intellectuelle. Je n'examine pas l'hypothèse de ces sophistes qui transforme la conscience en un préjugé de l'éducation. Il est inutile aujourd'hui de la réfuter : et d'ailleurs, fût-elle vraie, nous n'aurions point à modifier nos conclusions sur le sentiment de la liberté. Car le préjugé que l'on nomme conscience ne pourrait prendre racine que dans une âme qui croirait à son libre arbitre, et s'imputerait à elle-même ses propres actions.

Puisque la croyance à la liberté se manifeste chez les scélérats qui se sont affranchis du joug importun de la morale, cette croyance n'admet pas d'exception, et vit au fond de toute intelligence humaine. Lui contesterait-on ce caractère d'universalité, sous prétexte que quelques sophistes n'ont pas craint de prêcher la désolante doctrine du fatalisme. Mais on aurait grand tort de ne juger de leurs opinions que par leurs paroles. Observez de près ces ardents adversaires du dogme de la liberté; et leur conduite vous convaincra qu'en dépit de leurs tristes raisonnements, le dogme qu'ils combattent a conservé sur eux une partie de son influence. Il existe toujours dans leur âme de l'indignation et de la colère contre ceux qui les ont outragés, de la reconnaissance et de l'estime pour ceux qui leur ont rendu service. Qui oserait soutenir que l'homme utile n'obtient du fataliste que le même genre d'estime qu'il accorde à la terre qui le nourrit, au bois qui le chauffe, à la maison qui le garantit des injures de l'air, au cheval qui le porte, et aux précieux animaux qui lui apportent le tribut de leur lait ou de leur toison? N'est-il pas évident qu'il reste toujours quelque chose de moral au fond des sentiments que nous inspirent les actions de nos semblables; et serait-on capable d'éprouver la moindre affection morale, si l'on ne croyait à sa propre liberté et par induction à celle des autres hommes? Une montre, à qui Dieu aurait donné, avec la sensibilité, la connaissance de la nécessité physique à laquelle elle est soumise, pourrait-elle éprouver du ressentiment contre une autre montre dont le choc aurait troublé ses mouvements? Pourrait-elle lui en vouloir pour une action qu'elle regarderait nécessairement comme involontaire? J'avoue que souvent nous nous emportons contre des objets inanimés qui nous ont blessés, quoique nous sachions bien, en général, qu'ils sont privés de sentiment et de liberté; mais nous sommes alors sous l'empire de l'imagination, qui, concevant ces êtres à notre image, leur prête pour un moment notre vie, notre intelligence et notre volonté. La moindre réflexion suffit pour calmer ces mouvements soudains de colère, qu'une conception illusoire excite dans nos âmes. Eh bien! que le fataliste argumente tant qu'il le voudra : il ne parviendra pas à étouffer son ressentiment contre l'homme de qui il aura reçu une injure. Ses affections morales ne sont donc pas un effet momentané et fugitif de l'imagination; elles ont leur racine dans une croyance intime et constante à cette liberté humaine, contre laquelle il entasse en vain les déclamations et les sophismes.

On ne s'étonne plus de l'impuissance de ses efforts, quand on songe aux pitoyables suppositions qu'il lui faudrait admettre pour transformer en préjugé le dogme du libre arbitre. Ecoutez-le : « L'homme, dit-il, est soumis à mille influences extérieures, qui déterminent ses idées et ses actions. Lorsqu'il sent distinctement ces influences, comme cela arrive dans la fièvre, dans l'ivresse, il s'aperçoit bien que ce qu'il nomme sa volonté n'est qu'une réaction mécanique; il ne peut alors se faire illusion et rêver une liberté imaginaire. Mais il n'en est plus de même quand les mobiles externes qui le déterminent agissent à son insu. Comme il ne sent plus les causes réelles qui lui donnent l'impulsion, il transforme, par vanité, des actions nécessaires en actions spontanées et libres. On peut le comparer à une pierre qui aurait conscience du mouvement que ma main lui imprime, et qui, ne sentant point l'action que j'exerce sur elle, s'imaginerait follement qu'elle se meut par un principe intérieur et qui lui est propre. »

Cette hypothèse ne se borne pas à nous enlever le libre arbitre; elle nous dépouille de l'activité même; et en cela du moins elle est conséquente. Car on ne peut nier la liberté dans un être intelligent et raisonnable, sans lui refuser en même temps l'activité spontanée, puisque évidemment l'activité spontanée devient libre, du moment que l'intelligence lui offre, pour se déterminer, des motifs d'ordre opposé. L'homme est donc libre, ou il n'est qu'une machine mue par des ressorts tantôt cachés, tantôt évidents. Voyons quelles seraient les conséquences de la seconde supposition. 1° Si l'homme n'a-

tait qu'une machine qui croit vouloir, quand le ressort qui le meut ne se montre pas, le sentiment trompeur qui nous ferait croire à l'existence d'une volonté en nous devrait toujours être postérieur à la conscience du mouvement. Il faudrait d'abord que le mouvement fût commencé, pour qu'au défaut des causes externes, qui nous échappent, notre imagination rêvât une cause interne et chimérique qui l'aurait déterminé. L'acquiescement, ou la pensée que nous nommons volition, ne se manifesterait donc qu'après le commencement de l'acte. Or c'est toujours dans l'ordre contraire que notre conscience nous présente les phénomènes : la volonté est toujours distinctement antérieure au mouvement dont nous lui attribuons la production. Ajoutez que le sentiment qui nous la révèle, est toujours immédiat, et qu'il ne se montre jamais sous la forme d'une déduction résultant de notre impuissance à saisir l'action des causes externes qui nous mettent en mouvement. 2° Si l'homme n'était qu'une machine, toute action humaine devrait être en rapport exact avec la cause externe qui l'aurait produite. Or cette supposition est évidemment contredite par l'expérience, et nous en démontrerons plus complétement l'absurdité dans le chapitre où nous traiterons de la nature du principe pensant. 3° Enfin, si l'homme n'était qu'une machine, il faudrait admettre que l'idée de cause dérive de la sensation; qu'elle nous est donnée dans l'action des objets externes sur nous, et que son application à un prétendu principe interne de nos mouvements n'est que le résultat d'une fausse induction. Or nous avons déjà longuement prouvé que la notion de cause ne peut être légitimement déduite d'aucune sensation; que nous ne percevons pas l'action des objets extérieurs sur le moi; que l'existence de ces objets nous serait nécessairement inconnue, si nous n'avions pas la puissance de concevoir et de juger à priori, que le phénomène de la sensation n'est pas un produit de notre activité; qu'ainsi l'homme ne se sent jamais passif, et qu'il ne conçoit la passivité qu'en niant l'intervention de son activité dans certains phénomènes. L'hypothèse du fanatisme est donc manifestement en contradiction avec les données de la conscience, et avec les résultats scientifiques qui nous sont fournis par l'observation et le raisonnement.

Pour combattre les funestes conséquences du fatalisme, quelques philosophes ont prétendu « que, dans le système de ses défenseurs, les peines et les récompenses deviendraient inutiles, puisque l'homme serait soumis d'avance à un sort inévitable, et que, s'il était dans sa nature de nuire à ses semblables, aucune cause ne pourrait le détourner de la malheureuse carrière que son destin lui aurait réservée. » Il me semble que l'on confond ici le fatalisme psychologique avec la prédestination religieuse. Si nous étions poussés à l'action par une puissance divine, aucun mobile créé par les hommes ne pourrait nous arrêter. Mais les fatalistes, que nous avons ici à combattre, ne subordonnent pas notre conduite à d'irrésistibles décrets. Dans leur opinion, la destinée de l'homme est de céder machinalement à l'empire des causes extérieures les plus fortes, ou des mobiles les plus puissants. Or, en ajoutant aux mobiles qui agissaient auparavant sur un homme, l'attrait de récompenses spéciales, ou la menace de châtiments redoutables, il est clair que l'on modifierait la force et les rapports des anciens mobiles, et qu'ainsi la suite d'actions que ces mobiles devaient amener pourrait être changée. Ne parvenons-nous pas tous les jours, à l'aide d'un système bien combiné de châtiments et de récompenses, à obtenir des animaux domestiques une suite d'actes conformes à notre intérêt, et qui ne dérivent pas de leur instinct primitif? Pourquoi s'imaginer que, dans l'hypothèse même du fatalisme, la société deviendrait incapable d'exercer sur ses membres par l'éducation et par les lois une influence que l'individu exerce sur des animaux privés de raison et de liberté?

J'avoue donc qu'en thèse générale, l'inutilité absolue des peines et des récompenses ne me paraît pas nécessairement résulter de l'hypothèse des fatalistes : mais il est au moins évident que, si l'homme n'était pas libre, il deviendrait ridicule de le punir comme coupable, ou de le récompenser comme vertueux; que, dans les lois humaines, il ne devrait plus être question ni de crimes ni de délits, mais seulement de pertes et de dommages; que ces lois ne pourraient plus frapper que l'homme nuisible, et qu'avec les idées de justice et d'injustice devrait disparaître tout le respect que nous éprouvons pour elles, puisqu'en cessant de les regarder comme des protectrices équitables de tous les intérêts, nous haïrions nécessairement en elles des ennemies jalouses, toujours armées contre nos penchants individuels. Le pouvoir des lois serait donc dépouillé de cette autorité sacrée qui constitue dans la société la plus grande partie de sa force; et avec cette autorité des lois humaines, on verrait périr celle des lois morales et religieuses. Or, si la religion, la morale, le désir de l'estime, et les lois positives suffisent à peine aujourd'hui pour arrêter les progrès du vice, que deviendraient, grand Dieu! les sociétés humaines, quand, de tous ces mobiles si puissants sur le cœur de l'homme, il ne lui resterait plus que la crainte des châtiments dont la justice des tribunaux menace les coupables? Je ne pense pas, en effet, qu'il fût encore possible de compter pour quelque chose le désir de l'estime dans une société qui aurait accepté toutes les conséquences du fatalisme. Dépouiller l'estime de son caractère moral, c'est lui enlever tout son prix, et il nous importerait fort peu d'être placés sur la même ligne que les animaux domestiques, dont on retire quelque profit. Nous ne serions donc plus détournés du mal que par un intérêt souvent mal compris et par la crainte des lois civiles. Or je laisse à penser si les

passions ne triompheraient pas partout de ces faibles obstacles, et si les progrès du vice sur la terre n'auraient pas bientôt détruit toute la puissance des législations humaines. L'hypothèse du fatalisme est donc incompatible avec l'existence de la société, et elle serait pour les individus un principe de dégradation, de misère et de ruine.

Pour établir complétement le dogme de la liberté, il nous resterait à résoudre les difficultés qui se tirent de son apparente contradiction avec les dogmes théologiques de la prescience et de la Providence divine. Nous réservons pour notre Théodicée la discussion de l'argument dans lequel on oppose la prescience à la liberté, afin de les détruire l'une par l'autre. Nous espérons démontrer facilement que la prescience, telle que les théologiens la conçoivent, peut se concilier avec notre libre arbitre, et que si, dans le domaine de la raison, les deux dogmes de la prescience divine et de la liberté humaine étaient réellement inconciliables, la logique nous ferait une loi de conclure contre la prescience qui a été combattue par des objections vraiment embarrassantes pour la raison, et de maintenir le fait de la liberté, qui nous est immédiatement révélé par la conscience ou par l'instinct rationnel. Nous aurions également renvoyé à la Théodicée l'objection qui se fonde sur le fatalisme religieux, et soumet aux décrets éternels de la Providence tous les événements sans exception, si cette objection ne tendait pas à détruire l'une des preuves que nous avons développées en faveur de la liberté de l'homme : je veux parler de celle qui se tire de l'universalité de la croyance au libre arbitre. Il semble en effet, au premier abord, que le fatalisme religieux subordonne les actions de l'homme à la volonté de Dieu tout aussi nécessairement que les mouvements de la matière, et qu'ainsi il est impossible d'admettre en même temps la liberté morale de l'homme et la subordination de tous les phénomènes de ce monde à la volonté d'une Providence universelle.

Pour bien comprendre la difficulté, entrons dans quelques explications sur le fatalisme religieux. Puisque Dieu est parfaitement sage, il tend dans toutes ses créations à une fin générale que nous ne connaissons pas, mais que nous devons croire excellente; et comme, une fin étant donnée, le choix des moyens cesse d'être indifférent, il est évident que Dieu a dû régler et ordonner toutes choses en vue de la fin que sa sagesse voulait atteindre. Aussi voyons-nous que dans le monde physique rien n'est donné au hasard, que tous les mouvements des corps sont soumis à la nécessité, et que l'ordre des événements est immuable. Or comment imaginer que cet ordre invariable, établi dans le monde physique, soit dans le monde moral livré au hasard de nos volontés capricieuses, et que des intelligences libres, mais ignorantes, puissent troubler le plan de la Providence par des actes contraires à ses vues et à ses décrets? En vain quelques théologiens essayent d'établir une distinction entre les événements que Dieu *veut* et ceux qu'il *permet*. Pour n'être que permis, il faudrait qu'un fait fût indifférent, c'est-à-dire, qu'il ne fût ni conforme, ni contraire à la fin de la Providence. Or cela est impossible, puisque chaque créature a son rôle à jouer sur la scène du monde, et que ce qu'elle ferait d'inutile détruirait ou retarderait au moins la série des actes par lesquels elle est appelée à concourir pour sa part au but général de la création. Si rien n'est indifférent, tout est nécessaire, et par conséquent il existe dans l'univers un enchaînement immuable de causes et d'effets. C'est là ce Destin des anciens, divinité inflexible qui commande à toute la nature et même aux immortels. Les Grecs nous font sentir avec énergie la force irrésistible du destin, quand ils nous retracent les crimes et les malheurs de cet Œdipe qui, vainement averti par l'oracle, est précipité dans les voies funestes que le sort le condamnait à parcourir, par les précautions mêmes qu'il prend pour les éviter.

Ce dogme d'une destinée ou d'une Providence devant laquelle s'anéantit toute la puissance de l'homme a été admis chez les anciens dans la religion des Grecs, et au moyen âge dans la religion de Mahomet : il a marqué sa trace dans tous les cultes de l'Orient, et a influé sur les opinions d'un grand nombre de docteurs chrétiens. Nous n'avons point à examiner ici ce qu'il contient de faux ou d'exagéré. Nous nous bornerons à montrer, 1° que les peuples chez qui il a été le plus en vigueur ont laissé à côté de lui une large place au dogme de la liberté morale, qui conserve ainsi le caractère d'universalité que nous lui avons attribué; 2° que le fatalisme religieux n'est pas, comme quelques-uns se l'imaginent, absolument incompatible avec le dogme du libre arbitre. Pour établir le premier point, il suffit de faire remarquer que les mêmes religions qui soumettent tout au destin, promettent néanmoins des récompenses aux âmes vertueuses, et menacent les coupables de châtiments terribles; que le sentiment de la liberté morale est empreint dans toutes les lois de ces mêmes peuples, dont les théologiens semblent reconnaître la nécessité de toutes nos actions, puisque ces lois déterminent, comme les nôtres, les délits et les crimes; qu'enfin, chez les Grecs en particulier, le sens moral était porté au plus haut point de délicatesse et d'énergie. En étudiant, même superficiellement, l'histoire des Grecs, on s'aperçoit que leur fatalisme religieux, réduit à l'état de doctrine rationnelle et spéculative, n'exerçait sur leurs actions qu'une très-faible influence. Si, dans leurs discours, ils rendaient hommage à la Fortune, et reconnaissaient en elle la maîtresse du monde, sujets indociles dans la pratique, ils luttaient contre elle avec courage et lui enlevaient tout ce qu'ils pouvaient par conseil et par prévoyance. Les Turcs, plus indolents et plus ignorants que les Grecs, ont ressenti un peu plus fortement

l'influence de leur doctrine religieuse. Pourtant il ne leur est pas donné d'attendre avec une stupide résignation tous les événements que la nature leur prépare : ils agissent quelquefois, sinon pour repousser les fléaux qui triompheraient de leur ignorance, du moins pour écarter les maux ordinaires de la vie. Les peuples fatalistes en religion ont donc tous admis, leurs lois et leurs mœurs en font foi, le dogme du libre arbitre : ils ont tous reconnu, au moins à quelque degré, que notre activité n'est pas dépourvue de toute puissance, et qu'elle est capable de modifier à son profit le cours des événements.

Devons-nous croire que la morale et la législation de ces peuples aient été formellement en contradiction avec leurs dogmes religieux? Leur foi au fatalisme est-elle absolument inconciliable avec leur sentiment de la liberté? Etudiez les raisonnements qui servent à démontrer le fatalisme théologique, et vous verrez qu'ils n'ont pas d'autre but que d'assurer à la Providence la direction exclusive des événements. En quoi consiste maintenant l'essence du libre arbitre? Dans la puissance toute morale de délibérer et de vouloir. Le fatalisme et la liberté morale ne se rapportent donc pas au même objet, et ainsi il n'existe pas entre ces deux dogmes de conflit nécessaire. Suivant le premier, le parricide et l'inceste d'OEdipe étaient des faits inévitables, dont la réalisation avait été déterminée par le destin. Suivant le second, si le destin imposait à OEdipe la réalisation du parricide et de l'inceste, il ne lui imposait pas du moins la volonté de commettre ces actions criminelles. Ce qui le prouve, c'est qu'au lieu de contraindre une volonté rebelle, le destin s'est borné à lui donner le change et à profiter de son ignorance. OEdipe, en un mot, avait la puissance de vouloir librement; mais il n'avait pas celle de réaliser à son gré ce qu'il avait voulu. Cette distinction entre la volonté et la puissance d'exécution est connue de tout le monde : elle résout complétement l'objection dans laquelle on oppose le fatalisme religieux à la liberté morale. Si l'ordre des événements exige que je tue un homme, la puissance divine a-t-elle besoin d'agir sur ma volonté pour me contraindre à cette action? Ne lui est-il pas facile de disposer les circonstances de manière à me faire commettre ce meurtre, même indépendamment des résolutions que j'aurai prises? Un général ne veut pas livrer une bataille : si Dieu veut que cette bataille soit livrée, elle le sera, malgré les efforts que fera le général pour l'éviter. Car Dieu peut trouver, dans sa puissance et dans son intelligence infinie, mille moyens de neutraliser notre pouvoir d'exécution, quand notre volonté est contraire à la réalisation de ses vues. Il est donc évident qu'en accordant à l'homme la faculté de vouloir librement, on ne lui donne pas, par ce seul fait, une puissance d'exécution indépendante de la volonté divine, et capable de changer la marche providentielle des événements. Par conséquent, l'objection déduite du fatalisme religieux n'infirme aucune des preuves sur lesquelles nous avons appuyé notre croyance au libre arbitre.

3° *Discussion sur l'exercice et sur la nature de la liberté.* — Après avoir mis à l'abri de toute atteinte le dogme important de la liberté, nous pouvons nous engager sans crainte dans les discussions qu'il a fait naître parmi les philosophes. Si quelques-uns de nos lecteurs trouvaient de l'obscurité et même du mystère dans cette seconde partie de notre travail, si nos explications leur paraissaient incertaines, ils devraient se souvenir que le fait de la liberté a été pleinement démontré, et qu'il n'est pas permis de douter d'un fait, parce que des philosophes l'auraient obscurci ou altéré en essayant d'en faire comprendre la nature. Nous nous proposons de faire connaître dans cette section les opinions opposées et exclusives que les philosophes ont admises sur l'exercice de la liberté, les principaux raisonnements sur lesquels chacune de ces opinions se fonde; nous ajouterons à cette analyse quelques réflexions propres à éclaircir la question, et si nous ne parvenons pas à la résoudre d'une manière satisfaisante pour tout le monde, nous avons au moins l'espoir de déterminer avec précision les points qu'il faudrait examiner et discuter, pour arriver à une solution complète des difficultés qu'elle présente.

Les débats qui se sont élevés entre les philosophes sur l'exercice de la liberté portent principalement sur le rôle que jouent les motifs dans les déterminations de la volonté, et sur la part d'influence qu'il est permis d'attribuer à la nécessité dans la conduite de l'homme, sans détruire l'imputabilité de ses actions. Bien des philosophes regardent la nécessité, de quelque nature qu'elle soit, comme absolument incompatible avec le libre arbitre; mais il en est quelques-uns qui soutiennent que nos actes peuvent être soumis à une sorte de nécessité, sans cesser pour cela d'être imputables. Pour prévenir l'effet du préjugé que fait naître immédiatement le mot seul de nécessité, et pour rendre parfaitement intelligibles les explications qui vont suivre, il me semble indispensable de déterminer les différences qui existent entre la nécessité physique et la nécessité morale. Nous n'avons point à nous occuper de la nécessité absolue : il est bien évident que nos actions ne peuvent jamais être que conditionnellement nécessaires.

Une chose est physiquement nécessaire, quand le contraire est impossible en vertu d'une loi ou d'une action physique : ainsi il est physiquement nécessaire qu'un corps tombe, quand il cesse d'être soumis à l'action de la force qui le tenait suspendu en l'air; sa chute est un effet inévitable de la pesanteur, dont l'influence ne rencontre plus d'obstacle. Il y a encore nécessité physique dans les actes que produit le délire de la fièvre, parce que les idées et les volitions qui les précèdent sont fatalement déterminées par le désordre de l'organisation, et

que ce désordre est le résultat d'influences externes qui troublent les fonctions du corps et détruisent sa subordination au principe intelligent. La nécessité physique a donc lieu dans tous les mouvements des corps, et l'on sait que tout corps qui se meut obéit à l'action d'une cause extérieure ; elle a lieu encore dans nos actions, quand l'âme est violemment dépouillée de son empire sur elle-même et sur le corps, et que des convulsions organiques produisent en elle des idées et des émotions irrésistibles. Mais dans ce triste état, l'âme ne se possède plus, elle ne produit plus le mouvement, elle n'est qu'agitée par une cause étrangère. Par conséquent tout être soumis à la nécessité physique est passif, et ainsi cette première espèce de nécessité exclut non-seulement la volition et la liberté, mais encore l'activité spontanée.

Une action est moralement nécessaire, quand le contraire est impossible en vertu de la nature de notre activité spontanée ou volontaire. Notre activité, nous l'avons vu, n'est pas une force indifférente à ce qu'elle fait : elle recèle en son sein des tendances diverses, et n'attend, pour se déterminer, que la manifestation de ces tendances qu'elle ignore, et dont l'intelligence et la sensibilité sont destinées à lui montrer le but. Or, quand l'une de ces tendances vient à se manifester seule, et que les autres, actuellement dépourvues d'objet et de but, demeurent cachées, il est impossible que l'activité ne se détermine pas en faveur de l'unique objet pour lequel elle se sent du penchant. Cette détermination est toute spontanée, puisqu'aucune force extérieure n'influe sur nous, puisque nous ne faisons que ce qui nous agrée : et elle est en même temps nécessaire, puisqu'il est absurde d'imaginer que nous nous décidions sans motif à faire le contraire de ce qui nous plaît. Il est donc moralement nécessaire que l'homme se détermine en faveur de tout acte qui lui paraît agréable, utile, ou bon, quand aucun motif ne l'en détourne. Supposez, par exemple, qu'un homme heureux, sensé et bien portant ait à choisir entre des aliments sains et des aliments empoisonnés : pensez-vous qu'il puisse s'arrêter à examiner s'il lui convient ou non de prendre du poison ? Sa décision sera immédiate : il préférera les aliments sains : cela est aussi certain que la chute d'un corps que rien n'empêche de céder à la force d'attraction exercée sur lui par la terre. Il n'y a qu'une différence entre les deux faits. L'homme agit de lui-même, aucune force externe ne le pousse : il peut, s'il le veut, prendre le poison ; mais il est moralement impossible qu'il le veuille, et cette impossibilité ne tient qu'à la nature même de la volonté, qui, n'étant retenue par aucun motif contraire, tend toujours spontanément à la conservation de la vie et de la santé. Puisque la nécessité morale suppose que l'homme n'est déterminé que par un motif, et que tout motif est dépourvu de force impulsive, il est évident que cette espèce de nécessité ne détruit pas la spontanéité de l'action, et qu'elle n'est pas même inconciliable avec la volonté. La nécessité morale n'est donc pas, comme le terme de nécessité nous porte trop souvent à le croire, une force extérieure, qui s'impose à nous et qui nous contraint quand nous lui résistons ; elle n'implique rien de plus qu'une certitude d'événement, fondée sur une loi inhérente à l'activité même.

Quoique les deux espèces de nécessité que nous venons de décrire soient essentiellement distinctes l'une de l'autre, la plupart des philosophes les ont regardées comme également incompatibles avec la liberté. Suivant le système le plus généralement adopté, le libre arbitre n'est pas moins opposé à la nécessité morale qu'au fatalisme. Il consiste dans la puissance d'agir ou de ne pas agir, et il suppose, outre le pouvoir naturel ou physique d'agir ou de ne pas agir, la faculté morale de le vouloir ou de ne pas le vouloir. Pour être libre, il ne suffit pas que je puisse réaliser les deux actes opposés : il faut encore que je puisse à mon gré me décider pour l'un ou pour l'autre. Un prisonnier, par exemple, manque de liberté tant que la porte de son cachot est fermée, parce qu'il est alors privé du pouvoir physique de sortir : il serait encore dépourvu de liberté, si son évasion était devenue possible, et qu'il ne fût pas libre de pouvoir rester. Il suit de là, que ce qui constitue le libre arbitre, c'est que la volonté recèle une force capable de résister à toutes les influences extérieures, et qu'ainsi la raison de ses déterminations est en elle-même.

Sic volo, sic jubeo : stat pro ratione Voluntas.

On a donné à l'espèce de liberté que nous venons de décrire, le nom de *liberté d'indifférence*. Cette qualification n'est pas rigoureusement juste. Car les partisans de la liberté d'indifférence ne prétendent pas que la volonté soit entièrement indépendante : ils avouent que les motifs exercent sur elle quelque influence, qu'elle se laisse convaincre par l'intelligence, captiver par la sensibilité ; qu'elle se soumet aux conseils de l'une et cède aux inspirations de l'autre : mais ils soutiennent qu'il n'y aurait plus de liberté en nous si nous étions entièrement nécessités à vouloir d'après des motifs. Ne leur reprochons donc pas, comme on le fait quelquefois, d'avoir prêté à l'homme une indifférence chimérique. Tout le monde convient que la volonté n'est point en général l'unique raison de nos déterminations, et que notre pouvoir est rarement le même à l'égard des deux actions opposées : on sait fort bien qu'il est moins facile à l'homme vertueux de renoncer à sa vertu que de la conserver, de rechercher la honte que de désirer l'estime. L'avare est sans contredit beaucoup plus enclin à augmenter ses richesses qu'à les dissiper, et l'on ne saurait nier que l'orgueilleux n'ait plus de penchant à cacher ses défauts qu'à les révéler

aux autres hommes. Mais, suivant les philosophes dont nous analysons l'opinion, l'honnête homme peut cesser d'aimer la vertu; l'avare, de rechercher les richesses; l'orgueilleux de dissimuler ses défauts; et c'est précisément parce qu'on reconnaît dans l'honnête homme, dans l'avare et dans l'orgueilleux, cette puissance de renoncer à la vertu, à la cupidité et à l'orgueil, qu'on leur impute leur état présent soit en bien, soit en mal. En résumé, la volonté est inclinée, elle n'est pas entraînée par les motifs : elle se laisse ordinairement déterminer par des émotions ou par des idées : mais elle pourrait s'affranchir de leur influence.

On peut ramener à trois chefs tous les raisonnements sur lesquels s'appuie cette première opinion : 1° l'homme se sent attiré vers le bien par un penchant invincible, et détourné du mal par une aversion insurmontable : il désire nécessairement le bonheur; mais ce bonheur auquel nous aspirons ne s'offre nul part ici-bas, et l'homme ne se reposera de ses agitations terrestres que dans le sein de l'Etre, qui seul est heureux, parce que seul il est souverainement parfait. Dieu seul peut remplir la capacité du cœur humain. Il résulte de là, que les biens de ce monde sont des distractions et non des chaînes pour la volonté. Nous savons par expérience que partout ici-bas le bien et le mal s'unissent et se mêlent à différentes doses, qu'aucune chose n'est ni absolument bonne, ni absolument mauvaise, et que, si nous cédions aux premières impressions que les objets font sur nous, bien loin de nous rapprocher de ce bonheur auquel nous tendons, nous ne tarderions pas à en détruire jusqu'à l'espérance. Or, par cela seul que tout bien a ses inconvénients, et que tout mal a son attrait particulier, notre volonté, trouvant dans chaque objet comme deux faces opposées, qui l'attirent et qui la repoussent, demeure libre dans le choix des biens et des maux particuliers. La raison qui décide la volonté en faveur de telle ou telle action se tire donc, non de la nature de l'action, mais de l'énergie même de la volonté. Notre âme ne se détermine pour un bien qu'autant qu'elle le veut et qu'il lui plaît de le vouloir; elle est sollicitée par ce bien; elle n'est pas sous sa dépendance. D'où vient, je le demande, cette maxime : *sic volo, sic jubeo*, etc., sinon de ce que les hommes ont souvent éprouvé que la raison de leur choix est en eux-mêmes?

2° Supposer que nos déterminations dépendent nécessairement de quelque motif, c'est nier l'existence des actions indifférentes. Pourtant l'expérience prouve que tous les jours nous faisons des actes qui sont sans influence apparente sur notre destinée, et qui ne se fondent sur aucun motif. Ne nous dites pas que nous ne pouvons rien faire qui ne nous rapproche ou ne nous éloigne de notre fin, et qu'aucun acte n'est absolument indifférent. Il ne s'agit pas ici de ce que nos actes sont en eux-mêmes, mais de ce qu'ils nous paraissent. Or oserez-vous nier qu'il n'y en ait un très-grand nombre dont les conséquences nous échappent et que nous ne pouvons rapporter à aucune loi? Expliquez-moi en vertu de quel motif je prends en marchant la droite d'une rue où j'entre pour la première fois, et pourquoi je prends la gauche de la rue suivante? Vous me demandez combien vous avez de jetons dans la main : ai-je quelque motif de répondre dix plutôt que douze? huit ou tout autre nombre? Observez-moi seulement une minute, vous me verrez faire mille petits mouvements ou actes auxquels je ne songe pas le moins du monde, et qui me sont parfaitement indifférents. Je me lève ou je m'assieds; je chante ou je me tais; je porte ma main à ma poitrine, à ma tête; je croise les bras; je les laisse pendre; je les relève sans savoir moi-même ce que je fais, sans délibération, sans raison aucune : je me trompe, il y a une raison de tous ces actes; mais elle n'est qu'en moi, c'est ma volonté. Si cette volonté n'avait pas en soi la force de se résoudre, il nous serait impossible de prendre partie entre des motifs égaux. Pourtant il est évident que la volonté, quand les motifs se font équilibre, a le pouvoir de faire pencher la balance. Qui pourrait croire sérieusement que l'âne de Buridan, placé entre deux mesures d'avoines parfaitement égales, et qui avaient pour lui le même attrait, était condamné à mourir de faim, parce qu'il n'avait pas de motif pour se tourner vers l'une plutôt que vers l'autre? Admettez pourtant, si cela vous plaît, qu'un âne soit assez sot pour hésiter en pareille occurrence : mais un homme!..... J'ai résolu de me rendre à un lieu déterminé : deux chemins d'égale longueur, également agréables, commençant au même point, peuvent m'y conduire : renoncerai-je à mon projet, parce que je n'ai aucune raison de préférer l'un de ces chemins à l'autre?

3° Devons-nous croire maintenant que l'homme, quand les motifs sont inégaux, se détermine toujours infailliblement, nécessairement en faveur de celui qui lui paraît le plus fort? Mais qu'est-ce que ce motif le plus fort qui déterminerait nécessairement la volonté? Existe-t-il des motifs qui soient absolument et en eux-mêmes forts ou faibles? Le poids des motifs ne dépend-il pas du choix même de la volonté, de telle sorte que celui qu'elle néglige est toujours le plus faible, et celui auquel elle s'attache, le plus fort? Supposons néanmoins que, deux biens ou deux maux étant proposés, on considère le plus grand des deux biens ou le moindre des deux maux comme le plus fort motif : alors, suivant l'opinion de nos adversaires, il est nécessaire que nous préférions le plus grand des deux biens au moindre, et le moindre des deux maux au plus grand. Mais, s'il en est ainsi, nous ne sommes pas plus libres dans le choix des biens et des maux particuliers, qu'en présence du bien et du mal considérés absolument. On essaye en vain de nous donner le change par de subtiles distinctions entre la nécessité physique

et la nécessité morale. Elles diffèrent sans doute dans leur rapport avec l'activité spontanée, mais elles sont toutes deux également opposées à la liberté. Rendre un homme responsable d'une action, n'est-ce pas supposer qu'il pouvait se déterminer pour l'action contraire? Or, quand l'homme est soumis à la nécessité morale, le contraire de l'action pour laquelle il se décide est évidemment impossible. Il agit bien ou mal, parce qu'il a bien ou mal jugé : il juge bien ou mal, parce qu'il a bien ou mal délibéré; et il n'a pu vouloir délibérer de telle ou telle façon, que parce que des motifs particuliers le poussaient nécessairement à exercer de telle ou telle façon les facultés de son intelligence. Si la nécessité pénètre dans la délibération même, l'erreur et la vérité des jugements sont également nécessaires; et ce n'est plus à une détermination spontanée, mais à un heureux ou funeste enchaînement de causes morales, que l'homme doit attribuer ses vertus ou ses vices. Avouons donc que, si la nécessité morale n'est pas, comme le fatalisme, une force étrangère, destructive de la spontanéité, elle est au moins entièrement en contradiction avec le libre arbitre; et, puisque l'existence du libre arbitre est pour nous un dogme pleinement démontré, reconnaissons que la volonté proprement dite demeure toujours maîtresse de ses déterminations, toujours capable d'écarter l'influence des motifs qui la sollicitent.

La seconde opinion dont nous avons promis l'analyse, et que l'on a déjà entrevue dans la discussion qui précède, a moins de partisans que la première; mais elle s'appuie sur l'autorité de quelques grands noms : elle compte parmi ses défenseurs Locke et Leibnitz. S'Gravesande, disciple de Locke, l'a exposée avec netteté et soutenue avec une extrême rigueur de raisonnement dans son *Introduction à la philosophie*. Suivant ce philosophe, la liberté est le pouvoir de faire ce que l'on veut, quelle que soit la détermination de la volonté. Elle suppose en nous un pouvoir naturel ou physique à l'égard des choses qui nous sont proposées: elle suppose encore que l'âme n'est déterminée à l'action que par des motifs qui la convainquent ou la persuadent, c'est-à-dire par des causes toutes morales. En Dieu, la liberté est parfaite, par cela même que sa puissance s'étend également sur toutes choses, et que son intelligence ne peut être entraînée dans l'erreur par aucune cause extérieure. Dans l'homme, la liberté est nécessairement bornée : il y a des circonstances où il lui est impossible d'exécuter ce qu'il veut; et son âme étant liée à un corps dont elle dépend, il n'arrive que trop souvent que celui-ci entraîne fatalement les déterminations de l'esprit. C'est ce que nous démontre l'exemple des malheureux qui sont tombés dans le délire ou sous l'empire de quelque violente passion. La liberté n'a d'usage que dans les circonstances où nous sommes capables de résister à l'action des objets externes : elle implique donc l'idée d'une certaine indépendance physique ou naturelle. On a eu tort de conclure de là qu'elle puisse, dans ses actes, s'affranchir de toute influence. Nos volitions sont toujours subordonnées à quelque motif : vouloir sans motif, serait un fait sans raison, et, par conséquent, une contradiction dans les termes mêmes. Notre volonté est donc toujours soumise à la nécessité morale, et cette espèce de nécessité est compatible avec la liberté la plus parfaite.

1° Supposer la volonté capable de se déterminer indépendamment des motifs, qu'est-ce autre chose qu'introduire le hasard dans nos déterminations? Soient A et B, deux objets entre lesquels vous devez faire un choix. Suivant les défenseurs de la liberté d'indifférence, tout motif mis de côté, vous pouvez vous déterminer pour l'un ou pour l'autre. Eh bien! supposons que vous choisissiez A : quand on vous demandera pourquoi vous choisissez A, vous suffira-t-il de répondre : « C'est que je le veux? » Mais par là vous n'aurez pas satisfait à la question. Il vous plaît de vouloir A : comment se fait-il qu'il ne vous ait pas plu de vouloir B? en ne considérant que la nature de la volonté, il est évident que l'un pouvait arriver aussi bien que l'autre. Comment donc, encore une fois, se fait-il que votre volonté, qui était en soi indifférente entre A et B, se soit déterminée en faveur du premier? Si vous faites abstraction des motifs, vous êtes réduit à dire : « Je me suis déterminé ainsi, parce que je me suis déterminé ainsi : » ce qui signifie que vous vous êtes déterminé par hasard. Or c'est là une supposition absurde et contradictoire dans les termes. Vous répondrez peut-être : « J'ai voulu A, parce que je l'ai préféré à B. » Mais préférer A, c'est juger qu'il vaut mieux que B. Ici encore les défenseurs de la nécessité morale vont vous presser de questions. Pourquoi vous êtes-vous déterminé à juger A meilleur que B? « Parce que je l'ai vu après avoir examiné la chose. » Mais n'y a-t-il pas aussi une raison qui vous a décidé à cet examen? Ne me dites pas que vous avez examiné, parce que vous avez voulu le faire : l'examen est un acte de volonté intérieure, et votre réponse signifierait que c'est par hasard qu'il vous a plu de délibérer. Ainsi, vous le voyez, il faut admettre le hasard dans les déterminations de la volonté, ou reconnaître que la nécessité morale embrasse, avec la dernière décision, toutes les opérations qui ont précédé.

2° Après cela, il devient presque inutile de discuter les exemples que vous avez cités en faveur de votre opinion. Cependant je consens à vous montrer l'erreur dans laquelle vous vous êtes laissé entraîner. Je me lève, dites-vous, ou je m'assieds; je chante ou je me tais, par un pur effet de ma volonté. Pour réfuter d'un mot ce raisonnement sur les actions dites indifférentes, il suffirait de montrer que ces actes sont spontanés, qu'ils excluent toute idée de volonté proprement dite, et par conséquent de libre

arbitre. Quand l'activité spontanée pourrait se déployer sans motifs connus, il ne suivrait nullement de là que la volonté fût capable de se déterminer indépendamment des motifs que l'intelligence lui propose pour la guider. Mais laissons là ce moyen de réfutation préjudicielle. Au fond, l'activité spontanée n'est pas plus indépendante, plus capricieuse, plus livrée au hasard, que l'activité volontaire. Nous ne faisons rien sans y être déterminés par un mobile ignoré, ou par un motif connu. Je me lève quand je suis las d'être assis; je m'assieds quand j'éprouve du malaise à rester debout. Toutes ces déterminations que l'on nomme indifférentes nous sont toujours inspirées par un sentiment fugitif et faible, il est vrai, mais réel : nous ne distinguons pas nous-mêmes le mobile qui nous pousse, parce qu'il est comme couvert par des idées ou des affections plus vives, parce que nous ne songeons pas à lui résister, et qu'en pareil cas c'est la résistance seule, qui pourrait donner au mobile une énergie distinctement appréciable pour la conscience. Lorsque je veux me rendre à un lieu auquel deux chemins peuvent également me conduire, si je m'engage dans l'un des deux chemins, c'est que j'aime mieux marcher vers le but que j'ai résolu d'atteindre, que rester sottement à la place où je me trouve. J'avoue qu'en partageant également mon attention entre les deux chemins, je ne pourrais trouver aucune raison de préférer l'un à l'autre. Mais ce partage égal d'attention est presque impossible, et dans l'agitation qu'un seul moment d'incertitude cause à l'esprit pressé du besoin de se décider, il arrive toujours que mes regards se fixent un peu plus fortement sur un chemin que sur l'autre : les avantages qu'il présente font alors sur ma conscience une impression plus vive ; et avec la volonté générale d'arriver au but que je me suis proposé, cette inégalité d'impressions, résultant de l'inégalité d'attention suffit pour me déterminer. Lors donc qu'en ne considérant que la nature des objets, les motifs opposés pourraient quelquefois être parfaitement égaux, il est certain que l'égalité des impressions qu'ils font sur l'esprit ne saurait se maintenir deux minutes de suite au milieu de tant de causes de changement, qui se tirent de la mobilité des idées et des sentiments, et des influences variables soit de l'organisation, soit des objets extérieurs.

3° Par cela même, a-t-on dit encore, que les biens et les maux de cette vie ne sont pas sans mélange, et que rien ici-bas ne peut remplir la capacité du cœur humain, nous ne sommes ni nécessairement entraînés vers les uns, ni invinciblement détournés des autres. Mais si la tendance de la volonté au bien absolu est invariable et nécessaire, comment voulez-vous que cette même volonté puisse, en choisissant le moindre de deux biens, s'écarter du but auquel sa nature tend incessamment? Incapable de saisir immédiatement l'objet de son amour, ne se fixera-t-elle pas toujours sur ceux qui ont avec lui le plus de ressemblance? Quand ma position me réduit à la nécessité de choisir entre deux biens imparfaits, ou entre deux maux particuliers, puisqu'un penchant irrésistible m'entraîne vers le bien, je m'en tiendrai le plus près ou le moins loin possible, en m'attachant au plus grand bien, ou au moindre mal. Je vous entends me répéter cette maxime vraie ou fausse, suivant l'interprétation qu'on lui donne : *Video meliora proboque, Deteriora sequor.* Comment ne voyez-vous pas qu'elle ne saurait terminer le débat élevé entre nous? Car ce n'est pas au moment même où l'on se détermine pour le mal, que l'on aperçoit et que l'on approuve le bien. Quand la passion nous pousse à quelque action funeste ou criminelle, la rectitude de notre jugement est momentanément faussée : le bien cesse de nous paraître bien; et le mal perd à nos yeux les vrais caractères qui excitent dans nos cœurs une répulsion naturelle. Heureux le sage qui ne perd jamais de vue les jugements salutaires qu'il a formés dans le calme des passions! La lumière de la vérité l'éloigne des écueils, même au milieu des orages dont sa sensibilité est le théâtre. Mais trop souvent cette lumière s'obscurcit et s'éteint, quand les passions déchaînées bouleversent l'intelligence, et alors la volonté sans guide subit l'aveugle impulsion de nos impétueux désirs.

4° Examinons enfin s'il est vrai, comme vous le prétendez, que la liberté soit inconciliable avec la nécessité morale. Vous avez été déjà obligé d'avouer que la nécessité morale ne détruit pas la spontanéité. L'homme est donc, même sous l'influence de cette nécessité, la cause efficiente de ses actions : voyons s'il cessera d'en être responsable et si l'on aura perdu tout droit de le récompenser ou de le punir. Le genre humain tout entier répond comme nous à cette question. Quand l'habitude rend certaines actions moralement nécessaires, cesse-t-on d'estimer ou de mépriser l'homme que l'on voit soumis à cette nécessité? La parfaite sagesse ne consiste-t-elle pas à perdre le pouvoir moral de mal faire; et le dernier degré du crime n'est-il pas celui où le retour au bien est devenu moralement impossible! Examinez bien la chose, et vous vous convaincrez que la nécessité morale est dans toute intelligence une perfection réelle. Car enfin supposez une intelligence capable de se déterminer contre les motifs les plus forts : ne lui donnez-vous pas par cela même le pouvoir de se déterminer par caprice, et n'est-ce pas l'abaisser que de lui faire un tel présent? Quelles sont les circonstances dans lesquelles nous paraissons le plus évidemment soumis à la nécessité morale? Celles mêmes où, dégagés de l'influence des passions, nous pouvons, avec une indépendance parfaite, consulter les lumières de la raison. Il est certain, en effet, qu'alors nous nous déterminons toujours pour le parti qui nous paraît le plus sage. Si l'homme était impassible comme

Dieu, il tendrait toujours à réaliser en lui-même, selon la mesure de son pouvoir, la sagesse et la vertu; car nul être intelligent ne se porte au mal sans passion et sans intérêt : *nemo gratuito malus*. Oseriez-vous donc refuser votre estime à celui d'entre vos semblables que Dieu aurait élevé au-dessus de la sphère où s'agitent les passions; et perdrait-il tout mérite à vos yeux, parce que rien ne l'empêcherait de suivre toujours les conseils de la raison? Dans votre aveugle haine contre la nécessité morale, vous ne vous apercevez pas que votre argumentation va jusqu'à détruire la liberté de Dieu. En effet, ne reconnaissez-vous pas en Dieu la nécessité morale du bien, puisque vous admettez qu'il est nécessairement parfait et qu'il lui est moralement impossible de mal faire? Quelle serait votre indignation, si nous prétendions sérieusement, en nous fondant sur vos propres principes, que nous ne devons à Dieu aucun hommage, puisqu'il ne peut perdre aucune des perfections que le vulgaire aime et admire en lui! Mais si la Divinité mérite notre amour et nos respects, toute soumise qu'elle est à la nécessité morale du bien, pourquoi refuserions-nous d'admirer ou d'estimer l'homme dont la volonté serait enchaînée des mêmes liens que la volonté divine? Ne serait-ce pas une inconséquence vraiment choquante, que de refuser d'admettre comme possible dans l'homme ce que l'on reconnaît comme réel en Dieu? Concluons donc, malgré les apparences, que la nécessité morale est compatible avec la plus parfaite liberté.

Chacune des opinions que nous venons d'analyser, quand on la considère isolément, présente dans l'ensemble de ses preuves un très-haut degré de vraisemblance. En ne consultant que la raison, on trouve la seconde presque incontestable; en ne consultant que la conscience, on est fortement tenté de donner son approbation à la première. Mais le raisonnement, tant qu'il n'est pas appuyé sur des faits de conscience bien constatés, ne fournit rien de plus que des généralités hypothétiques : le témoignage de la conscience, privé du secours du raisonnement, ne donne que des faits particuliers, et ne peut nous élever à la connaissance de la loi générale qui les détermine. Pour apprécier ce qu'il y a de vrai ou de faux dans les deux systèmes contraires que les discussions sur l'exercice de la liberté ont fait naître, nous devons donc résister aux impressions exclusives qui pourraient nous venir soit du raisonnement, soit de la conscience.

Avant d'aborder le fond même de la question, essayons d'abord de déterminer d'une manière précise le principe de la liberté. Suivant les partisans de la première opinion, « un prisonnier manque de liberté tant que la porte de sa prison est fermée, parce qu'il n'a pas alors le pouvoir physique de sortir; il est encore privé de liberté quand on lui ouvre la porte, s'il n'est pas libre de vouloir rester. » Il me semble qu'ici l'on obscurcit la notion du libre arbitre, en confondant le pouvoir physique de l'homme avec son pouvoir moral. La liberté est une faculté toute morale, et qui trouve encore à s'exercer même en l'absence du pouvoir physique. Si j'étais prisonnier sans le savoir, je serais libre de vouloir sortir ou de vouloir rester; et la détermination à laquelle je m'arrêterais me serait imputable, indépendamment de l'exécution, qui, dans l'un des deux cas, serait impossible. J'ajoute même que, quand nous connaissons notre impuissance physique, notre libre arbitre n'est encore que restreint; il n'est pas entièrement détruit : car je puis approuver un acte qu'il m'est impossible de réaliser, je puis le commettre en idée, en prendre sur ma conscience toute la responsabilité. Un malfaiteur dans son cachot travaille mentalement à son évasion; il brise en imagination les verroux, il blesse ou tue les gardiens qui lui font obstacle, il approuve, en un mot, et veut à l'avance tous les moyens d'affranchissement : il n'a fait sans doute que penser le crime; mais il l'a librement approuvé; c'en est assez pour que le crime puisse être considéré comme moralement accompli. Tous les jours il nous arrive de rêver à ce que nous ferions dans telle circonstance donnée et purement imaginaire : nous nous traçons un plan de conduite, nous l'examinons, nous lui donnons notre assentiment; et, prenons-y garde, ces actes, qui n'ont d'existence que dans notre pensée, ne sont pas indifférents; nous en répondrons devant le tribunal du souverain Juge. Notre libre arbitre n'est donc pas renfermé dans les limites de notre pouvoir physique; il s'étend encore à bien des choses que nous ne sommes pas à portée de faire, mais qui ne sont que conditionnellement impossibles.

Cette confusion du pouvoir physique avec le pouvoir moral, qui seul constitue le libre arbitre, est plus sensible encore dans l'opinion de S'Gravesande que dans celle des partisans de la liberté d'indifférence: car suivant la définition de S'Gravesande, il ne suffit pas de vouloir pour être libre; il faut de plus pouvoir faire ce que l'on veut, quelle que soit la détermination de la volonté. Je suppose, par exemple, que, touché de la misère d'un mendiant, je lui donne volontairement ma bourse : cet acte ne serait libre et par conséquent méritoire, qu'autant que j'aurais eu le pouvoir de garder ma bourse; et ainsi, pour anéantir tout le mérite de mon aumône, il suffirait que le mendiant fût décidé à me ravir les secours que je lui refuserais, et que je fusse hors d'état de lui résister. La liberté n'est donc pas la puissance de faire ce que l'on veut; elle réside tout entière dans la puissance de vouloir ou de ne pas vouloir. Or nous avons vu que la volonté implique la possession de soi-même, c'est-à-dire la puissance de résister aux premières impressions que les objets font sur nous, de suspendre nos déterminations, même

en présence des désirs et des passions, pour délibérer sur ce qu'il nous convient de faire ou de ne pas faire; par conséquent c'est dans la possession de soi-même et dans la puissance de délibérer que réside le vrai principe ou l'essence de la liberté.

Quand notre âme se croit suffisamment éclairée, et qu'après avoir pesé le pour et le contre, elle s'est arrêtée à un dernier jugement, ce jugement détermine nécessairement la volonté. Jusqu'ici l'opinion de S'Gravesande est certaine. En effet, dans ce jugement final qui suit la délibération, l'activité intervient déjà, pour approuver ou pour désapprouver; et cette approbation ou désapprobation est un acte de volonté intérieure. Or ne serait-il pas absurde d'imaginer que notre activité fût assez bizarrement capricieuse pour se refuser à l'exécution de ce qu'elle vient d'approuver, et pour travailler à la réalisation de l'acte qu'elle a condamné? Ne serait-ce pas vouloir et ne vouloir pas tout ensemble? vouloir, puisque, dans le jugement même, l'homme décide que l'action doit être faite; ne pas vouloir, puisqu'il se refuserait à l'exécution. La volition qui réalise suit donc toujours nécessairement l'arrêt qui approuve. Il est vrai que souvent un intervalle de temps plus ou moins considérable sépare le jugement de l'exécution, et que je puis me refuser aujourd'hui à l'exécution de ce que j'ai résolu hier; mais il faut pour cela que de nouveaux motifs, venant combattre ma résolution, m'engagent à ouvrir une délibération nouvelle, et que cette nouvelle délibération me décide à retirer mon assentiment à l'action que j'avais d'abord approuvée. Un tel fait ne détruit pas notre principe: il le confirme. Il demeure donc évident que notre volonté ne peut jamais se déterminer d'une manière contraire au jugement qui termine notre délibération.

Mais le dernier jugement, celui qui détermine la volonté à la réalisation de l'acte, est-il toujours un fait moralement nécessaire, comme le prétend S'Gravesande? Interrogeons notre conscience, et nous sentirons bien distinctement que, dans certaines circonstances, nos délibérations et nos jugements n'impliquent point cette nécessité morale à laquelle la logique voudrait soumettre tous nos actes, tant internes qu'externes. J'avoue que, quand la vérité lui est révélée par inspiration dans quelque principe du sens commun, ou par une perception claire de rapport dans des axiomes et dans des théorèmes, l'esprit se sent entraîné par un penchant irrésistible à donner son assentiment. Par exemple, dès que je comprends la valeur des mots, la conscience me dit qu'il me serait impossible de nier la vérité de ces propositions: « Deux et deux font quatre; le tout est plus grand que l'une de ses parties; tout ce qui commence est produit par une cause. » Mais, quand nos idées sont obscures, quand, en pratique, nous nous occupons de croyances particulières, dont la liaison avec les principes du sens commun n'est pas évidente, alors l'affirmation devient un fait contingent; l'assentiment que nous donnons est spontané, et nous sentons toujours qu'il était en notre pouvoir de le refuser. Que l'on me demande, par exemple, s'il fera beau dans huit jours, si la moisson sera abondante l'année prochaine: même après réflexion, je demeure libre de prendre ou de ne pas prendre parti, de me décider ou de susprendre mon jugement sur des problèmes qui ne peuvent donner lieu qu'à de vagues présomptions. Un grand nombre de philosophes ont admis que toute erreur est une faute, parce que l'affirmation est toujours, quand on se trompe, un acte libre. Il y a sans doute dans cette pensée beaucoup d'exagération. En étudiant les causes de nos erreurs, nous montrerons qu'il existe beaucoup d'opinions fausses, auxquelles notre nature imparfaite ne nous permet pas d'échapper. Mais, d'un autre côté, il est impossible de nier que l'erreur ne soit souvent aussi le résultat d'une précipitation volontaire. On se reproche souvent les illusions dans lesquelles on est tombé, tandis que jamais on ne se fait un mérite d'avoir reconnu la vérité d'un axiome. La conscience et le sens commun confirment donc l'exactitude de la division générale que le vulgaire établit entre les jugements libres et les jugements nécessaires. Nous devons faire remarquer seulement que la liberté et la nécessité de l'affirmation sont des faits relatifs, conditionnels, sujets à varier; qu'un jugement nécessaire peut, dans certains cas, devenir libre, et qu'un jugement qui par sa nature est libre peut devenir nécessaire. Ainsi un préjugé, étant un jugement précipité, est d'ordinaire un abus de la liberté intérieure: pourtant il est des préjugés qui s'imposent à nous avec une force irrésistible, soit en raison de leur rapport avec des croyances déjà reçues et affermies dans notre esprit, soit en raison de l'état de l'intelligence ou du cœur. On regarde comme nécessaires tous les jugements évidents ou certains; mais ils ne sont réellement nécessaires qu'en supposant que nous donnions, soit aux idées, soit aux choses, un certain degré d'attention. Or il dépend souvent de nous de donner ou de refuser notre attention, et par conséquent de nous soumettre ou de nous soustraire à l'empire de l'évidence.

En vain S'Gravesande nous crie qu'il n'est pas plus logique d'admettre la liberté d'affirmation dans les jugements que la liberté de volition dans les actes, et qu'en supposant des affirmations libres, on introduit le hasard dans nos jugements. S'Gravesande a raison de soutenir que l'homme ne peut ni juger ni vouloir sans motifs; mais il force la portée de ce principe pour en tirer une conséquence générale. « L'homme ne peut ni juger ni vouloir sans motifs: » cela veut dire que notre activité est toujours déterminée par la présence de quelque idée ou de quelque sentiment. Or les idées et les

sentiments ne sont, nous l'avons vu, pour notre volonté, que des occasions ou des conditions d'exercice. Une action est suffisamment expliquée lorsqu'on peut dire qu'on l'a voulue après en avoir conçu l'idée. En vain, pour confirmer les principes de S'Gravesande, on prétendrait qu'au défaut d'une causalité réelle qui détruirait la liberté, les motifs ont du moins une force ou influence relative qui sert de loi à la volonté dans ses déterminations, et que se déterminer en faveur du motif le plus faible, ce serait réellement agir sans motifs. En thèse générale, il me semble impossible de prouver que les motifs considérés en eux-mêmes soient plus ou moins faibles, plus ou moins forts : souvent ils ne sont que ce que la volonté les fait en leur donnant ou en leur refusant son assentiment. J'avoue que le raisonnement de S'Gravesande est vrai, quand il s'agit de motifs du même ordre. Quand, par exemple, nous avons à choisir entre deux plaisirs, celui qui nous paraît le plus grand est pour nous, sans contredit, le motif le plus fort, et il détermine nécessairement notre volonté; mais quand les motifs qui nous sollicitent à l'action sont d'ordre différent, quand, par exemple, nous avons à choisir entre un plaisir physique et un bien moral, alors les motifs, considérés en eux-mêmes, n'ont pas de commune mesure, et leur force relative ne saurait se déterminer sans l'intervention ou la décision de la volonté. Pesez bien le raisonnement de S'Gravesande, et vous vous convaincrez qu'il faut le restreindre dans les limites que je viens de poser, ou prêter aux motifs une force réelle et impulsive : et alors la nécessité morale, se confondant avec la nécessité physique, deviendrait, comme celle-ci, incompatible avec l'activité spontanée.

Sans donc nous préoccuper plus longtemps d'arguments métaphysiques qui ne peuvent prévaloir contre le témoignage de la conscience ou du sens commun, examinons les faits, et consultons l'impression naturelle et nécessaire que nous en recevons. Lorsque, dégagés de l'influence des passions, nous voulons nous décider sur un point quelconque, n'appliquons-nous pas toutes les lumières de notre intelligence à l'examen de la question; et, si nous sommes en état de la résoudre, n'est-il pas certain que jamais nous n'arrêtons notre délibération qu'après avoir saisi la vérité avec évidence? Si, dans de telles occasions, un homme connaissait à fond l'état de notre intelligence, il pourrait prévoir avec une entière certitude le résultat de notre examen et la résolution qui doit le suivre. Sommes-nous hors d'état d'atteindre jusqu'à l'évidence, et décidés pourtant à prendre un parti; alors nous rassemblons les probabilités contraires, et nous nous décidons toujours en faveur de celles qui nous paraissent les plus nombreuses et les plus fortes. Je ne crains donc pas d'assurer que, quand nous sommes impassibles et que nous pouvons consulter exclusivement la raison, nous nous déterminons toujours pour ce qui nous paraît le meilleur ou le plus vrai; et que, hors de la sphère où s'agitent les passions, notre volonté est toujours soumise à la nécessité morale. S'Gravesande a raison de considérer la nécessité morale comme une perfection dans les intelligences. Quand aucun obstacle extérieur ne vient contrarier nos tendances naturelles, notre volonté se porte nécessairement au bien; et il serait ridicule de penser que cette heureuse nécessité fût incompatible avec le libre arbitre, puisqu'elle nous rend semblables à Dieu, et que dans cet état notre volonté, s'élevant pour un moment à l'indépendance parfaite, n'obéit plus qu'à sa propre nature. Mais, si l'on conçoit que la nécessité morale puisse s'allier avec la liberté dans l'accomplissement du bien, il paraît, d'un autre côté, impossible que le mal soit jamais moralement nécessaire. Quand la passion nous impose le mal, et qu'elle entraîne irrésistiblement notre volonté, il n'est plus permis de dire que la volonté agit spontanément, suivant sa tendance naturelle; elle est alors sous l'empire d'une force étrangère qui l'entraîne; et le principe de l'action venant du dehors, la nécessité qu'elle subit est physique. C'est ce que le vulgaire a bien senti : sa conscience se refuse à croire que l'homme puisse jamais être responsable du mal qu'il fait nécessairement. Ici toute distinction entre la nécessité physique et la nécessité morale est impossible, et sur ce point la doctrine de S'Gravesande tend à se confondre avec le fatalisme.

Mais, au défaut du raisonnement, le témoignage du sens intime suffirait pour la réfuter. En effet, que se passe-t-il en nous lorsque la passion se mêle à nos délibérations sans nous ravir notre liberté? Si nous nous décidons en faveur de la passion, nous sentons aussitôt que nous aurions pu suspendre cette décision; que le jugement qui nous détermine est contingent, et que notre erreur est une faute volontaire. Notre volonté obéit à la passion : elle pouvait lui résister et la vaincre, elle s'est précipitée; elle n'a point été entraînée dans la servitude, elle cède à de pressantes sollicitations, elle ne subit pas de contrainte. Si, en présence de la passion, nous parvenons à nous décider en faveur du bien, nous sentons l'effort de la volonté qui résiste à l'attrait du mal, qui suscite les idées morales et s'y attache avec énergie pour se garantir d'une dangereuse illusion. Elle est alors sollicitée par deux forces contraires, et demeure libre de s'associer à l'une, ou de se rendre complice de l'autre. Quand la passion parle, et qu'elle ne nous impose aucune nécessité physique, on ne peut prévoir avec certitude quel sera le résultat de la délibération; et cette impuissance ne tient pas à notre défaut de connaissance mais à la nature des choses, et à la possibilité, toujours réelle, des deux actes contraires. Ainsi, quand la passion intervient dans nos actes, l'homme cesse d'être soumis à la nécessité morale : en ce

point, l'opinion des partisans de la liberté d'indifférence nous paraît conforme à la vérité; mais le système de S'Gravesande, restreint dans de justes limites, fait mieux comprendre la nature des actes auxquels la passion demeure étrangère, et qui n'ont d'autre motif déterminant que la raison. (Gibon, *Cours de philosophie*, t. Ier, p. 260 et suiv.) *Voy.* Sensibilité.

Activité réfléchie. *Voy.* Activité, § II.

Activité spontanée. *Voy.* Activite, § I.

AME. — On entend par âme un principe doué de connaissance et de sentiment. Il se présente ici plusieurs questions à discuter : 1° quelle est son origine; 2° quelle est sa nature; 3° quelle est sa destinée; 4° quels sont les êtres en qui elle réside.

Il y a eu une foule d'opinions sur son origine; et cette matière a été extrêmement agitée dans l'antiquité tant païenne que chrétienne. Il ne peut y avoir que deux manières d'envisager l'âme, ou comme une qualité, ou comme une substance. Ceux qui pensaient qu'elle n'était qu'une pure qualité, comme Epicure, Dicéarchus, Aristoxène, Asclépiade et Galien, croyaient et devaient nécessairement croire qu'elle était anéantie à la mort. Mais la plus grande partie des philosophes ont pensé que l'âme était une substance. Tous ceux qui étaient de cette opinion, ont soutenu unanimement qu'elle n'était qu'une partie séparée d'un tout; que Dieu était ce tout, et que l'âme devait enfin s'y réunir par voie de réfusion. Mais ils différaient entre eux sur la nature de ce tout; les uns soutenant qu'il n'y avait dans la nature qu'une seule substance, les autres prétendant qu'il y en avait deux. Ceux qui soutenaient qu'il n'y avait qu'une seule substance universelle, étaient de vrais athées : leurs sentiments et ceux des spinosistes modernes sont les mêmes; et Spinosa sans doute a puisé ses erreurs dans cette source corrompue de l'antiquité. Ceux qui soutenaient qu'il y avait dans la nature deux substances générales, Dieu et la matière, concluaient en conséquence de cette axiome fameux, *de rien rien*, que l'une et l'autre étaient éternelles : ceux-ci formaient la classe des philosophes théistes et déistes, approchant plus ou moins suivant leurs différentes subdivisions, de ce qu'on appelle le spinosisme. Il faut remarquer que tous les sentiments des anciens sur la nature de Dieu, tenaient beaucoup de ce système absurde. La seule barrière qui soit entre eux et Spinosa, c'est que ce philosophe, ainsi que Straton, destituait et privait de la connaissance et de la raison cette force répandue dans le monde, qui, selon lui, en vivifiait les parties et entretenait leur liaison; au lieu que les philosophes théistes donnaient de la raison et de l'intelligence à cette âme du monde. La divinité de Spinosa n'était qu'une nature aveugle, qui n'avait ni vie ni sentiment, et qui néanmoins avait produit tous ces beaux ouvrages, et y avait mis, sans le savoir, une symétrie et une subordination qui paraissaient évidemment l'effet d'une intelligence très-éclairée, qui choisit et ses fins et ses moyens. La divinité des philosophes au contraire était une intelligence éclairée, qui avait présidé à la formation de l'univers. Ces philosophes ne distinguaient Dieu de la matière, que parce qu'ils ne donnaient le nom de *matière* qu'à ce qui est sensible et palpable. Ainsi Dieu étant dans leur système une substance plus déliée, plus agile, plus pénétrante que les corps exposés à la perception des sens, ils lui donnaient le nom d'esprit, quoique dans la rigueur il fût matériel. Les anciens philosophes n'avaient aucune teinture de la véritable spiritualité. Même les idées des premiers Pères, encore un peu teintes de la sagesse humaine, n'avaient pas été nettes sur la spiritualité : il est si commode de raisonner par imitation, si difficile de ne rien conserver de ce qu'on a chéri longtemps, si naturel de justifier ses pensées par la droiture de l'intention, que souvent on est dans le piége sans l'avoir craint ni soupçonné. Ainsi les Pères imbus et pénétrés, s'il est permis de parler ainsi, des principes des philosophes grecs, en avaient porté avec eux une teinte dans le christianisme.

Parmi les théistes, les uns ne reconnaissaient qu'une seule personne dans la Divinité, les autres deux ou trois : en sorte que les premiers croyaient que l'âme était une partie du Dieu suprême, et les derniers croyaient seulement qu'elle était une partie de la seconde ou de la troisième *hypostase*, ainsi qu'ils l'appelaient. De même qu'ils multiplièrent les personnes de la Divinité, ils multiplièrent la nature de l'âme. Les uns en donnaient deux à chaque homme; les autres encore plus libéraux lui en donnaient trois : il y avait l'*âme intellectuelle*, l'*âme sensitive* et l'*âme végétative*. Mais l'on doit observer qu'entre ces âmes ainsi multipliées, ils croyaient qu'il n'y en avait qu'une seule qui fût partie de la Divinité. Les autres étaient seulement une matière élémentaire, ou de pures qualités.

Quelque différence de sentiment qu'il y eût sur la nature de l'âme, tous ceux qui croyaient que c'était une substance réelle, s'accordaient en ce point, qu'elle était une partie de la substance de Dieu, qu'elle en avait été séparée, et qu'elle devait y retourner par réfusion : la proposition est évidente par elle-même à l'égard de ceux qui n'admettaient dans toute la nature qu'une seule substance universelle; et ceux qui en admettaient deux, les considéraient comme réunies, et composant ensemble l'univers, précisément comme le corps et l'âme composent l'homme : Dieu en était l'âme, et la matière le corps; et de même que le corps retournait à la masse de la matière dont il était sorti, l'âme retournait à l'esprit universel, de qui tous les esprits tiraient leur substance et leur existence.

C'est conformément à ces idées que Cicéron expose les sentiments des philosophes grecs : « Nous tirons, dit-il, nous puisons

nos âmes dans la nature des dieux, ainsi que le soutiennent les hommes les plus sages et les plus savants. » Les expressions originales sont plus fortes et plus énergiques : *A natura deorum, ut doctissimis sapientissimisque placuit, haustos animos et libatos habemus.* (*De div.* lib. II, c. 49.) Dans un autre endroit, il dit que l'esprit humain, qui est tiré de l'esprit divin, ne peut être comparé qu'à Dieu : *Humanus autem animus decerptus est mente divina, cum alio nullo nisi cum ipso Deo comparari potest.* (*Tuscul. Quæst.* lib. V, c. 15.) Et afin qu'on ne s'imagine pas que ces sortes de phrases, que l'âme est une partie de Dieu, qu'elle est tirée de lui, de sa nature (phrases qui reviennent continuellement dans les écrits des anciens), ne sont que des expressions figurées, et que l'on ne doit point interpréter avec une sévérité métaphysique, il ne faut qu'observer la conséquence que l'on tirait de ce principe, et qui a été universellement adoptée par toute l'antiquité, que l'âme était éternelle, *a parte ante et a parte post;* c'est-à-dire, qu'elle était sans commencement et sans fin, ce que les latins exprimaient par le seul mot de *sempiternelle.* C'est ce que Cicéron indique assez clairement, quand il dit qu'on ne peut trouver sur la terre l'origine des âmes : « On ne rencontre rien, dit-il, dans la nature terrestre, qui ait la faculté de se ressouvenir et de penser, qui puisse se rappeler le passé, considérer le présent, et prévoir l'avenir. Ces facultés sont divines; et l'on ne trouvera point d'où l'homme peut les avoir, si ce n'est de Dieu. Ainsi ce quelque chose qui sent, qui goûte, qui veut, est céleste et divin, et par cette raison il doit être nécessairement éternel. » La manière dont Cicéron tire la conséquence, ne permet pas d'envisager le principe dans un autre sens que dans un sens précis et métaphysique.

Lorsqu'on dit que les anciens croyaient l'éternité de l'âme, sans commencement comme sans fin, on ne doit pas s'imaginer qu'ils crussent que l'âme existât de toute éternité d'une manière distincte et particulière, mais seulement qu'elle était tirée ou détachée de la substance éternelle de Dieu, dont elle faisait partie, et qu'elle s'y devait réunir et y rentrer de nouveau. C'est ce qu'ils expliquaient par l'exemple d'une bouteille remplie d'eau, nageant dans la mer, et venant à se briser; l'eau coule de nouveau et se réunit à la masse commune : il en était de même de l'âme à la dissolution du corps. Ils ne différaient que sur le temps de cette réunion; la plus grande partie soutenait qu'elle se faisait à la mort, et les pythagoriciens prétendaient qu'elle ne se faisait qu'après plusieurs transmigrations. Les platoniciens, marchant entre ces deux opinions, ne réunissaient à l'esprit universel, immédiatement après la mort, que les âmes pures et sans tache. Celles qui s'étaient souillées par des vices ou par des crimes, passaient par une succession de corps différents, pour se purifier avant que de retourner à leur substance primitive. C'étaient là les deux espèces de métempsycoses naturelles, dont faisaient réellement profession ces deux écoles de philosophie.

Que ce soient là les véritables sentiments de l'antiquité, nous le prouvons par les quatre grandes sectes de l'ancienne philosophie, savoir, les pythagoriciens, les platoniciens, les péripatéticiens et les stoïciens : l'exposition de leurs sentiments confirmera ce que nous avons dit de ceux des philosophes en général sur la nature de l'âme.

Cicéron, dans la personne de Velleius l'épicurien, accuse Pythagore de soutenir que l'âme était une substance détachée de celle de Dieu, ou de la nature universelle, et de ne pas voir que par là il mettait Dieu en pièces et en morceaux. « Pythagore et Empédocle, dit Sextus Empyricus, croyaient, ainsi que toute l'école italique, que nos âmes sont non-seulement de la même nature les unes que les autres, mais qu'elles sont encore de la même nature que celles des dieux, et que les âmes irrationnelles des brutes; n'y ayant qu'un seul esprit infus dans l'univers qui lui fournit des âmes, et qui unit les nôtres avec toutes les autres. »

Platon appelle souvent l'âme, sans aucun détour, *Dieu, une partie de Dieu.* Plutarque dit que Pythagore et Platon croyaient l'âme immortelle, et que s'élançant dans l'âme universelle de la nature, elle retournait à sa première origine. Arnobe accuse les platoniciens de la même opinion, en les apostrophant de la sorte : « Pourquoi donc l'âme que vous dites être immortelle, être Dieu, est-elle malade dans les maladies, imbécile dans les enfants, caduque dans les vieillards? o folie, démence, infatuation ! »

Aristote, à quelques modifications près, pensait sur la nature de l'âme comme les autres philosophes. Après avoir parlé des âmes sensitives, et déclaré qu'elles étaient mortelles, il ajoute que l'esprit ou l'intelligence existe de tout temps, et qu'elle est de nature divine : mais il fait une seconde distinction; il trouve que l'esprit est actif ou passif, et que de ces deux sortes d'esprit le premier est immortel et éternel, le second corruptible. Les plus savants commentateurs de ce philosophe ont regardé ce passage comme inintelligible, et ils se sont imaginés que cette obscurité provenait des *formes* et des *qualités* qui infectent sa philosophie, et qui confondent ensemble les substances corporelles et incorporelles. S'ils eussent fait attention au sentiment général des philosophes grecs sur l'âme universelle du monde, ils auraient trouvé que ce passage est clair, et qu'Aristote, de ce principe commun que l'âme est une partie de la substance divine, tire ici une conclusion contre son existence particulière et distincte dans un état futur : sentiment qui a été embrassé par tous les philosophes, mais qu'ils n'ont pas tous avoué aussi ouvertement. Lorsqu'Aristote dit que l'intelligence active est seule immortelle et éternelle, et que l'intelligence passive est corruptible, le sens

de ces expressions ne peut être que celui-ci : que les sensations particulières de l'âme, en quoi consiste son intelligence passive, cesseront à la mort : mais que la substance, en quoi consiste son intelligence active, continuera de subsister, non séparément, mais confondue dans l'âme de l'univers. Car l'opinion d'Aristote, qui comparait l'âme à une table rase, était que les sensations et les réflexions ne sont que des passions de l'âme, et c'est ce qu'il appelle *intelligence passive*, qui, comme il le dit, cessera d'exister, ou qui, en d'autres termes équivalents, est corruptible. Ses commentateurs et ses paroles mêmes nous apprennent ce qu'il faut entendre par l'*intelligence active*, en la caractérisant d'*intelligence divine*, ce qui en indique et l'origine et la fin. Par là cette distinction, extravagante en apparence, de l'esprit humain en intelligence active et passive, paraît simple et exacte. Pour n'avoir point eu la clef de cette ancienne métaphysique, les partisans d'Aristote ont été fort partagés entre eux, pour décider ce que leur maître croyait de la mortalité ou de l'immortalité de l'âme. Les expressions d'*intelligence passive* ont même fait imaginer à quelques-uns, comme à Némésius, qu'Aristote croyait que l'âme n'était qu'une qualité.

Quant aux stoïciens, voyons la manière dont Sénèque expose leurs sentiments : « Et pourquoi, dit-il, ne croirait-on pas qu'il y a quelque chose de divin dans celui qui est une partie de la Divinité même? Ce tout dans lequel nous sommes contenus est *un*, et cet *un* est *Dieu*. Nous sommes ses associés, nous sommes ses membres. » Epictète dit que les âmes des hommes ont la relation la plus étroite avec Dieu; qu'elles en sont des parties; qu'elles sont des fragments séparés et arrachés de sa substance. Enfin Marc-Antoine combat par ces réflexions la crainte de la mort. « La mort, dit-il, est non-seulement conforme au cours de la nature, mais elle est encore extrêmement utile. Que l'on examine combien un homme est étroitement uni à la Divinité ; dans quelle partie de nous-mêmes cette union réside, et quelle sera la condition de cette partie ou portion de l'humanité au moment de sa réfusion dans l'âme du monde. »

Les sentiments des quatre grandes sectes des philosophes sont, comme on le voit, à peu près uniformes sur ce point. Ceux qui croyaient, comme Plutarque, qu'il y avait deux principes, l'un bon et l'autre mauvais, croyaient que l'âme était tirée, partie de la substance de l'un, et partie de la substance de l'autre; et ce n'était qu'en cette circonstance seule qu'ils différaient des autres philosophes.

Peu de temps après la naissance du christianisme, les philosophes étant puissamment attaqués par les écrivains chrétiens, altérèrent leur philosophie et leur religion, en rendant leur philosophie plus religieuse et leur religion plus philosophique. Parmi les raffinements du paganisme, l'opinion qui faisait de l'âme une partie de la substance divine, fut adoucie. Les platoniciens la bornèrent à l'âme des brutes. *Toute puissance irrationnelle*, dit Porphyre, *retourne par réfusion dans l'âme du tout*. Et l'on doit remarquer que ce n'est seulement qu'alors que les philosophes commencèrent à croire réellement et sincèrement le dogme des peines et des récompenses d'une autre vie. Mais les plus sages d'entre eux n'eurent pas plutôt abandonné l'opinion de l'âme universelle, que les gnostiques, les manichéens et les priscilliens s'en emparèrent; ils la transmirent aux Arabes, de qui les athées de ces derniers siècles, et notamment Spinosa, l'ont empruntée.

On demandera peut-être d'où les Grecs ont tiré cette opinion si étrange de l'âme universelle du monde ; opinion aussi détestable que l'athéisme même, et que Bayle trouve avec raison plus absurde que le système des atomes de Démocrite et d'Epicure. On s'est imaginé qu'ils avaient tiré cette opinion d'Egypte. La nature seule de cette opinion fait suffisamment voir qu'elle n'est point égyptienne : elle est trop raffinée, trop subtile, trop métaphysique, trop systématique : l'ancienne philosophie des Barbares (sous ce nom les Grecs entendaient les Egyptiens comme les autres nations) consistait seulement en maximes détachées, transmises des maîtres aux disciples par la tradition, où rien ne ressentait la spéculation, et où l'on ne trouvait ni les raffinements ni les subtilités qui naissent des systèmes et des hypothèses. Ce caractère simple ne régnait nulle part plus qu'en Egypte. Leurs sages n'étaient point des sophistes scholastiques et sédentaires, comme ceux des Grecs ; ils s'occupaient entièrement des affaires publiques de la religion et du gouvernement; et en conséquence de ce caractère, ils ne poussaient les sciences que jusqu'où elles étaient nécessaires pour les usages de la vie. Cette sagesse si vantée des Egyptiens, dont il est parlé dans les saintes Ecritures, consistait essentiellement dans les arts du gouvernement, dans les talents de la législature, et dans la police de la société civile.

Le caractère des premiers Grecs, disciples des Egyptiens, confirme cette vérité; savoir, que les Egyptiens ne philosophaient ni sur des hypothèses, ni d'une manière systématique. Les premiers sages de la Grèce, conformément à l'usage des Egyptiens leurs maîtres, produisaient leur philosophie par maximes détachées et indépendantes, telles certainement qu'ils l'avaient trouvée, et qu'on la leur avait enseignée. Dans ces anciens temps le philosophe et le théologien, le législateur et le poëte, étaient tous réunis dans la même personne : il n'y avait ni diversité de sectes, ni succession d'écoles : toutes ces choses sont des inventions grecques, qui doivent leur naissance aux spéculations de ce peuple subtil et grand raisonneur.

Quoique l'opposition du génie de la philosophie égyptienne avec le dogme de l'âme universelle, soit seule suffisante pour prou-

ver que ce dogme n'étant point égyptien ne peut être que Grec, nous en confirmerons la vérité en prouvant que les grecs en furent les premiers inventeurs. Le plus beau principe de la physique des Grecs eut deux auteurs, Démocrite et Sénèque : le principe le plus vicieux de leur métaphysique eut de même deux auteurs, Phérécide le syrien et Thalès le milésien, philosophes contemporains.

Phérécide le syrien, dit Cicéron, fut le premier qui soutint que les âmes des hommes étaient sempiternelles; opinion que Pythagore son disciple accrédita beaucoup.

Quelques personnes, dit Diogène Laërce, prétendent que Thalès fut le premier qui soutint que les âmes des hommes étaient sempiternelles. Thalès, dit encore Plutarque, fut le premier qui enseigna que l'âme est une nature éternellement mouvante, ou se mouvant par elle-même.

On entend communément par le passage ci-dessus de Cicéron, et par celui de Diogène Laërce, que les philosophes dont il y est fait mention, sont les premiers qui aient enseigné l'immortalité de l'âme. Mais comment accorder ce sentiment avec ce que dit Cicéron, ce que dit Plutarque, ce qu'ont dit tous les anciens, que l'immortalité de l'âme était une chose que l'on avait crue de tout temps? Homère l'enseigne, Hérodote rapporte que les Egyptiens l'avaient enseignée depuis les temps les plus reculés : c'est sur cette opinion qu'était fondée la pratique si ancienne de déifier les morts. Il en faut conclure qu'il n'est pas question dans ces passages de la simple immortalité, considérée comme une existence qui n'aura point de fin, mais qu'il faut entendre une existence sans commencement, aussi bien que sans fin : c'est ce que signifie le mot de *sempiternelle* dont se sert Cicéron. Or l'éternité de l'âme était, comme nous l'avons déjà fait voir, une conséquence qui ne pouvait naître que du principe qui faisait l'âme de l'homme une partie de Dieu, et qui par conséquent faisait Dieu l'âme universelle du monde. Enfin l'antiquité nous apprend que ces deux philosophes pensaient qu'il y avait une âme universelle; et l'on doit observer que ce dogme est souvent appelé *le dogme de l'immortalité*.

Ainsi ces différents passages, et surtout celui de Cicéron, contiennent un trait singulier d'histoire, qui prouve non-seulement que l'opinion de l'âme universelle est une production des Grecs, mais qui même nous découvre quels en furent les auteurs : car Suidas nous dit que Phérécide n'eut de maître que lui-même. L'autorité de Pythagore répandit promptement cette opinion par toute la Grèce; et je ne doute point qu'elle ne soit la cause que Phérécide, qui n'eut point soin de la cacher, comme le fit son grand disciple par le moyen de la double doctrine, ait été regardé comme athée.

Quoique les Grecs aient été inventeurs de cette opinion, comme il est cependant très-certain qu'ils ont été redevables à l'Egypte de leurs premières connaissances, il est vraisemblable qu'ils furent conduits à cette erreur par l'abus de quelques principes égyptiens.

Les Egyptiens, comme nous l'enseigne le témoignage unanime de toute l'antiquité, furent des premiers à enseigner l'immortalité de l'âme; et ils ne le firent point dans l'esprit des sophistes grecs, uniquement pour spéculer, mais afin d'établir sur ce fondement le dogme si utile des peines et des récompenses d'une autre vie. Toutes les pratiques et toutes les instructions des Egyptiens ayant pour objet le bien de la société, le dogme d'un état futur servait lui-même à prouver et à expliquer celui de la Providence divine : mais cela seul ne leur paraissait point suffisant pour résoudre toutes les objections qui naissent de l'origine du mal, et qui attaquent les attributs moraux de la Divinité, parce qu'il ne suffit pas, pour le bien de la société, que l'on soit persuadé qu'il y a une providence divine, si l'on ne croit en même temps que cette providence est dirigée par un être parfaitement bon et parfaitement juste : ils n'imaginèrent donc point de meilleur moyen pour résoudre cette difficulté, que la métempsycose ou la transmigration des âmes, sans laquelle, suivant l'opinion d'Hiéroclès, on ne peut justifier les voies de la Providence. La conséquence nécessaire de cette idée, c'est que l'âme est plus ancienne que le corps. Ainsi les Grecs trouvant que les Egyptiens enseignaient d'un côté que l'âme est immortelle *a parte post*, et qu'ils croyaient d'un autre côté que l'âme existait avant que d'être unie au corps, ils en conclurent, pour donner à leur système un air d'uniformité, qu'elle était éternelle *a parte ante* comme *a parte post ;* ou que devant exister éternellement, elle avait aussi existé de toute éternité.

Les Grecs, après avoir donné à l'âme un des attributs de la Divinité, en firent bientôt un Dieu parfait; erreur où ils tombèrent par l'abus d'un autre principe égyptien. Le grand secret des mystères et le premier des mystères qui furent inventés en Egypte, consistait dans le dogme de l'unité de Dieu: c'était là le mystère que l'on apprenait aux rois, aux magistrats et à un petit nombre choisi d'hommes sages et vertueux; et en cela même cette pratique avait pour objet l'utilité de la société. Ils représentaient Dieu comme un esprit répandu dans tout le monde, et qui pénétrait la substance intime de toutes choses, enseignant, dans un sens moral et figuré, que Dieu est tout, en tant qu'il est présent à tout, et que sa providence est aussi particulière qu'universelle. Leur opinion, comme l'on voit, était fort différente de celle des Grecs sur l'âme universelle du monde; celle-ci étant aussi pernicieuse à la société, que l'athéisme direct peut l'être. C'est néanmoins de ce principe que Dieu *est tout*, expression employée figurément par les Egyptiens, et prise à la lettre par les Grecs, que ces derniers ont tiré cette conséquence, que *tout est Dieu :*

ce qui les a entraînés dans toutes les erreurs et les absurdités de notre spinosisme. Les Orientaux d'aujourd'hui ont aussi tiré originairement leur religion d'Egypte, quoiqu'elle soit infectée du spinosisme le plus grossier : mais ils ne sont tombés dans cet égarement que par le laps de temps, et par l'effet d'une spéculation raffinée, nullement originaire d'Egypte. Ils en ont contracté le goût par la communication des Arabes mahométans, grands partisans de la philosophie des Grecs, et en particulier de leur opinion sur la nature de l'âme. Ce qui le confirme, c'est que les Druides, branche qui provenait également des anciens sages de l'Egypte, n'ont jamais rien enseigné de semblable, ayant été éteints avant que d'avoir eu le temps de spéculer et de subtiliser sur des hypothèses et des systèmes. Je sais bien que le dogme monstrueux de l'âme du monde passa des Grecs aux Egyptiens ; que ces derniers furent infectés des mauvais principes des premiers : mais cela n'arriva que lorsque la puissance de l'Egypte ayant été violemment ébranlée par les Perses, et enfin entièrement détruite par les Grecs, les sciences et la religion de cette nation fameuse subirent une révolution générale. Les prêtres Egyptiens commencèrent alors à philosopher à la manière des Grecs ; et ils en contractèrent une si grande habitude, qu'ils en vinrent enfin à oublier la science simple de leurs ancêtres, trop négligée par eux. Les révolutions du gouvernement contribuèrent à celle des sciences : cette dernière doit paraître d'autant moins surprenante, que toutes leurs sciences étaient transmises de génération en génération, en partie par tradition, et en partie par le moyen mystérieux des hiéroglyphes, dont la connaissance fut bientôt perdue, de sorte que les anciens, qui depuis ont prétendu les expliquer, nous ont appris seulement qu'ils n'y entendaient rien.

Les Pères mêmes ont été fort embarrassés à expliquer ce qui regarde l'origine de l'âme : Tertullien croyait que les âmes avaient été créées en Adam, et qu'elles venaient l'une de l'autre par une espèce de production. *Anima velut surculus quidam ex matrice Adami in propaginem deducta, et genitalibus semine foveis commodata. Pullulabit tam intellectu quam et sensu* (TERTULL. *De anima*, cap. 19.) J'ajouterai un passage de saint Augustin, qui renferme les diverses opinions de son temps, et qui démontre en même temps la difficulté de cette question. *Harum autem sententiarum quatuor de anima, utrum de propagine veniant, an in singulis quibusque nascentibus mox fiant, an in corpora nascentium jam alicubi exsistentes vel mittantur divinitus, vel sua sponte labantur, nullam temere affirmari oporteret : aut enim nondum ista quæstio a divinorum librorum catholicis tractatoribus, pro merito suæ obscuritatis et perplexitatis, evoluta atque illustrata est; aut, si jam factum est, nondum in manus nostras hujuscemodi litteræ provenerunt.* Origène croyait que les âmes existaient avant que d'être unies aux corps, et que Dieu ne les y envoyait pour les animer, que pour les punir en même temps de ce qu'elles avaient failli dans le ciel, et de ce qu'elles s'étaient écartées de l'ordre.

Leibnitz a sur l'origine des âmes un sentiment qui lui est particulier. Le voici : il croit que les âmes ne sauraient commencer que par la création, ni finir que par l'annihilation; et comme la formation des corps organiques animés ne lui paraît explicable dans l'ordre, que lorsqu'on suppose une préformation déjà organique, il en infère que ce que nous appelons *génération d'un animal*, n'est qu'une transformation et augmentation : ainsi puisque le même corps était déjà organisé, il est à croire, ajoute-t-il, qu'il était déjà animé, et qu'il avait la même âme. Après avoir établi un si bel ordre, et des règles si générales à l'égard des animaux, il ne lui paraît pas raisonnable que l'homme en soit exclu entièrement, et que tout se fasse en lui par miracle par rapport à son âme. Il est donc persuadé que les âmes, qui seront un jour âmes humaines, comme celles des autres espèces, ont été dans les semences, et dans les ancêtres jusqu'à Adam, et ont existé par conséquent depuis le commencement des choses, toujours dans une manière de corps organisés; doctrine qu'il confirme par les observations microscopiques de Leuwenhoek, et d'autres bons observateurs. Il ne faut pas cependant s'imaginer qu'il croie qu'elles aient toujours existé comme raisonnables; ce n'est point là son sentiment : il veut seulement qu'elles n'aient alors existé qu'en âmes sensitives ou animales, douées de perception et de sentiment, mais destituées de raison ; et qu'elles soient demeurées dans cet état jusqu'au temps de la génération de l'homme à qui elles devaient appartenir. Elles ne reçoivent donc, dans ce système, la raison que lors de la génération de l'homme ; soit qu'il y ait un moyen naturel d'élever une âme sensitive au degré d'âme raisonnable, ce qu'il est difficile de concevoir; soit que Dieu ait donné la raison à cette âme par une opération particulière, ou, si vous voulez, par une espèce de transcréation; ce qui est d'autant plus aisé à admettre, que la révélation enseigne beaucoup d'autres opérations immédiates de Dieu sur nos âmes. Cette explication paraît à Leibnitz lever les embarras qui se présentent ici en philosophie ou en théologie : il est bien plus convenable à la justice divine de donner à l'âme déjà corrompue physiquement ou animalement par le péché d'Adam, une nouvelle perfection qui est la raison, que de mettre une âme raisonnable, par création ou autrement, dans un corps où elle doive être corrompue moralement.

La nature de l'âme n a pas moins exercé les philosophes anciens et modernes, que son origine : il a été et il sera toujours impossible de pénétrer comment cet être qui est en nous et que nous regardons comme nous-mêmes, est uni à un certain assem-

Llage d'esprits animaux qui sont dans un flux continuel. Chaque philosophe a donné une définition différente de sa nature. Plutarque rapporte les sentiments de plusieurs philosophes, qui ont tous été d'avis différents. Cela est bien juste, puisqu'ils décidaient positivement sur une chose dont ils ne savaient rien du tout. Voici ce passage (t. II, pag. 898, trad. d'Amyot) : « Thalès a été le premier qui a défini l'âme une nature se mouvant toujours en soi-même : Pythagore, que c'est un nombre se mouvant soi-même ; et ce nombre-là, il le prend pour l'entendement : Platon, que c'est une substance spirituelle se mouvant soi-même, et par un nombre harmonique : Aristote, que c'est l'acte premier d'un corps organique, ayant vie en puissance : Dicéarchus, que c'est l'harmonie et concordance des quatre éléments : Asclépiade le médecin, que c'est un exercice commun de tous les sentiments ensemble. Tous ces philosophes-là, continue-t-il, que nous avons mis ci-devant, supposent que l'âme est incorporelle, qu'elle se meut elle-même, que c'est une substance spirituelle. » Mais ce que les anciens nommaient *incorporel*, ce n'était point notre spirituel, c'était simplement ce qui est composé de parties très-subtiles. En voici une preuve sans réplique. Aristote, rapportant le sentiment d'Héraclite sur l'âme, dit qu'il la regardait comme une exhalaison; et il ajoute que, selon ce philosophe, elle était incorporelle. Qu'est-ce que cette incorporéité, sinon une extrême ténuité qui rend l'âme impalpable et imperceptible à tous nos sens? C'est à cela qu'il faut rapporter toutes les opinions suivantes. Pythagore disait que l'âme était un détachement de l'air; Empédocle en faisait un composé de tous les éléments : Démocrite, Leucippe, Parménide, etc. (Diog. Laert. l. viii, fig. 27), soutenaient qu'elle était de feu : Epithorme avançait que les âmes étaient tirées du soleil : Plutarque rapporte ainsi l'opinion d'Epicure. « Epicure croit que l'âme est un mélange, une température de quatre choses; de je ne sais quoi de feu, de je ne sais quoi d'air, de je ne sais quoi de vent, et d'un autre quatrième qui n'a point de nom. » (*Ubi supra.*) Anaxagore, Anaximène, Archélaus, etc., ont cru que c'était un air subtil. Hippon assura qu'elle était d'eau, parce que, selon lui, l'humide était le principe de toutes choses. Xénophane la composait d'eau et de terre : Parménide, de feu et de terre; Boëce, d'air et de feu. Critius soutint que l'âme n'était que le sang; Hippocrate, que c'était un esprit délié répandu par tout le corps. Marc-Antonin, qui était stoïcien, était persuadé que c'était quelque chose de semblable au vent. Critolaüs imagina que son essence était une cinquième substance. Encore aujourd'hui il y a peu d'hommes en Orient qui aient une connaissance parfaite de la spiritualité. Il y a là-dessus un passage de la Loubère (*Voyag. du roy. de Siam*, t. I, p. 361) qui vient ici fort à propos. « Nulle opinion, dit-il, n'a été si généralement reçue parmi les hommes, que celle de l'immortalité de l'âme : mais que l'âme soit immatérielle, c'est une vérité dont la connaissance ne s'est pas tant étendue; aussi est-ce une difficulté très-grande de donner à un Siamois l'idée d'un pur esprit; et c'est le témoignage qu'en rendent les Missionnaires qui ont été le plus longtemps parmi eux. Tous les païens de l'Orient croient, à la vérité, qu'il reste quelque chose de l'homme, après sa mort, qui subsiste séparément et indépendamment de son corps : mais ils donnent de l'étendue et de la figure à ce qui reste, et ils lui attribuent les mêmes membres et toutes les mêmes substances solides et liquides dont nos corps sont composés; ils supposent seulement que nos âmes sont d'une matière assez subtile pour se dérober à l'attouchement et à la vue, quoiqu'ils croient d'ailleurs que si on en blessait quelqu'une, le sang qui coulerait de sa blessure pourrait paraître. Telles étaient les mânes et les ombres des Grecs et des Romains; et c'est à cette figure des âmes, pareilles à celles des corps, que Virgile suppose qu'Enée reconnut Palinure, Didon et Anchise dans les enfers. » Aux païens anciens et modernes, on peut joindre les anciens docteurs des Juifs, et même les Pères des premiers siècles de l'Eglise. Beausobre a prouvé démonstrativement, dans le second tome de son histoire du Manichéisme, que les notions exactes de création et de spiritualité ne se trouvent point dans l'ancienne Théologie judaïque. Pour les Pères, rien n'est plus aisé que d'alléguer des témoignages de la confusion de leurs idées, leur hétérodoxie sur ce sujet. Saint Irénée (lib. ii, cap. 34, lib. v, cap. 73 *et passim*) dit que l'âme est un souffle, qu'elle n'est incorporelle qu'en comparaison des corps grossiers, et qu'elle ressemble au corps qu'elle a habité. Tertullien suppose que l'âme est corporelle : *Definimus animam Dei flatu natam immortalem, corporalem effigiatam.* (*De anima*, cap. 22.) Saint Bernard, selon l'aveu du P. Mabillon, enseigna à propos de l'âme, qu'après la mort elle ne voyait pas Dieu dans le ciel, mais qu'elle conversait seulement avec l'humanité de Jésus-Christ.

Il est donc bien démontré que tous les anciens philosophes ont cru l'âme matérielle. Parmi les modernes qui se déclarent pour ce sentiment, on peut compter un Averroës, un Calderin, un Politien, un Pomponace, un Bembe, un Cardan, un Cesalpin, un Taureil, un Cremonin, un Berigard, un Viviani, un Hobbes, etc. On peut aussi leur associer ceux qui prétendent que notre âme tire son origine des pères et des mères; que d'abord elle n'est que végétative et semblable à celle d'une plante; qu'ensuite elle devient sensitive en se perfectionnant, et qu'enfin elle est rendue raisonnable par la coopération de Dieu. Une chose corporelle ne peut devenir incorporelle : si l'âme raisonnable est la même que la sensitive, mais plus épurée, elle est alors matérielle nécessairement. C'est là le système des épicu-

riens; à cela près que l'âme, chez les philosophes païens, avait en elle la faculté de se perfectionner, au lieu que, chez les philosophes chrétiens, c'est Dieu qui, par sa puissance, la conduit à la perfection : mais la matérialité de l'âme est toujours nécessaire dans les deux opinions. Ceux qui disent que l'embryon est animé jusqu'au quarantième jour, temps auquel se fait la conformation des parties, prêtent, sans le vouloir, des armes à ceux qui soutiennent la matérialité de l'âme. Comment se peut-il faire que la vertu séminale, qui n'est secourue d'aucun principe de vie, puisse produire des actions vitales? Or, si vous accordez, continuent-ils, qu'il y a un principe de vie dans les semences, capable de produire la conformation des parties, d'agir, de mouvoir, en perfectionnant ce principe et lui donnant la liberté d'augmenter et d'agir librement par des organes parfaits, il est aisé de voir qu'il peut et doit même devenir ce qu'on appelle âme, qui par conséquent est matérielle.

Spinosa, ayant une fois posé pour principe qu'il n'y a qu'une substance dans l'univers, s'est vu forcé par la suite de ses principes à détruire la spiritualité de l'âme. Il ne trouve entre elle et le corps d'autre différence que celle qu'y mettent les modifications diverses, modifications qui sortent néanmoins d'une même source, et possèdent un même sujet. Comme il est un de ceux qui paraît avoir le plus étudié cette matière, qu'il me soit permis de donner ici un précis de son système et des raisons sur lesquelles il prétend l'appuyer. Ce philosophe prétend donc qu'il y a une âme universelle répandue dans toute la matière, et surtout dans l'air, de laquelle toutes les âmes particulières sont tirées; que cette âme universelle est composée d'une matière déliée et propre au mouvement, telle qu'est celle du feu; que cette matière est toujours prête à s'unir aux sujets disposés à recevoir la vie, comme la matière de la flamme est prête à s'attacher aux choses combustibles qui sont dans la disposition d'être embrasées.

Que cette matière unie au corps de l'animal y entretient, du moment qu'elle y est insinuée jusqu'à celui qu'elle l'abandonne et se réunit à son tout, le double mouvement des poumons dans lequel la vie consiste, et qui est la mesure de sa durée.

Que cette âme ou cet esprit est constamment, et sans variation de substance, le même en quelque corps qu'il se trouve, séparé ou réuni; qu'il n'y a enfin aucune diversité de nature dans la matière animante, qui fait les âmes particulières raisonnables, sensitives, végétatives, comme il vous plaira de les nommer; mais que la différence qui se voit entre elles ne consiste que dans celle de la matière qui s'est trouvée animée, et dans la différence des organes qu'elle est employée à mouvoir dans les animaux, ou dans la différente disposition des parties de l'arbre ou de la plante qu'elle anime; semblable à la matière de la flamme uniforme dans son essence, mais plus ou moins brillante ou vive, suivant la substance à laquelle elle se trouve réunie; en effet elle paraît belle et nette, lorsqu'elle est attachée à une bougie de cire purifiée; obscure et languissante, lorsqu'elle est jointe à une chandelle de suif grossier. Il ajoute que, même parmi les cires, il y en a de plus nettes et de plus pures; qu'il y a de la cire jaune et de la cire blanche.

Il y a aussi des hommes de différentes qualités; ce qui seul constitue plusieurs degrés de perfection dans leur raisonnement, y ayant une différence infinie là-dessus. On peut même, ajoute-t-il, perfectionner en l'homme les puissances de l'âme ou de l'entendement, en fortifiant les organes par le secours des sciences, de l'éducation, de l'abstinence de certaines nourritures ou boissons; ou les dégrader par une vie déréglée, par des passions violentes, les calamités, les maladies et la vieillesse : ce qui est même une preuve invincible que ces puissances ne sont que l'effet des organes du corps constitués d'une certaine manière.

La portion de l'âme universelle qui aura servi à animer un corps humain, pourra servir à animer celui d'une autre espèce, et pareillement celle dont les corps d'autres animaux auront été animés, et celle qui aura fait pousser un arbre ou une plante, pourra être employée réciproquement à animer des corps humains; de la même manière que les parties de la flamme, qui auraient embrasé du bois, pourraient aussi embraser une autre matière combustible.

Ce philosophe moderne pousse cette pensée plus loin, et il prétend qu'il n'y a pas de moment où les âmes particulières ne se renouvellent dans les corps animés, par des parties de l'âme universelle qui succèdent aux âmes particulières; ainsi que les particules de la lumière d'une bougie ou d'une autre flamme sont suppléées par d'autres qui les chassent, et sont chassées à leur tour par d'autres.

La réunion des âmes particulières à la générale, à la mort de l'animal, est aussi prompte et aussi entière que le retour de la flamme à son principe aussitôt qu'elle est séparée de la matière à laquelle elle était unie. L'esprit de vie dans lequel les âmes consistent, d'une nature encore plus subtile que celle de la flamme, si elle n'est la même, n'est ni susceptible d'une séparation permanente de la matière dont il est tiré, ni capable d'être mangé, et est immédiatement et essentiellement uni dans l'animal vivant avec l'air, dont sa respiration est entretenue. Cet esprit est porté sans interruption dans les poumons de l'animal avec l'air qui entretient leur mouvement : il est poussé avec lui dans les veines par le souffle des poumons : il est répandu par celles-ci dans toutes les autres parties du corps : il fait le marcher et le coucher dans les unes, le voir, l'entendre, le raisonner dans les autres : il donne lieu aux diverses passions de l'animal : ses fonctions se perfectionnent et

s'affaiblissent, selon l'accroissement ou diminution des forces dans les organes; elles cessent totalement, et cet esprit de vie s'envole et se réunit au général, lorsque les dispositions qu'il maintenait dans le particulier viennent à cesser.

Avant de bien pénétrer le système de Spinosa, il faut remonter jusqu'à la plus haute antiquité, pour savoir ce que les anciens pensaient de la substance. Il paraît qu'ils n'admettaient qu'une seule substance naturelle, infinie, et, ce qui surprendra le plus, indivisible, quoique pourtant divisée en trois parties, et ce sont elles qui, réunies et jointes ensemble, forment ce que Pythagore appelait *le tout*, hors duquel il n'y a rien. La première partie de cette substance, inaccessible aux regards de tous les hommes, est proprement ce qui détermine l'essence de Dieu, des anges et des génies : elle se répand de là sur tout le reste de la nature. La seconde partie compose les globes célestes, le soleil, les étoiles fixes, les planètes, et ce qui brille d'une lumière primitive et originale. La troisième enfin compose les corps, et généralement tout l'empire sublunaire que Platon, dans le *Timée*, nomme *le séjour du changement, la mère et la nourrice du sensible.* Voilà en gros quelle idée on avait de la substance unique dont on croyait que les êtres tiraient le fond même de leur nature, chacun suivant le degré de perfection qui lui convient. Et comme cette substance passait pour indivisible, quoiqu'elle fût divisée en trois parties, de même elle passait pour immuable, quoiqu'elle se modifiât de différentes manières. Mais ces modifications étant de peu de durée, on les comptait pour rien, même on les regardait comme non existantes, et cela par rapport au tout, qui seul existe véritablement. Ce qu'on doit observer avec soin ; la substance jouit de l'être, et ses modifications en espèrent jouir, sans jamais pouvoir y arriver.

Le trop fameux Spinosa, en écrivant à Henri Oldembourg, secrétaire de la société royale de Londres, convient que c'est parmi les plus anciens philosophes qu'il a puisé son système, qu'il n'y a qu'une substance dans l'univers. Mais il ajoute qu'il a pris les choses d'un biais plus favorable, soit en proposant de nouvelles preuves, soit en leur donnant la forme observée par les géomètres. Quoi qu'il en soit, son système n'est point devenu plus probable, les contradictions n'y sont pas mieux sauvées. Les anciens confondaient quelquefois la matière avec la substance unique, et ils disaient conséquemment que rien ne lui est essentiel que d'exister: et que si l'étendue convient à quelques-unes de ses parties, ce n'est que lorsqu'on les considère par abstraction. Mais le plus souvent ils bornaient l'idée de la matière à ce qu'ils appelaient eux-mêmes l'*empire sublunaire, la nature corporelle.* Le corps, selon eux, est ce qu'on conçoit par rapport à lui seul, et en le détachant du tout dont il fait partie. Le tout ne s'aperçoit que par l'entendement, et le corps que par l'imagination aidée des sens. Ainsi les corps ne sont que des modifications qui peuvent exister ou non exister, sans faire aucun tort à la substance : ils caractérisent et déterminent la matière ou la substance, à peu près comme les passions caractérisent et déterminent un homme indifférent à être mû ou à rester tranquille. En conséquence, la matière n'est ni corporelle ni incorporelle; sans doute parce qu'il n'y a qu'une seule substance dans l'univers, corporelle en ce qui est corps, incorporelle en ce qui ne l'est point. Ils disaient aussi, selon Proclus de Lycie, que la matière est animée, mais que les corps ne le sont pas, quoiqu'ils aient un principe d'organisation, un je ne sais quoi de décisif qui les distingue l'un de l'autre; que la matière existe par elle-même, mais non les corps, qui changent continuellement d'attitude et de situation. Donc on peut avancer beaucoup de choses des corps, qui ne conviennent point à la matière; par exemple, qu'ils sont déterminés par des figures, qu'ils se meuvent plus ou moins vite, qu'ils se corrompent et se renouvellent, etc., au lieu que la matière est une substance de tout point inaltérable. Aussi Pythagore et Platon conviennent-ils l'un et l'autre que Dieu existait avant qu'il y eût des corps, mais non avant qu'il y eût de la matière, l'idée de la matière ne demandant point l'existence actuelle du corps.

Mais pour percer ces ténèbres, et pour se faire jour à travers, il faut demander à Spinosa ce qu'il entend par cette *seule substance* qu'il a puisée chez les anciens. Car ou cette substance est réelle, existe dans la nature et hors de notre esprit; ou ce n'est qu'une substance idéale, métaphysique et abstraite. S'il s'en tient au premier sens, il avance la plus grande absurdité du monde, car à qui persuadera-t-il que le corps *A* qui se meut vers l'orient, est la même substance numérique que le corps *B* qui se meut vers l'occident? A qui fera-t-il croire que Pierre, qui pense aux propriétés d'un triangle, est précisément le même que Paul, qui médite sur le flux et reflux de la mer? Quand on presse Spinosa pour savoir si l'esprit humain est la même chose que le corps, il répond que l'un et l'autre sont le même sujet, la même matière qui a différentes modifications; qu'elle est esprit en tant qu'on la considère comme pensante, et qu'elle est corps en tant qu'on se la représente comme étendue et figurée. Mais je voudrais bien savoir ce qu'aurait dit Spinosa à un homme assez ridicule pour affirmer qu'un cercle est un triangle; et qui aurait répondu à ceux qui lui auraient objecté la différence des définitions et des propriétés du cercle et du triangle, pour prouver que ces figures sont différentes; que c'est pourtant la même figure, mais diversement modifiée; que quand on la considère comme une figure qui a tous les côtés de la circonférence également dis-

tants du centre, et que cette circonférence ne touche jamais une ligne droite ou un plan que par un point, on la nomme *cercle;* mais que quand on la considère comme figure composée de trois angles et de trois côtés, alors on la nomme *triangle :* cette réponse serait semblable à celle de Spinosa. Cependant je suis persuadé que Spinosa se serait moqué d'un tel homme, et qu'il lui aurait dit que ces deux figures ayant des propriétés diverses, sont nécessairement différentes, malgré sa distinction imaginaire et son frivole *quatenus.* Ainsi, en attendant que les hommes soient faits d'une autre espèce, et qu'ils raisonnent d'une autre manière qu'ils ne font, et tant qu'on croira qu'un cercle n'est pas un triangle, qu'une pierre n'est pas un cheval, parce qu'ils ont des définitions, des propriétés diverses et des effets différents; nous conclurons par les mêmes raisons, et nous croirons que l'esprit humain n'est pas corps. Mais si par *substance,* Spinosa entend une substance idéale, métaphysique et arbitraire, il ne dit rien; car ce qu'il dit ne signifie autre chose, sinon qu'il ne peut y avoir dans l'univers deux essences différentes qui aient une même essence. Qui en doute? C'est à la faveur d'une équivoque aussi grossière qu'il soutient qu'il n'y a qu'une seule substance dans l'univers. Vous ne vous imagineriez pas qu'il eût le front de soutenir que la matière est indivisible : il ne vous vient pas seulement dans l'esprit comment il pourrait s'y prendre pour soutenir un tel paradoxe. Mais de la manière dont il entend la substance, rien n'est plus aisé. Il prouve donc que la matière est indivisible, parce qu'il considère métaphysiquement l'essence ou la définition qu'il en donne; et parce que la définition ou l'essence de toutes choses, c'est d'être précisément ce qu'on est, sans pouvoir être ni augmenté, ni diminué, ni divisé; de là il conclut que le corps est indivisible. Ce sophisme est semblable à celui-ci. L'essence d'un triangle consiste à être une figure composée de trois angles; on ne peut ni en ajouter ni en diminuer : donc le triangle est un corps ou une figure indivisible. Ainsi, comme l'essence du corps est d'être une substance étendue, il est certain que cette essence est indivisible. Si on ôte ou la substance ou l'extension, on détruit nécessairement la nature du corps. A cet égard donc le corps est quelque chose d'indivisible. Mais Spinosa donne grossièrement le change à ses lecteurs : ce n'est pas là de quoi il s'agit. On prétend que ce corps ou cette substance étendue a des parties les unes hors des autres, quoique, à parler métaphysiquement elles soient toutes de même nature. Or c'est du corps, tel qu'il existe dans la nature, que je soutiens, contre Spinosa, qu'il n'est pas capable de penser.

L'esprit de l'homme est de sa nature indivisible. Coupez le bras ou la jambe d'un homme, vous ne divisez ni ne diminuez son esprit; il demeure toujours semblable à lui-même, et suffisant à toutes ses opérations, comme il était auparavant. Or si l'âme de l'homme ne peut être divisée, il faut nécessairement que ce soit un point, ou que ce ne soit pas un corps. Ce serait une extravagance de dire que l'esprit de l'homme fût un point mathématique, puisque le point mathématique n'existe que dans l'imagination. Ce n'est pas aussi un point physique ou un atome. Outre qu'un atome indivisible répugne par lui-même, cette ridicule pensée n'est jamais tombée dans l'esprit d'aucun homme, non pas même d'aucun épicurien. Puis donc que l'âme de l'homme ne peut être divisée, et que ce n'est ni un atome ni un point mathématique, il s'ensuit manifestement que ce n'est pas un corps.

Lucrèce, après avoir parlé d'atomes subtils qui agitent le corps sans en augmenter ni en diminuer le poids, comme on voit que l'odeur d'une rose ou du vin, quand elle est évaporée, n'ôte rien à la pesanteur de ces corps; Lucrèce, dis-je, voulant ensuite rechercher ce qui peut produire le sentiment en l'homme, s'est trouvé fort embarrassé dans ses principes : il parle d'une quatrième nature de l'âme qui n'a point de nom, et qui est composée des parties les plus déliées et les plus polies, qui sont comme l'âme de l'âme elle-même. On peut lire le troisième livre de ce poëte philosophe, et on verra sans peine que sa philosophie est pleine de ténèbres et d'obscurités, et qu'elle ne satisfait nullement la raison.

Quand je me replie sur moi-même, je m'aperçois que je pense, que je réfléchis sur ma pensée, que j'affirme, que je nie, que je veux, et que je ne veux pas. Toutes ces opérations me sont infiniment connues : quelle en est la cause? c'est mon esprit : mais quelle en est la nature? si c'est un corps, ces actions auront nécessairement quelque teinture de cette nature corporelle; elles conduiront nécessairement l'esprit à reconnaître la liaison qu'il a par quelque endroit avec le corps et la matière qui le soutient comme un sujet, et le produit comme son effet. Si on pense à quelque chose de figuré, de mou ou de dur, de sec ou de liquide, qui soit en mouvement ou en repos, l'esprit se porte d'abord à se représenter une substance qui a des parties séparées les unes des autres, et qui est nécessairement étendue. Tout ce qu'on peut s'imaginer qui appartienne au corps, toutes les propriétés de la figure et du mouvement, conduisent l'esprit à reconnaître cette étendue, parce que toutes les actions et toutes les qualités du corps en émanent comme de leur origine, ce sont autant de ruisseaux qui mènent nécessairement l'esprit à cette source. On conclut donc certainement que la cause de toutes ses actions, le sujet de toutes ses qualités, est une substance étendue. Mais quand on passe aux opérations de l'âme, à ses pensées, à ses affirmations, à ses négations, à ses idées de vérité, de

fausseté, à l'acte de vouloir et de ne pas vouloir; quoique ce soient des actions clairement et distinctement connues, aucune d'elles néanmoins ne conduit l'esprit à se former l'idée d'une substance matérielle et étendue. Il faut donc de nécessité conclure qu'elles n'ont aucune liaison essentielle avec le corps.

On pourrait bien d'abord s'imaginer que l'idée qu'on a de quelque objet particulier, comme d'un cheval ou d'un arbre, serait quelque chose d'étendu, parce qu'on se figure ces idées comme de petits portraits semblables aux choses qu'elles nous représentent; mais quand on y fait plus de réflexion, on conçoit aisément que cela ne peut être : car quand je dis, *ce qui a été fait*, je n'ai l'idée ni le portrait d'aucune chose ; mon imagination ne me sert ici de rien; mon esprit ne se forme l'idée d'aucune chose particulière, il conçoit en général l'existence d'une chose. Par conséquent cette idée, *ce qui a été fait*, n'est pas une idée qui ait reçu quelque extension, ni aucune expression de corps étendu. Elle existe pourtant dans mon âme, je le sens : si donc cette idée avait quelque figure, quelque extension, quelque mouvement ; comme elle ne provient point de l'objet, elle aurait été produite par mon esprit, parce que mon esprit serait lui-même quelque chose d'étendu. Or si cette idée sort de mon esprit, parce qu'il est formellement matériel et étendu, elle aura reçu de cette extension qui l'aura produite, une liaison nécessaire avec elle, qui la fera connaître, et qui la présentera d'abord à l'esprit.

Cependant de quelque côté que je tourne cette idée, je n'y aperçois aucune connexion nécessaire avec l'étendue. Elle ne me paraît ni ronde, ni carrée, ni triangulaire; je n'y conçois ni centre ni circonférence, ni base, ni angle, ni diamètre, ni aucune autre chose qui résulte des attributs d'un corps ; dès que je veux la corporifier, ce sont autant de ténèbres et d'obscurités que je verse sur la connaissance que j'en ai. La nature de l'idée se soulève d'elle-même contre tous les attributs corporels, et les rejette. N'est-ce pas une preuve fort sensible qu'on veut y insérer une matière étrangère qu'elle repousse, et avec laquelle elle ne peut avoir d'union ni de société? Or cette antipathie de la pensée avec tous les attributs de la matière et du corps, si subtil, si délié, si agité qu'il puisse être, serait sans contredit impossible, si la pensée émanait d'une substance corporelle et étendue. Dès que je veux joindre quelque étendue à ma pensée, et diviser la moitié d'une volonté ou d'une réflexion, je trouve que cette moitié de volonté ou de réflexion est quelque chose d'extravagant et de ridicule : on peut raisonner de même, si on tâche d'y joindre la figure et le mouvement. Entre une substance dont l'essence est de penser, et entre une pensée, il n'y a rien d'intermédiaire, c'est une cause qui atteint immédiatement son effet; de sorte qu'il ne faut pas croire que l'étendue, la figure ou le mouvement aient pu s'y glisser par des voies subreptices et secrètes, pour y demeurer *incognito*. Si elles y sont, il faut nécessairement ou que la pensée, ou que la faculté de penser les découvre : or il est clair que ni la faculté de penser ni la pensée ne renferment aucune idée d'étendue, de figure ou de mouvement. Il est donc certain que la substance qui pense, n'est pas une substance étendue, c'est-à-dire, un corps.

Spinosa pose comme un principe de sa philosophie, que l'esprit n'a aucune faculté de penser ni de vouloir; mais seulement il avoue qu'il a telle ou telle pensée, telle ou telle volonté : ainsi, par l'entendement, il n'entend autre chose que les idées actuelles qui surviennent à l'homme. Il faut avoir un grand penchant à adopter l'absurdité, pour recevoir une philosophie si ridicule. Afin de mieux comprendre cette absurdité, il faut considérer cette substance en elle-même, et par abstraction de tous les êtres singuliers, et particulièrement de l'homme; car puisque l'existence d'aucun homme n'est nécessaire, il est possible qu'il n'y ait point d'homme dans l'univers. Je demande donc si cette substance, considérée ainsi précisément en elle-même, a des pensées, ou si elle n'en a pas. Si elle n'a point de pensées, comment a-t-elle pu en donner à l'homme, puisqu'on ne peut donner ce qu'on n'a pas? Si elle a des pensées, je demande d'où elles lui sont venues; sera-ce de dehors? mais outre cette substance, il n'y a rien. Sera-ce de dedans? mais Spinosa nie qu'il y ait aucune faculté de penser, aucun entendement ou puissance, comme il parle. De plus, si ces pensées viennent de dedans, ou de la nature de la substance, elles se trouveront dans tous les êtres qui posséderont cette substance; de sorte que les pierres raisonneront aussi bien que les hommes. Si on répond que cette substance, pour être en état de penser, doit être modifiée ou façonnée de la manière dont l'homme est formé ; ne sera-ce pas un Dieu d'une assez plaisante fabrique; un Dieu qui, tout infini qu'il est, est privé de toute connaissance, à moins qu'il n'y ait quelques atomes de cette substance infinie, modifiés et façonnés comme est l'homme, afin qu'on puisse dire que ce Dieu a quelque connaissance; c'est-à-dire en deux mots, que, sans le genre humain, Dieu n'aurait aucune connaissance?

Selon cette belle doctrine, un vaisseau de cristal plein d'eau aura autant de connaissance qu'un homme; car il reçoit les idées des objets de même que nos yeux. Il est susceptible des impressions que ces objets lui peuvent donner; de sorte que, s'il n'y a point d'entendement ou de faculté capable de penser et de raisonner à la présence de ces idées, et que les réflexions ne soient autre chose que ces idées mêmes, il s'ensuit nécessairement que comme elles sont dans un vaisseau plein d'eau, autant que dans la tête d'un homme qui regarde la lune et les étoiles, ce vaisseau doit avoir autant

de connaissance de la lune et des étoiles que l'homme ; on ne peut y trouver aucune différence, qu'on ne la cherche dans une cause supérieure à toutes ces idées, qui les sent, qui les compare l'une à l'autre, et qui raisonne sur leur comparaison, pour en tirer des conséquences qui font qu'il conçoit le corps de la lune et des étoiles beaucoup plus grand que ne le représente l'idée qui frappe l'imagination.

Cet absurde système a été embrassé par Hobbes : écoutons-le expliquer la nature et l'origine des sensations. « Voici, dit-il, en quoi consiste la cause immédiate de la sensation : l'objet vient presser la partie extérieure de l'organe, et cette pression pénètre jusqu'à la partie intérieure : là se forme la représentation ou l'image (*phantasma*) par la résistance de l'organe, ou par une espèce de réflexion qui cause une pression vers la partie extérieure, toute contraire à la pression de l'objet, qui tend vers la partie intérieure : cette représentation, ce *phantasma* est, dit-il, la sensation même. »

Voici comment il parle dans un autre endroit : « La cause de la sensation est l'objet qui presse l'organe; cette pression pénètre jusqu'au cerveau par le moyen des nerfs, et de là elle est portée au cœur; de là, au moyen de la résistance du cœur qui s'efforce de renvoyer au dehors cette pression et de s'en délivrer; de là, dit-il, naît l'image, la représentation, et c'est ce qu'on appelle *sensation*. » Mais quel rapport, je vous prie, entre cette impression et le sentiment lui-même, c'est-à-dire, la pensée que cette impression excite dans l'âme? Il n'y a pas plus de rapport entre ces deux choses, qu'il n'y en a entre un carré et du bleu, entre un triangle et un son, entre une aiguille et le sentiment de la douleur, ou entre la réflexion d'une balle dans le jeu de paume et l'entendement humain. De sorte que la définition que Hobbes donne de la sensation, qu'il prétend n'être autre chose que l'image qui se forme dans le cerveau par l'impression de l'objet, est aussi impertinente que si, pour définir la couleur bleue, il avait dit que c'est l'image d'un carré, etc. S'il n'y a point en nous de faculté de penser et de sentir, l'œil recevra, si vous voulez, l'impression extérieure des objets : mais, excepté le mouvement des ressorts, rien ne sera aperçu, rien ne sera senti; et tant que la matière sera seule, quelque délicats que soient les organes, quelque action qui suive de leur jeu et de leur harmonie, la matière demeurera toujours aveugle et sourde, parce qu'elle est insensible de sa nature, et que le sentiment, quel qu'il soit, est le caractère d'une autre substance.

Hobbes paraît avoir senti le poids de cette difficulté insurmontable; de là vient qu'il affecte de la cacher à ses lecteurs, et de leur en imposer à la faveur de l'ambiguité du terme de *représentation*. Il se ménage même un subterfuge ; et, en cas qu'on le presse trop vivement, il insinue à tout hasard qu'il pourrait bien se faire qu'il y eût dans la sensation quelque chose de plus. « Il ne sait s'il ne doit pas dire, à l'exemple de quelques philosophes, que toute matière a naturellement et essentiellement la faculté de connaître, et qu'il ne lui manque que les organes et la mémoire des animaux pour exprimer au dehors ses sensations. Il ajoute que si on suppose un homme qui eût possédé d'autres sens que celui de la vue, qui ait ses yeux immobiles, et toujours attachés à un seul et même objet, lequel de son côté soit invariable et sans le moindre changement, cet homme ne verra pas, à parler proprement, mais qu'il sera dans une espèce d'étonnement et d'extase incompréhensible. Ainsi, dit-il, il pourrait bien se faire que les corps, qui ne sont pas organisés, eussent des sensations : mais comme, faute d'organes, il ne s'y rencontre ni variété, ni mémoire, ni aucun autre moyen d'exprimer ces sensations; ils ne nous paraissent pas en avoir. » Quoique Hobbes ne se déclare pas pour cette opinion, il la donne pourtant comme une chose possible : mais il le fait d'une manière si peu assurée, et avec tant de réserve, qu'il est aisé de voir que ce n'est qu'une porte de derrière qu'il s'est ménagée à tout événement, en cas qu'il se trouvât trop pressé par les absurdités dont fourmille la supposition qui envisage la sensation comme un pur résultat de figure et de mouvement. Il a raison de se tenir sur la réserve : ce n'est qu'un misérable subterfuge à tous égards, aussi absurde que l'opinion qui fait consister la pensée dans le mouvement d'un certain nombre d'atomes. Car qu'y a-t-il au monde de plus ridicule que de s'imaginer que la connaissance est aussi essentielle à la matière que l'étendue? Quelle sera la conséquence de cette supposition ? Il en faudra conclure qu'il y a, dans chaque portion de matière, autant d'êtres pensants qu'elle a de parties : or chaque portion de matière étant composée de parties divisibles à l'infini, c'est-à-dire de parties qui, malgré leur contiguïté, sont aussi distinctes que si elles étaient à une très-grande distance les unes des autres, elle sera ainsi composée d'une infinité d'êtres pensants. Mais c'est trop nous arrêter sur les absurdités qui naissent en foule de cette supposition monstrueuse. Quelque familiarisé que fût Spinosa avec les absurdités, il n'en est cependant jamais venu jusque-là : pour penser, dans son système, du moins faut-il être organisé comme nous le sommes.

Mais pour réfuter Epicure, Spinosa et Hobbes, qui font consister la nature de l'âme, non dans la faculté de penser, mais dans un certain assemblage de petits corps déliés, subtils et fort agités, qui se trouvent dans le corps humain, voici quelque chose de plus précis. D'abord on ne conçoit pas que les impressions des objets extérieurs puissent y apporter d'autre changement que de nouveaux mouvements ou de nouvelles déterminations de mouvement, de nouvelles figures ou de nouvelles situations; cela est évident : or toutes ces choses n'ont aucun

rapport avec l'idée qu'elles impriment dans l'âme ; il faut nécessairement que ce soient des signes d'institution qui supposent une cause qui les ait établis, ou qui les connaisse. Servons-nous de l'exemple de la parole, pour faire mieux sentir la force de l'argument : quand on entend dire *Dieu*, l'Arabe reçoit le même mouvement d'air à la prononciation de ce mot français ; le tympan de son oreille, les petits os qu'on nomme l'*enclume* et le *marteau*, reçoivent de ce mouvement d'air la même secousse et le même tremblement qui se fait dans l'oreille et dans la tête d'une personne qui entend le français. Par conséquent tous ces petits corps qu'on suppose composer l'esprit humain, sont remués de la même manière, et reçoivent les mêmes impressions dans la tête d'un Arabe que dans celle d'un Français ; par conséquent encore un Arabe attacherait au mot de *Dieu* la même idée que le Français, parce que les petits corps subtils et agités qui composent l'esprit humain, selon Epicure et les athées, ne sont pas d'une autre nature chez les Arabes que chez les Français. Pourquoi donc l'esprit de l'Arabe ne se forme-t-il à la prononciation du mot *Dieu*, aucune autre idée que celle d'un son, et que l'esprit d'un Français joint à l'idée de ce son celle d'un être tout parfait, créateur du ciel et de la terre? Voici un détroit pour les athées et pour ceux qui nient la spiritualité de l'âme, d'où ils ne pourront se tirer, puisque jamais ils ne pourront rendre raison de cette différence qui se rencontre entre l'esprit de l'Arabe et celui du Français.

Cet argument est sensible, quoiqu'on n'y fasse pas assez de réflexion ; car chacun sait que cette différence vient de l'établissement des langues, suivant lequel on est convenu de joindre au son de ce mot *Dieu*, l'idée d'un être tout parfait ; et comme l'Arabe qui ne sait pas la langue française, ignore cette convention, il ne reçoit que la seule idée du son, sans y en joindre aucune autre. Cette vérité est constante, et il n'en faut pas davantage pour détruire les principes d'Epicure, d'Hobbes et de Spinosa; car je voudrais bien savoir quelle serait la partie contractante dans cette convention ; à ce mot *Dieu*, je joindrai l'idée d'un être tout parfait; ce ne sera pas ce corps sensible et palpable, chacun en convient ; ce ne sera pas aussi cet amas de corps subtils et agités, qui sont l'esprit humain, selon le sentiment de ces philosophes, parce que ces esprits reçoivent toutes les impressions de l'objet, sans pouvoir rien faire au delà : or ces impressions étaient les mêmes, et parfaitement semblables, lorsque l'Arabe entendait prononcer ce mot *Dieu*, sans savoir pourtant ce qu'il signifiait. Il faut donc nécessairement qu'il y ait quelque autre cause que ces petits corps, avec laquelle on convienne qu'à ce mot *Dieu*, l'âme se représentera l'être tout parfait; de la même manière qu'on peut convenir avec le gouverneur d'une place assiégée, qu'à la décharge de vingt ou trente volées de canon, il doit assurer les habitants qu'ils seront bientôt secourus. Mais comme ces signaux seraient inutiles, si on ne supposait dans la place un gouverneur sage et intelligent, pour raisonner et pour tirer de ces signaux les conséquences dont on serait convenu avec lui ; de même aussi il est nécessaire de concevoir dans l'homme un principe capable de former telles ou telles idées, à telle ou telle détermination, à tel ou tel mouvement de ces petits corps qui reçoivent quelque impression de la prononciation des mots, comme l'idée d'un être tout parfait à la prononciation du mot *Dieu*. Ainsi il est clair et certain qu'il doit y avoir dans l'homme une cause dont l'essence soit de penser, avec laquelle on convient de la signification des mots. Il est encore clair et certain que cette cause ne peut être une substance matérielle, parce que l'on convient avec elle qu'au mouvement de la matière ou de ces petits corps, elle se formera telle ou telle idée. Il est donc clair et certain que l'âme de l'homme n'est pas un corps, mais que c'est une substance distinguée du corps, de laquelle l'essence est de penser, c'est-à-dire, d'avoir la faculté de penser.

Il en est de l'idée des objets qui se présentent à nos yeux, comme des sons qui frappent l'oreille; et comme il est nécessaire qu'on soit convenu avec un Chinois qui se représentera un être tout parfait à la prononciation du mot *Dieu*, il faut aussi de même qu'il y ait une certaine convention entre les impressions que les objets font au fond de nos yeux et de notre esprit, pour se représenter tels ou tels objets, à la présence de telles ou telles impressions. Car 1° quand on a les yeux ouverts, en pensant fortement à quelque chose, il arrive très-souvent qu'on n'aperçoit pas les objets qui sont devant soi, quoiqu'ils envoient à nos yeux les mêmes espèces et les mêmes rayons, que lorsqu'on y fait plus d'attention. De sorte qu'outre tout ce qui se passe dans l'œil et dans le cerveau, il faut qu'il y ait encore quelque chose qui considère et qui examine ces impressions de l'objet, pour le voir et pour le connaître. Mais il faut encore que cette cause qui examine ces impressions, puisse se former à leur présence l'idée de l'objet qu'elles nous font connaître; car il ne faut pas s'imaginer que les impressions que produit un objet dans notre œil et dans le cerveau, puissent être semblables à cet objet. Je sais qu'il y a des philosophes qui se représentent ce qui émane des corps, et qu'ils nomment des *espèces intentionnelles*, comme de petits portraits de l'objet : mais je sais aussi qu'ils ne sont en cela rien moins que philosophes. Car, quand je regarde un cheval noir, par exemple, si ce qui émane de ce cheval était semblable au cheval, l'air devrait recevoir l'impression de la noirceur, puisque cette espèce doit être imprimée dans l'air, ou dans l'eau, ou dans le verre au travers duquel elle passe avant de venir à mon œil; et on ne pourra rendre aucune raison suffisante de cette différence

qui s'y trouve, ni dire pourquoi cette espèce intentionnelle imprimerait sa ressemblance dans mon œil et dans les esprits du cerveau, si elle ne les a pas imprimées dans l'air; parce que les esprits du cerveau sont et plus subtils et plus agités que n'est l'air ou l'eau, et le cristal, par le moyen desquels cette espèce est parvenue jusqu'à moi. On ne peut aussi rendre raison, pourquoi nous n'apercevons pas les objets dans l'obscurité; car quand je suis dans une chambre fermée proche d'un objet, pourquoi ne l'aperçois-je pas, s'il envoie de lui-même des espèces intentionnelles qui le représentent? J'en suis proche, j'ouvre les yeux, je fais tous mes efforts pour l'apercevoir, et pourtant je ne vois rien. Il faut donc croire que je n'aperçois les objets que par la lumière qu'ils réfléchissent à mes yeux, qui est diversement déterminée, selon la diversité de la figure et du mouvement de l'objet : or, entre des rayons de lumière diversement déterminés, et l'objet que j'aperçois, par exemple, *un cheval noir*, il y a si peu de proportion et de ressemblance, qu'il faut reconnaître une cause supérieure à tous ces mouvements qui, ayant en soi la faculté de penser, produit des idées de tel ou tel objet, à la présence de telles ou telles impressions que les objets causent dans le cerveau par l'organe des yeux, comme par celui de l'oreille.

Quelle sera donc cette cause? Si c'est un corps, on retombe dans les mêmes difficultés qu'auparavant; on ne trouvera que des mouvements et des figures, et rien de tout cela n'est la pensée que je cherche : sera-ce huit, dix ou douze atomes qui composeront cette pensée et cette réflexion? Supposons que ce sont dix atomes, je demande ce que fait chacun de ces atomes; est-ce une partie de ma pensée, ou ne l'est-ce pas? Si ce n'est pas une partie de ma pensée, elle n'y contribue en rien; si elle en est une partie, ce sera la dixième. Or, bien loin que je conçoive la dixième partie d'une pensée, je sens au contraire clairement que ma pensée est indivisible; soit que je pense à tout un cheval, ou que je ne pense qu'à son œil, ma pensée est toujours une pensée et une action de mon âme, de même nature et de même espèce; soit que je pense à la vaste étendue de l'univers, ou que je médite sur un atome d'Epicure et sur un point mathématique, soit que je pense à l'être, ou que je médite sur le néant; je pense, je raisonne, je fais des réflexions, et toutes ces opérations, en tant qu'actions de mon âme, sont absolument semblables et parfaitement uniformes. Dira-t-on que la pensée est un assemblage de ces atomes? Mais si c'est un assemblage de dix atomes, ces atomes, pour former la pensée, seront en mouvement ou en repos : s'ils sont en mouvement, je demande de qui ils ont reçu ce mouvement : s'ils l'ont reçu de l'objet, on en aura la pensée autant de temps que durera cette impression; ce sera comme une boule poussée par un mail, elle produira tout le mouvement qu'elle aura reçu; or cela est manifestement contre l'expérience. Dans toutes les pensées des choses indifférentes où les passions du cœur n'ont aucun intérêt, je pense quand il me plaît, et quand il me plaît je quitte ma pensée; je la rappelle quand je veux, et j'en choisis d'autres à ma fantaisie. Il serait encore plus ridicule de s'imaginer que la pensée consistât dans le repos de l'assemblage de ces petits corps, et on ne s'arrêtera pas à réfuter cette imagination. Il faut donc reconnaître nécessairement dans l'homme un principe, qui a en lui-même et dans son essence la faculté de penser, de délibérer, de juger et de vouloir. Or ce principe que j'appelle esprit, recherche, approfondit ses idées, les compare les unes avec les autres, et voit leur conformité ou leur disproportion. Le néant, le pur néant, quoiqu'il ne puisse produire aucune impression, parce qu'il ne peut agir, ne laisse pas d'être l'objet de la pensée, de même que ce qui existe. L'esprit, par sa propre vertu et par la faculté qu'il a de penser, tire le néant de l'abîme pour le confronter avec l'être, et pour reconnaître que ces deux idées du *néant* et de l'*être* se détruisent réciproquement.

Je voudrais bien qu'on me dît ce qui peut conduire mon esprit à s'apercevoir des choses qui impliquent contradiction : on conçoit que l'esprit peut recevoir de différents objets des idées qui sont contraires et opposées : mais, pour juger des choses impossibles, il faut que l'esprit aille beaucoup plus loin que là où la seule perception de l'objet le conduit; il faut pour cet effet que l'esprit humain tire de son propre fonds d'autres idées que celles-là seules que les objets peuvent produire. Donc il y a une cause supérieure à toutes les impressions des objets, qui agit et qui s'exerce sur ces idées, dont la plupart ne se forment point en lui par les impressions des objets extérieurs, telles que sont les idées universelles, métaphysiques et abstraites, les idées des choses passées et des choses futures, les idées de l'infini, de l'éternité, des vertus, etc. En un instant mon esprit raisonne sur la distance de la terre au soleil; en un instant il passe de l'idée de l'univers à celle d'un atome, de l'être au néant, du corps à l'esprit; il raisonne sur des axiomes qui n'ont rien de corporel. De quel corps est-il aidé dans tous ces raisonnements, puisque la nature des corps est entièrement opposée à ces idées? Donc, etc.

Enfin la manière dont nous exerçons la faculté de communiquer nos pensées aux autres, ne nous permet pas de mettre notre âme au rang des corps. Si ce qui pense en nous était une matière subtile, qui produisît la pensée par son mouvement, la communication de nos pensées ne pourrait avoir lieu, qu'en mettant en autrui la matière pensante dans le même mouvement où elle est chez nous; et à chaque pensée que nous avons, devrait répondre un mouvement uniforme dans celui auquel nous voudrions la transmettre : mais une portion de matière ne

saurait en toucher une autre, sans la toucher médiatement ou immédiatement. Personne ne soutiendra que la matière qui pense en nous agisse immédiatement sur celle qui pense en autrui. Il faudrait donc que cela se fît à l'aide d'une autre matière en mouvement. Nous avons trois moyens de faire part de nos pensées aux autres, la parole, les signes et l'écriture. Si l'on examine attentivement ces moyens, on verra qu'il n'y en a aucun qui puisse mettre la matière pensante d'autrui en mouvement. Il résulte de tout ce que nous avons dit, que ce n'est pas l'incompréhensibilité seule qui fait refuser la pensée à la matière, mais que c'est l'impossibilité intrinsèque de la chose, et les contradictions où l'on s'engage, en faisant le principe matériel pensant. Dès là on n'est plus en droit de recourir à la toute-puissance de Dieu, pour établir la matérialité de l'âme. C'est pourtant ce qu'a fait Locke : on sait que ce philosophe a avancé que nous ne serons peut-être jamais capables de connaître si un être purement matériel pense ou non. Un des plus beaux esprits de ce siècle dit dans un de ses ouvrages, que ce discours parut une déclaration scandaleuse, que l'âme est matérielle et mortelle. Voici comme il en parle : « Quelques Anglais dévots à leur manière sonnèrent l'alarme. Les superstitieux sont dans la société ce que les poltrons sont dans une armée, ils ont et donnent des terreurs paniques : on cria que Locke voulait renverser la religion; il ne s'agissait pourtant pas de religion dans cette affaire; c'était une question purement philosophique, très-indépendante de la foi et de la révélation. Il ne fallait qu'examiner sans aigreur s'il y a de la contradiction à dire, *la matière peut penser*, et si Dieu peut communiquer la pensée à la matière. Mais les théologiens commencent souvent par dire que Dieu est outragé, quand on n'est pas de leur avis; c'est ressembler aux mauvais poëtes, qui criaient que Despréaux parlait mal du roi, parce qu'il se moquait d'eux. Le docteur Stillingfleet s'est fait une réputation de théologien modéré, pour n'avoir pas dit positivement des injures à Locke. Il entra en lice contre lui : mais il fut battu, car il raisonnait en docteur et Locke en philosophe instruit de la force et de la faiblesse de l'esprit humain, et qui se battait avec des armes dont il connaissait la trempe. » C'est-à-dire, si l'on en croit ce célèbre écrivain, que la question de la matérialité de l'âme, portée au tribunal de la raison, sera décidée en faveur de Locke.

Examinons quelles sont ses raisons : « Je suis corps, dit-il, et je pense; je n'en sais pas davantage. Si je ne consulte que mes faibles lumières, irai-je attribuer à une cause inconnue ce que je puis si aisément attribuer à la seule cause seconde que je connais un peu? Ici tous les philosophes de l'école m'arrêtent en argumentant, et disent : il n'y a dans le corps que de l'étendue et de la solidité, et il ne peut y avoir que du mouvement et de la figure : or du mouvement, de la figure, de l'étendue et de la solidité, ne peuvent faire une pensée; donc l'âme ne peut pas être matière. Tout ce grand raisonnement répété tant de fois se réduit uniquement à ceci : je ne connais que très-peu de chose de la matière, j'en devine imparfaitement quelques propriétés; or je ne sais point du tout si ces propriétés peuvent être jointes à la pensée; donc, parce que je ne sais rien du tout, j'assure positivement que la matière ne saurait penser. Voilà nettement la manière de raisonner de l'école. Locke dirait avec simplicité à ces messieurs : confessez que vous êtes aussi ignorants que moi; votre imagination et la mienne ne peuvent concevoir comment un corps a des idées; et comprenez-vous mieux comment une substance telle qu'elle soit a des idées? Vous ne concevez ni la matière ni l'esprit; comment oserez-vous assurer quelque chose? Que vous importe que l'âme soit un de ces êtres incompréhensibles qu'on appelle *matière*, ou un de ces êtres incompréhensibles qu'on appelle *esprit?* Quoi! Dieu le créateur de tout ne peut-il pas éterniser ou anéantir votre âme à son gré, quelle que soit sa substance? Le superstitieux vient à son tour, et dit qu'il faut brûler pour le bien de leurs âmes ceux qui soupçonnent qu'on peut penser avec la seule aide du corps; mais que dirait-il si c'était lui-même qui fût coupable d'irréligion? En effet quel est l'homme qui osera assurer, sans une impiété absurde, qu'il est impossible au Créateur de donner à la matière la pensée et le sentiment? Voyez, je vous prie, à quel embarras vous êtes réduits, vous qui bornez ainsi la puissance du Créateur? » Dans ce raisonnement, je vois l'homme d'esprit, et nullement le métaphysicien. Il ne faut pas s'imaginer que, pour résoudre cette question, il faille connaître l'essence et la nature de la matière : les raisonnements que l'auteur fonde sur cette ignorance ne sont nullement concluants. Il suffit de remarquer que le sujet de la pensée doit être un; or un amas de matière n'est pas un, c'est une multitude. Ces mots *amas*, *assemblage*, *collection*, ne signifient qu'un rapport externe entre plusieurs choses, une manière d'exister dépendamment les unes des autres. Par cette union nous les regardons comme formant un seul tout, quoique dans la réalité elles ne soient pas plus une que si elles étaient séparées. Ce ne sont là par conséquent que des termes abstraits, qui au dehors ne supposent pas une substance unique, mais une multitude de substances. Or, que notre âme doive être d'une unité parfaite, c'est ce qu'il est aisé de prouver. Je regarde une perspective agréable, j'écoute un beau concert; ces deux sentiments sont également dans toute l'âme. Si l'on y supposait deux parties, celle qui entendrait le concert n'aurait pas le sentiment de la vue agréable; puisque l'un n'étant pas l'autre, elle ne serait pas susceptible des affections de l'autre. L'âme n'a donc point de parties, elle compare divers sentiments qu'elle

éprouve. Or, pour juger que l'un est douloureux et l'autre agréable, il faut qu'elle ressente tous les deux, et par conséquent qu'elle soit une même substance très-simple. Si elle avait seulement deux parties, l'une jugerait de ce qu'elle sentirait de son côté, et l'autre de ce qu'elle sentirait en particulier de son côté, sans qu'aucune des deux pût faire la comparaison, et porter son jugement sur les deux sentiments ; l'âme est donc sans parties et sans nulle composition. Ce que je dis ici des sentiments, je peux le dire des idées ; que *A*, *B*, *C*, trois substances qui entrent dans la composition du corps, se partagent trois perceptions différentes, je demande où s'en fera la comparaison. Ce ne sera pas dans *A*, puisqu'elle ne saurait composer une perception qu'elle a avec celles qu'elle n'a pas. Par la même raison, ce ne sera ni dans *B*, ni dans *C*; il faudra donc admettre un point de réunion, une substance qui soit en même temps un sujet simple et indivisible de ces trois perceptions, distincte par conséquent du corps ; une âme, en un mot, purement spirituelle.

L'âme étant une substance très-simple, il ne peut y avoir de division dans elle ; et celles que nous y supposons pour concevoir d'une manière plus nette les diverses choses qui s'y passent, ne consistent qu'en pures abstractions. L'entendement, c'est l'âme en tant qu'elle se représente simplement un objet ; la volonté, c'est l'âme en tant qu'elle se détermine vers tel objet ou s'en éloigne. C'est ce qu'on a désigné sous le nom de *facultés de l'âme*. Ce sont diverses manières d'exercer la force unique qui constitue l'essence de l'âme. Quiconque veut s'instruire à fond de toutes les opérations de l'âme, trouvera de quoi se satisfaire dans plusieurs excellents ouvrages, dont les principaux sont *La recherche de la vérité*, le *Traité de l'entendement humain*, et les deux philosophies de Wolf. Ces dernières surtout sont ce qui a paru jusqu'à présent de plus circonstancié et de mieux développé sur cet important sujet. Après avoir établi l'existence de l'âme, Wolf la considère par rapport à la faculté de connaître, qu'il distingue en inférieure et supérieure. La partie inférieure comprend la perception, source des idées, le sentiment, l'imagination, la faculté de former des fictions, la mémoire, l'oubli et la réminiscence. La partie supérieure de la faculté de connaître consiste dans l'attention et la réflexion, dans l'entendement en général et ses trois opérations en particulier, et dans les dispositions naturelles de l'entendement. La seconde faculté générale de l'âme, c'est celle d'appéter ou de se porter vers un objet, en tant qu'elle le considère comme un bien ; d'où résulte la détermination contraire, lorsqu'elle l'envisage comme un mal. Cette faculté se partage même en partie inférieure et partie supérieure. La première n'est autre chose que l'appétit sensitif et l'aversation sensitive, ou le goût et l'éloignement que nous conservons pour les objets en nous laissant diriger par les idées confuses des sens ; de là naissent les passions. La partie supérieure est la volonté, en tant que nous voulons ou ne voulons pas, uniquement parce que des idées distinctes, exemptes de toute impression machinale, nous y déterminent. La liberté est l'usage que nous faisons de ce pouvoir de nous déterminer. Enfin il règne une liaison entre les opérations de l'âme et celles du corps dont l'expérience nous apprend les règles invariables. Voilà l'analyse psychologique de Wolf.

La question de l'immortalité de l'âme est nécessairement liée avec la spiritualité de l'âme. Nous ne connaissons de destruction que par l'altération ou la séparation des parties d'un tout ; or nous ne voyons point de parties dans l'âme : bien plus nous voyons positivement que c'est une substance parfaitement une, et qui n'a point de parties. Phérécide le Syrien est le premier qui, au rapport de Cicéron et de saint Augustin, répandit dans la Grèce le dogme de l'immortalité de l'âme. Mais ni l'un ni l'autre ne nous détaillent les preuves dont il se servait : et de quelles preuves pouvait se servir un philosophe qui, quoique rempli de bons sens, confondait les substances spirituelles avec les matérielles, ce qui est esprit avec ce qui est corps? On sait seulement que Pythagore n'entendit point parler de ce dogme dans tous les voyages qu'il fit en Egypte et en Assyrie, et qu'il le reçut de Phérécide, touché principalement de ce qu'il avait de neuf et d'extraordinaire. L'Orateur romain ajoute que Platon étant venu en Italie pour converser avec les disciples de Pythagore, approuva tout ce qu'ils disaient de l'immortalité de l'âme, et en donna même une sorte de démonstration qui fut alors très-applaudie : mais il faut avouer que rien n'est plus frêle que cette démonstration, et qu'elle part d'un principe suspect. En effet, pour connaître quelle espèce d'immortalité il attribuait à l'âme, il ne faut que considérer la nature des arguments qu'il emploie pour la prouver. Les arguments qui lui sont particuliers et pour lesquels il est si fameux, ne sont que des arguments métaphysiques tirés de la nature et des qualités de l'âme, et qui par conséquent ne prouvent que sa permanence, et certainement il la croyait ; mais il y a de la différence entre la permanence de l'âme pure et simple, et la permanence de l'âme accompagnée de châtiments et de récompenses. Les preuves morales sont les seules qui puissent prouver un état futur et proprement nommé *de peines et de récompenses*. Or Platon, loin d'insister sur ce genre de preuves, n'en allègue point d'autres, comme on peut le voir dans le douzième livre de ses *Lois*, que l'autorité de la tradition et de la religion. *Je tiens tout cela pour vrai*, dit-il, *parce que je l'ai ouï dire*. Par là il fait assez voir qu'il en abandonne la vérité, et qu'il n'en réclame que l'utilité. 2° L'opinion de Platon sur la métempsycose a donné lieu de le regarder comme le plus grand défenseur

des peines et des récompenses de l'autre vie. A l'opinion de Pythagore, qui croyait la transmigration des âmes purement naturelle et nécessaire, il ajouta que cette transmigration était destinée à purifier les âmes qui ne pouvaient point, à cause des souillures qu'elles avaient contractées ici-bas, remonter au lieu d'où elles étaient descendues, ni se rejoindre à la substance universelle dont elles avaient été séparées, et que par conséquent les âmes pures et sans tache ne subissaient point la métempsycose. Cette idée était aussi singulière dans Platon, que la métempsycose physique l'était dans Pythagore. Elle semble renfermer quelque sorte de dispensation morale que n'avait point celle de son maître; et elle en différait même en ce qu'elle n'y assujettissait pas tout le monde sans distinction, ni pour un temps égal. Mais, pour faire voir néanmoins combien ces deux philosophes s'accordaient pour rejeter l'idée des peines et des récompenses d'une autre vie, il suffira de se rappeler ce que nous avons dit au commencement de cet article, de leur sentiment sur l'origine de l'âme. Des gens qui étaient persuadés que l'âme n'était immortelle que parce qu'ils la croyaient une portion de la Divinité elle-même, un être éternel, incréé aussi bien qu'incorruptible; des gens qui supposaient que l'âme, après un certain nombre de révolutions, se réunissait à la substance universelle où elle était absorbée, confondue et privée de son existence propre et personnelle; ces gens-là, dis-je, ne croyaient pas sans doute l'âme immortelle dans le sens que nous le croyons: autant valait-il pour les âmes être absolument détruites et anéanties, que d'être ainsi englouties dans l'âme universelle, et d'être privées de tout sentiment propre et personnel. Or nous avons prouvé, au commencement de cet article, que la réfusion de toutes les âmes dans l'âme universelle, était le dogme constant des quatre principales sectes de philosophes qui florissaient dans la Grèce. Tous ces philosophes ne croyaient donc pas l'âme immortelle au sens que nous l'entendons.

Mais pour dire ici quelque chose de plus précis, lorsque Platon insiste en plusieurs endroits de ses ouvrages sur le dogme des peines et des récompenses d'une autre vie, comment le fait-il? c'est toujours en suivant les idées grossières du peuple, que les âmes des méchants passent dans le corps des ânes et des pourceaux; que ceux qui n'ont point été initiés restent dans la fange et dans la boue; qu'il y a trois juges dans les enfers : il parle du Styx, du Cocyte et de l'Achéron, etc., et il y insiste avec tant de force, que l'on peut et que l'on doit croire qu'il a voulu persuader les lecteurs auxquels il avait destiné les ouvrages où il en parle, comme le *Phédon*, le *Gorgias*, sa *République*, etc. Mais qui peut s'imaginer qu'il ait été lui-même persuadé de toutes ces idées chimériques? Si Platon, le plus subtil de tous les philosophes, eût cru aux peines et aux récompenses d'une autre vie, il l'eût au moins laissé entrevoir comme il l'a fait à l'égard de l'éternité de l'âme, dont il était intimement persuadé; c'est ce qu'on voit dans son *Epinomis*, lorsqu'il parle de la condition de l'homme de bien après sa mort. « J'assure, dit-il, très-fermement, en badinant comme sérieusement, que lorsque la mort terminera sa carrière, il sera à sa dissolution dépouillé des sens dont il avait l'usage ici-bas; ce n'est qu'alors qu'il participera à une condition simple et unique; et sa diversité étant résolue dans l'unité, il sera heureux, sage et fortuné. » Ce n'est pas sans dessein que Platon est obscur dans ce passage. Comme il croyait que l'âme se réunissait finalement à la substance universelle et unique de la nature dont elle avait été séparée, et qu'elle s'y confondait, sans conserver une existence distincte, il est assez sensible que Platon insinue ici secrètement que lorsqu'il badinait, il enseignait alors que l'homme de bien avait dans l'autre vie une existence distincte, particulière, et personnellement heureuse, conformément à l'opinion populaire sur la vie future; mais que lorsqu'il parlait sérieusement, il ne croyait pas que cette existence fût particulière et distincte : il croyait au contraire que c'était une vie commune, sans aucune sensation personnelle, une résolution de l'âme dans la substance universelle. J'ajouterai seulement ici, pour confirmer ce que je viens de dire, que Platon, dans son *Timée*, s'explique plus ouvertement, et qu'il y avoue que les tourments des enfers sont des opinions fabuleuses.

En effet, les anciens les plus éclairés ont regardé ce que ce philosophe dit des peines et des récompenses d'une autre vie, comme des opinions destinées pour le peuple, et dont il ne croyait rien lui-même. Lorsque Chrysippe, fameux stoïcien, blâme Platon de s'être servi mal à propos des terreurs d'une vie future pour détourner les hommes de l'injustice, il suppose lui-même que Platon n'y ajoutait aucune foi; il ne le reprend pas d'avoir cru ces opinions, mais de s'être imaginé que ces terreurs puériles pouvaient être utiles au progrès de la vertu. Strabon fait voir qu'il est du même sentiment, lorsqu'en parlant des brachmanes des Indes, il dit qu'ils ont à la manière de Platon inventé des fables concernant l'immortalité de l'âme et le jugement futur. Celse avoue que ce que Platon dit d'un état futur et des demeures fortunées destinées à la vertu, n'est qu'une allégorie. Il réduit le sentiment de ce philosophe sur la nature des peines et des récompenses d'une autre vie, à l'idée de la métempsycose qui servait à la purification des âmes; et la métempsycose elle-même se réduisait finalement à la réunion de l'âme avec la nature divine, lorsque l'âme, pour me servir de ses expressions, était devenue assez forte pour pénétrer dans les hautes régions.

Les péripatéticiens et les stoïciens ayant renoncé au caractère de législateurs, parlaient

plus ouvertement contre les peines et les récompenses d'une autre vie. Aussi voyons-nous qu'Aristote s'explique sans détour et de la manière la plus dogmatique contre les peines et les récompenses d'une autre vie : « La mort, dit-il, est de toutes les choses la plus terrible, c'est la fin de notre existence ; et après elle, l'homme n'a ni bien à espérer, ni mal à craindre. »

Epictète, vrai stoïcien s'il y en eut jamais, dit en parlant de la mort : « Vous n'allez point dans un lieu de peines : vous retournez à la source dont vous êtes sortis, à une douce réunion avec vos éléments primitifs : il n'y a ni enfer, ni Achéron, ni Cocyte, ni Phlégéton. » Sénèque, dans sa consolation à Marcia, fille du fameux stoïcien Crémutius Cordus, reconnaît et avoue les mêmes principes avec aussi peu de tour qu'Epictète : « Songez que les morts ne ressentent aucun mal ; la terreur des enfers est une fable ; les morts n'ont à craindre ni ténèbres, ni prison, ni torrent de feu, ni fleuve d'oubli ; il n'y a après la mort ni tribunaux, ni coupables ; il règne une liberté vague sans tyrans. Les poëtes, donnant carrière à leur imagination, ont voulu nous épouvanter par de vaines frayeurs : mais la mort est la fin de toute douleur, le terme de tous les maux ; elle nous remet dans la même tranquillité où nous étions avant que de naître. »

Cicéron dans ses Epîtres familières, où il fait connaître les véritables sentiments de son cœur, dans ses Offices mêmes, se déclare expressément contre ce dogme : « La consolation, dit-il dans une lettre à Torquatus, qui m'est commune avec vous, c'est qu'en quittant la vie, je quitterai une république dont je ne regretterai point d'être enlevé ; d'autant plus que la mort exclut tout sentiment. » Et il dit à son ami Térentianus : « Lorsque les conseils ne servent plus de rien, on doit néanmoins, quelque chose qu'il puisse arriver, les supporter avec modération, puisque la mort est la fin de toutes choses. » Il est certain que Cicéron déclare ici ses véritables sentiments. Ce sont des lettres qu'il écrivait à ses amis pour les consoler, lorsqu'il avait besoin lui-même de consolation, à cause de la triste et mauvaise situation des affaires publiques : circonstance où les hommes sont peu susceptibles de déguisements et d'artifices, et où ils sont portés à déclarer leurs sentiments les plus secrets. Les passages que l'on extrait de Cicéron pour prouver qu'il croyait l'immortalité de l'âme ne détruisent point ce qu'on vient d'avancer : car l'opinion des païens sur l'immortalité de l'âme, bien loin de prouver qu'il y eût après cette vie un état de peines et de récompenses, est incompatible avec cette idée, et prouve directement le contraire, comme je l'ai déjà fait voir.

La plus belle occasion de discuter quels étaient les vrais sentiments des différentes sectes philosophiques sur le dogme d'un état futur, se présenta autrefois dans Rome, lorsque César, pour dissuader le sénat de condamner à mort les partisans de Catilina, avança que la mort n'était point un mal, comme se l'imaginaient ceux qui prétendaient l'infliger pour châtiment ; appuyant son sentiment par les principes connus d'Epicure sur la mortalité de l'âme. Caton et Cicéron, qui étaient d'avis qu'on fît mourir les conspirateurs, n'entreprirent cependant point de combattre cet argument par les principes d'une meilleure philosophie ; ils se contentèrent d'alléguer l'opinion qui leur avait été transmise par leurs ancêtres sur la croyance des peines et des récompenses d'une autre vie. Au lieu de prouver que César était un méchant philosophe, ils se contentèrent d'insinuer qu'il était un mauvais citoyen. C'était évader l'argument ; et rien n'était plus opposé aux règles de la bonne logique que cette réponse, puisque c'était cette autorité même de leurs maîtres que César combattait par les principes de la philosophie grecque. Il est donc bien décidé que tous les philosophes grecs n'admettaient point l'immortalité de l'âme dans le sens que nous la croyons. Mais avons-nous des preuves bien convaincantes de cette immortalité ? S'il s'agit d'une certitude parfaite, notre raison ne saurait la décider. La raison nous apprend que notre âme a eu un commencement de son existence ; qu'une cause toute-puissante et souverainement libre, l'ayant une fois tirée du néant, la tient toujours sous sa dépendance, et la peut faire cesser dès qu'elle voudra, comme elle l'a fait commencer dès qu'elle a voulu. Je ne puis m'assurer que mon âme subsistera après la mort, et qu'elle subsistera toujours, à moins que je ne sache ce que le Créateur a résolu sur sa destinée. C'est uniquement sa volonté qu'il faut consulter ; et l'on ne peut connaître sa volonté, s'il ne la révèle. Les seules promesses d'une révélation peuvent donc donner une pleine assurance sur ce sujet ; et nous n'en douterons pas, si nous voulons croire le souverain docteur des hommes. Comme il est le seul qui ait pu leur promettre l'immortalité, il déclare qu'il est le seul qui ait mis ce dogme dans une pleine évidence, et qui l'ait conduit à la certitude. Quoique la révélation seule puisse nous convaincre pleinement de cette immortalité, néanmoins on peut dire que la raison a de très-grands droits sur cette question, et qu'elle fournit en foule des raisons si fortes, et qui deviennent d'un si grand poids par leur assemblage, que cela nous mène à une espèce de certitude. En effet, notre âme douée d'intelligence et de liberté est capable de connaître l'ordre et de s'y soumettre ; elle l'est de connaître Dieu et de l'aimer ; elle est susceptible d'un bonheur infini par ces deux voies : capable de vertu, avide de félicité et de lumière, elle peut faire à l'infini des progrès à tous ces égards, et contribuer ainsi pendant l'éternité à la gloire de son Créateur. Voilà un grand préjugé pour sa durée. La sagesse de Dieu lui permettrait-elle de placer dans l'âme tant de

facultés, sans leur proposer un but qui leur réponde ; d'y mettre un fonds de richesses immenses, qu'une éternité seule suffit à développer; richesses inutiles pourtant, s'il lui refuse une durée éternelle. Ajoutez à cette première preuve la différence essentielle qui se trouve entre la vertu et le vice : la terre est le lieu de leur naissance et de leur exercice ; mais ce n'est pas le temps de leur juste rétribution. Un mélange confus de biens et de maux obscurcit pour nous l'économie de la Providence par rapport aux actions morales. Il faut donc qu'il y ait pour les âmes humaines un temps au delà de cette vie, où la sagesse de Dieu se manifeste à cet égard, où sa providence se développe, où sa justice éclate par le bonheur des bons et par le supplice des méchants, et où il paraisse à tout l'univers que Dieu ne s'intéresse pas moins à la conduite des êtres intelligents qu'aux créatures insensibles, et qu'il ne règne pas moins sur eux. Rassemblez les raisons prises de la nature de l'âme humaine, de l'excellence et du but de ses facultés, considérées dans le rapport qu'elles ont avec les attributs divins; prises des principes de vertu et de religion qu'elle renferme, de ses désirs et de sa capacité pour un bonheur infini; joignez toutes ces raisons avec celles que nous fournit l'état d'épreuve où l'homme se trouve ici-bas, la certitude et tout à la fois les obscurités de la Providence, vous conclurez que le dogme de l'immortalité de l'âme humaine est fort au-dessus du probable. Ces preuves bien méditées forment en nous une conviction, à laquelle il n'y a que les seules promesses de la révélation qui puissent ajouter une entière certitude. (Voy. *Encyclopédie méthodique.*)

Pour la quatrième question, savoir, quels sont les êtres en qui réside l'âme spirituelle, *voy.* ci-après l'article, BÊTES (Ame des).

*Existence du sujet pensant.*

L'existence de la substance corporelle n'est plus sérieusement contestée. Rien de plus réel que la matière pour ceux qui nient aujourd'hui la spiritualité du sujet pensant. La matière est même pour eux la seule réalité. Mais le scepticisme et la manie des systèmes n'ont respecté aucune vérité, et l'existence des corps a eu ses contradicteurs aussi bien que l'existence des esprits. Comme ces deux questions sont liées intimement l'une à l'autre, nous nous attacherons d'abord à réfuter, en peu de mots, les objections de Berkeley et de Hume.

***Existence de la substance corporelle prouvée par l'existence même des modes et des propriétés de la matière.*** — Selon Berkeley, rien de plus obscur que l'idée d'une substance étendue. Il soutient que par les sens nous ne percevons autre chose que des qualités sensibles, et nullement l'existence et la substantialité d'un objet sensible; et qu'admettre un monde corporel, distinct et indépendant de nos sensations, c'est se créer une pure chimère. Locke avait dit avant lui que l'idée de substance ne peut être une idée simple, qu'elle n'est qu'une collection ou une combinaison d'idées simples que nous rapportons à un sujet supposé. Berkeley n'avait nié le monde des corps que pour établir le monde spirituel sur les ruines de l'empirisme. Hume et Condillac vont plus loin. Ils nous apprennent que les corps comme les esprits ne sont que des collections de sensations, attendu que, ne connaissant les esprits et les corps que par nos sensations, la notion de corps, comme celle d'esprit, n'est que la notion de plusieurs sensations ou de plusieurs phénomènes réunis. Donc, suivant eux, affirmer la substance, c'est affirmer une chose dont nous ne pouvons avoir aucune connaissance, puisque la perception, soit interne soit externe, ne nous en dit absolument rien. Et c'est ainsi qu'ils arrivent à ce terme où, le monde physique et le monde intellectuel s'écroulant à la fois, la sensation règne seule au-dessus des abîmes du néant.

Mais d'abord, il est faux que nous n'ayons aucune notion de la *substance* ou de l'*être*. Car cette notion est dans tous les esprits, et dans l'esprit de ceux mêmes qui prétendent n'en avoir aucune connaissance; et elle a son expression dans toutes les langues. En second lieu, il est faux que le mot *substance* signifie pour nous la même chose que les mots *collection de phénomènes*. Des *collections*, dit M. Royer-Collard, ne sont pas des êtres. Tout le monde comprend cela; tout le monde distingue la *substance* des *phénomènes* qui la manifestent, l'*être* de ses *modes*, la *qualité* du *sujet* qui la supporte. Enfin, il est faux que les objets de la perception extérieure et de la conscience soient les seules choses dont nous ayons notion. Tout le monde croit aux rapports des nombres, ainsi qu'aux rapports des principes à leurs conséquences, puisque tout le monde calcule et raisonne, même les sceptiques et les sensualistes. Or on calcule et on raisonne avec la *raison*, et non avec les *sens externes* et le *sens intime*. Nous ne pouvons, il est vrai, décrire les corps que par leurs qualités apparentes, et nous ne les connaissons que par les propriétés qui affectent nos sens; mais la *raison*, ce troisième moyen de connaître, dont les sensualistes voudraient ne tenir aucun compte, nous dit que ces qualités supposent nécessairement quelque chose qu'elles qualifient et en qui elles résident, que ces propriétés se lient ou se rattachent à quelque chose qui en est le soutien. En un mot, je ne crois pas plus invinciblement à l'existence des phénomènes sur le témoignage de mes sens, que je ne crois, sur le témoignage de ma raison, à la vérité de ce principe, que tout phénomène et toute collection de modes se rapporte à une substance.

Qu'est-ce que nous entendons en effet par *corps?* Un corps, pour tout homme qui se

rend compte de ses idées, c'est ce qui est étendu, tangible, impénétrable, coloré, mobile; c'est ce qui a les trois dimensions, longueur, largeur et profondeur; c'est ce qui est solide, liquide, fluide, etc. Un *corps* n'est donc ni l'*étendue*, ni la *forme*, ni la *solidité*, etc. Ce ne sont là que des *qualités* qui n'ont d'existence que dans le *sujet* auquel elles adhèrent, que dans l'*être* auquel elles appartiennent, et qui, séparées de cet être par l'abstraction, n'ont plus dans leur isolement qu'une existence idéale. Un *corps* n'est pas l'*étendue;* car l'*étendue*, moins la *substance*, ne serait que l'étendue intelligible, et l'étendue intelligible n'est pas l'étendue matérielle. Ce n'est pas non plus la *forme;* car la *forme*, moins la *substance*, ne serait qu'une pure conception de l'esprit, et une forme purement idéale n'est pas une forme matérielle et tangible. Ce n'est pas non plus la solidité; car la solidité peut devenir liquidité, la liquidité fluidité. Or, sous ces changements, sous ces phénomènes qui paraissent et disparaissent, il y a quelque chose qui demeure; et ce qui demeure, ce qui est stable au milieu de ces variations de la forme, de l'étendue et de la densité, c'est précisément le corps, c'est la substance matérielle. Les corps, en tant qu'entités substantielles, ne sont donc pas perçus par les sens, dont chacun, pris à part, ne nous atteste que celle des propriétés de la matière avec laquelle la nature l'a mis en rapport. Mais ce qui est tout aussi incontestable que le témoignage de nos sens, c'est que nous ne percevons jamais l'une ou l'autre de ces propriétés sans la rapporter à quelque chose qui n'est pas elle, et que nous concevons comme ne pouvant pas ne pas exister sous les apparences ou phénomènes qui nous la révèlent. Ce quelque chose, c'est l'être, c'est la substance, qui existe pour celui qui la nie comme pour celui qui l'affirme; car on peut bien la nier par système, mais on ne peut pas ne pas la concevoir comme quelque chose de nécessaire.

*Existence de la substance pensante, prouvée par l'existence même des modifications de la pensée.* — La matière existe réellement, et elle est autre chose qu'une collection de qualités. Elle a l'existence substantielle, et non pas seulement l'existence phénoménale. C'est ce que reconnaît aujourd'hui la généralité des philosophes matérialistes. Ils se bornent donc à nier la réalité de la substance spirituelle, soit en soutenant que ce qu'on appelle *âme, esprit*, n'est qu'une *force*, une *collection de facultés*, soit en prétendant que le sujet qui pense en nous n'est autre chose que le cerveau, ou tout au plus une harmonie résultant de l'accord de certaines parties corporelles.

Du reste, ils admettent la réalité des phénomènes de la pensée, comme ils admettent la réalité des modifications de la matière. Mais d'abord, puisqu'ils trouvent légitime de conclure l'existence des corps, de l'existence des phénomènes corporels, en vertu du principe que tout attribut suppose nécessairement un sujet d'inhérence, pourquoi trouvent-ils illégitime de conclure, en vertu du même principe, l'existence des esprits de l'existence des phénomènes de la pensée? Le rapport nécessaire des phénomènes sensibles à la substance corporelle n'est pas plus évident que le rapport nécessaire des phénomènes intérieurs à la substance spirituelle. Il n'y a pas plus de raison pour affirmer l'un que pour affirmer l'autre. La pensée suppose un être pensant, comme l'étendue et l'impénétrabilité supposent un être étendu et impénétrable. Si l'on nie la réalité de l'être pensant, il faut nier la réalité de la pensée elle-même. Car la pensée n'est pas plus évidente à la conscience que le *moi* pensant. Je ne puis affirmer l'une sans l'autre; et j'affirme effectivement l'une et l'autre, au même titre et sur le même témoignage, quand je dis : *je pense.*

Nous ne répondrons pas pour le moment à ceux qui font de la pensée une propriété ou une fonction de la masse encéphalique, ni à ceux pour qui l'esprit n'est que l'harmonie des principaux organes du corps. Quant à ceux qui considèrent l'âme comme une force, ou comme une collection de forces ou de facultés, nous répondrons qu'une force n'est qu'un attribut qui ne se soutient pas tout seul, qu'une qualité qui suppose nécessairement un être en qui elle réside et qui la mette en action; et qu'une collection de facultés ne serait qu'une pure idéalité, sans la substance à laquelle elle se rattache. Point de sensibilité, point d'intelligence, point de volonté, sans un être qui sente, qui connaisse et qui veuille. Tout cela est si clair et si évident, qu'on s'étonne d'être obligé d'insister sur de pareilles vérités.

*De la distinction de l'âme et du corps.* — Nous sommes certains qu'il y a en nous quelque chose qui pense. Mais l'être qui, dans l'homme, est le sujet de la sensation, de la connaissance, de la volition, de la pensée, en un mot, est-il le même que celui auquel nous attribuons l'étendue, la solidité, la forme, la couleur? Ce qui sent, ce qui perçoit, ce qui veut, est-ce la même chose que ce qui a les trois dimensions de l'étendue, que ce que nous pouvons voir par les yeux, entendre par les oreilles, toucher, presser avec la main, transporter d'un lieu à un autre par la force de nos muscles?

Les matérialistes le prétendent; nous ferons bientôt justice de leur prétention. Mais avant d'aborder cette question, nous ferons remarquer que la distinction de l'âme et du corps est une notion naturelle à l'esprit humain, commune à tous les hommes, consacrée par toutes les langues, et qui, bien loin de répugner à la raison, est parfaitement conforme à la raison. Car, quoi de plus naturel que de concevoir comme distincts deux êtres que l'on conçoit si clairement comme pouvant exister séparément, et dont nous pouvons nous former, comme nous nous formons, en effet, une idée si diffé-

rente? Quoi de plus logique que de distinguer les êtres par leurs modes, et de rattacher à des substances de nature différente des propriétés qui n'ont pas la moindre analogie entre elles?

Or, nul doute que nous ne concevions très-clairement comme possibles, d'une part, l'existence d'un corps ayant pour modes l'étendue, la solidité, la forme; et d'une autre part, l'existence d'un esprit ayant pour attribut l'intelligence, la sensibilité, la volonté. Bien certainement l'idée de la distinction de ces deux êtres n'a pour nous rien de contradictoire.

L'idée de cette distinction n'est-elle pas précisément celle que nous nous formons toutes les fois que nous prononçons ou que l'on prononce devant nous les mots *corps* et *esprit?* Quel est celui pour lequel le mot *corps* signifie autre chose que ce qui a solidité, étendue, figure; et quel est celui pour lequel le mot *esprit* signifie autre chose que ce qui sent, connaît, veut, réfléchit, raisonne et pense? Qu'on lise les définitions que tous les dictionnaires de toutes les langues donnent des mots *corpus* et *mens*, σῶμα et ψυχή, *bachar* et *ruach*, etc., et l'on se convaincra qu'il n'y a rien de plus universel et de plus réel que la distinction des idées qu'ils expriment et des êtres qu'ils représentent.

C'est qu'en effet on a compris dans tous les temps que le sentiment, la connaissance, la volition, le raisonnement, la pensée, en un mot, et ses diverses modifications, étaient choses si différentes de l'étendue, de la tangibilité, de la figure, de la couleur, et par la nature, et par la manière dont nous les percevons, qu'il a été aussi impossible de ne pas rapporter ces diverses modifications de la pensée à un seul et même sujet, que de ne pas les rapporter à un sujet distinct de celui auquel nous attribuons les modes que nous percevons par les sens. En un mot, pour tous les hommes, l'*esprit*, c'est ce qui *pense;* le *corps* c'est ce qui est *tangible*. Or, si tous les hommes l'entendent ainsi, peut-on contester contre la distinction de l'âme et du corps?

Mais tout le monde l'entend-il ainsi? Nous allons en juger. « On raconte d'un sauvage, dit M. Pariset, qu'ayant trouvé la montre d'un Européen, il la prit pour un animal, la jeta saisi d'effroi contre terre, et la mit en pièces; l'action était absurde; le raisonnement ne l'était pas : c'est celui que nous faisons toutes les fois que nous voyons un objet se mouvoir par sa propre force et sans impulsion étrangère. Sur la seule apparence de ces mouvements spontanés, nous déclarons que l'être qui les produit est un être vivant, qu'il est *animé*, ou, ce qui revient au même, qu'il est mû par un ressort, par une force intérieure que nous appelons *âme*. » Voilà le premier mouvement de la nature. Toutes les fois que nous voyons une série d'effets disposés évidemment avec dessein, avec intention d'atteindre un certain but, nous supposons nécessairement l'existence d'un principe autre que la matière où ces effets se produisent, qui préside à leur arrangement, et qui les fait concourir au même résultat. En un mot, tout ordre, toute coordination de moyens suppose une cause intelligente; et dans l'homme, cette cause intelligente, ce n'est assurément pas, pour quiconque s'abandonne aux lumières du bon sens, le corps ni aucune partie du corps.

« A ne considérer ses mouvements que dans un temps donné, continue M. Pariset, on pourrait se persuader qu'à l'égal de quelques machines ingénieuses, ses membres cèdent à des impulsions, à des pressions dont le jeu nous est caché, mais qui ne diffèrent pas de celles qui font tourner les uns sur les autres les rouages d'une pendule et les roues d'une voiture à vapeur. On pourrait encore supposer que les contractions des cordes musculaires qui remuent en sens opposés les leviers osseux sur les articulations, ne sont que des effets électriques. A ce compte la machine humaine et les machines artificielles seraient des constructions similaires : avec cette différence toutefois que la puissance motrice venant à s'épuiser des deux parties, les machines artificielles n'auraient en elles-mêmes aucun moyen de la rétablir ou d'y suppléer, tandis que la machine humaine porte partout avec elle un principe de conservation qui l'avertit de ses pertes et lui suggère les ressources propres à les réparer. Quel est ce principe? C'est celui qui donne à cette merveilleuse machine la faculté de sentir et de penser, et, par le sentiment et la pensée, la faculté de varier ses mouvements et de les accommoder aux éventualités du monde extérieur.

« Ces mouvements sont donc ralentis, suspendus, précipités, diversifiés selon les rencontres et les nécessités. Et ces mutations, d'où dépendent-elles? D'impressions, de sensations, de souvenirs, de jugements, de volontés, c'est-à-dire d'actions d'une telle nature, qu'il est impossible de les assimiler à celles dont la matière est l'instrument. Prenez en effet une matière, quelle qu'elle soit; ramenez-la, si elle est composée, à ses éléments les plus simples, aux atomes qui se sont unis pour la constituer; donnez à ces atomes toutes les figures et tous les arrangements imaginables; épuisez sur ce point toutes les combinaisons, et concevez, s'il se peut, qu'il résulte jamais de tout cela l'ombre même d'une aptitude à sentir, l'ébauche la plus fugitive d'une sensation! folie! chimère! Il y a plus, et ici se manifeste une différence capitale, ou plutôt une solution de continuité absolue entre le principe sentant et tous les principes matériels ou tous les atomes que l'on voudra supposer.

« Ce n'est pas en effet à la perception d'une seule impression que notre sensibilité est restreinte; elle en reçoit des milliers qu'elle convertit en sensations et qu'elle ne confond pas. Or, ne pas les confondre, c'est les distinguer, c'est en sentir les rapports : et la comparaison d'où naît une perception de

rapports ne peut appartenir qu'à un être simple, à une substance qui n'a pas de parties, qui n'est pas composée. Cette idée de simplicité, d'unité, de non-composition, exclut toute idée de composition et de matière. Elle ne saurait même se concilier avec l'idée de l'atome le plus isolé et le plus pur. Il suit de là que le principe sentant n'est pas matériel; s'il n'est pas matériel, il n'est pas divisible, il n'est pas destructible : car toute destruction n'étant pour la matière elle-même qu'une séparation de parties, comment admettre une séparation de parties dans un être qui n'en a pas?

« Ce principe de sentiment, d'intelligence et de mouvement qui nous anime, ou, ce qui est la même chose, notre âme, est donc immortel, et si cette conclusion résulte, comme induction nécessaire, d'un des actes les plus familiers de notre esprit, d'une perception de rapports ou d'un jugement, à plus forte raison résulterait-elle de ces magnifiques perceptions d'ensemble, de ces merveilleuses suites d'idées qui brillaient comme des lumières divines dans la tête des hommes qui ont illustré notre espèce, un Homère et un Virgile, un Aristote et un Newton, un Demosthènes et un Bossuet, un Socrate et un Fénelon, un Hippocrate et un Stahl. Entre les nobles conceptions de ces sublimes génies et les propriétés qui caractérisent la matière, qu'y a-t-il de commun? Et comment établir jamais une transition entre des termes si opposés? Syllogisme et matière, deux choses incompatibles! »

Telle est l'opinion d'un savant, d'un médecin, qui, en raison de ses études et de sa profession, a dû expérimenter toute sa vie sur la matière, et en particulier sur le corps humain. Il nous accorde même plus que nous ne lui demandions pour le moment. Car il passe immédiatement, par la même série de conséquences, de la spiritualité de l'âme à son immortalité. Tant il est vrai que dans l'ordre moral toutes les vérités se tiennent comme par la main, et qu'une fois entrés dans les voies de la logique, nous sommes irrésistiblement forcés d'en parcourir le cercle tout entier.

Qu'y a-t-il donc de plus certain que la distinction des deux substances? Cette distinction ne se retrouve-t-elle pas dans les plus anciennes doctrines? Qu'est-ce que les Indiens, par exemple, entendaient par leur *Prakriti* et leur *Atma*, si ce n'est la *matière* et l'*âme* impliquée dans les liens de la matière? Qu'était-ce dans la doctrine des anciens philosophes chinois que l'*Yang* et l'*In*, si ce n'est la double matière subtile et grossière, céleste et terrestre, parfaitement distincte de la raison primitive ou principe de toutes choses, *Li*, et des *Chin*, c'est-à-dire, des génies ou puissances de la nature? Qu'était-ce encore que leur *Hoang-Hoen*, si ce n'est l'*âme* douée de la faculté de connaître, distinguée de l'*âme grossière* douée seulement de la faculté de sentir; la première ayant le privilége de remonter au ciel, d'où elle était descendue, et de devenir *Chin* ou pur esprit, l'autre partageant les destinées du corps auquel elle était liée? Qu'était-ce enfin, suivant d'anciennes traditions recueillies par Sharistani, que les deux principes du *Zend-Avesta*, *Ormuzd* et *Ahriman*, si ce n'est, l'un, le principe proprement spirituel, et l'autre le génie de la matière qui serait comme l'ombre des esprits? Parcourons tous les anciens systèmes, et nous reconnaîtrons que la distinction des deux substances, lorsque l'idée n'en a pas été altérée par le panthéisme, et même malgré ces altérations, fait le fonds des doctrines qu'ils contiennent. Ainsi nous retrouvons chez les gnostiques le *principe hylique* ou la matière, distinct du *principe pneumatique*, et du *principe psychique* ou de l'âme, qui n'est proprement ni la matière ni l'esprit. Le *Satan* des manichéens n'est que la personnification de la matière dans les corps, ou les démons, de même que Dieu n'est que *l'esprit-lumière* se particularisant dans les âmes humaines. Rien de plus clair dans Pythagore, dans Anaxagoras, dans Platon, etc., que la conception des deux principes, des deux substances, l'une sous la notion de *monade* ou d'unité, l'autre sous celle de *dyade* ou de pluralité.

Toutefois, la duplicité de signification qui est souvent attribuée au mot *âme* (anima, ψυχή), dans les écrits des anciens, a pu rendre équivoque leur croyance à la spiritualité du principe pensant. Quelquefois, sous le nom d'âme, ils entendent cette substance simple, spirituelle, incorruptible, immortelle, qui pense en nous; d'autres fois, ils entendent une substance matérielle, mais d'une matière subtile, déliée, et à peu près de la nature de l'air ou de la lumière. Mais alors ils la distinguent clairement de l'esprit, dont elle est en quelque sorte la forme et le vêtement. Les anciens semblaient donc reconnaître dans l'homme trois substances directes : le *corps*, grossier, corruptible et matériel; l'*âme sensitive* (anima), principe de la vie organique, commune à l'homme et aux animaux, et enfin l'*esprit* ou l'intelligence, purement spirituel, et renfermé dans l'*âme* comme dans son enveloppe. Ils admettaient alors comme deux degrés dans la mort : le premier degré consistait dans la séparation de l'*âme* d'avec le *corps*; l'*âme* qui avait mal vécu s'envolait avec l'*esprit*, mais pour rester avec lui dans les enfers où elle souffrait les peines qu'elle avait méritées. Mais celle qui avait bien vécu s'arrêtait *seule* dans les champs Elysées pour y jouir d'un bonheur parfait, conservant la forme du corps qu'elle avait animé et toutes les inclinations qu'elle avait eues sur la terre, tandis que l'*esprit* s'élevait vers les régions supérieures jusqu'au séjour des dieux. Cette opinion se remarque surtout dans Homère, qui était le grand théologien des Grecs. Dans l'Odyssée, Ulysse raconte qu'étant descendu dans les enfers, il y vit le divin Hercule, c'est-à-dire son image (son âme);

car pour lui (son esprit) il est avec les dieux immortels, et assiste à leurs festins :

> Τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα βίην Ἡρακληΐην
> Εἴδωλον · αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι
> Τέρπεται ἐν θαλίῃς, etc.

On pourrait croire qu'ici Homère admet une double personnalité, l'une exprimée par βίην Ἡρακληΐην, et l'autre par αὐτός. Mais le mot εἴδωλον détermine clairement la signification de βίην Ἡρακληΐην; ce n'est pas proprement Hercule que reconnaît Ulysse, ce n'en est que l'image, la forme sensible, la représentation, l'apparence. Le véritable Hercule, αὐτός, la *personne* même du héros, est auprès des dieux. Rien de plus conforme aux vrais principes de la psychologie, qui identifie le *moi* avec la substance spirituelle.

On pourrait également tirer de très-fausses inductions de l'emploi que fait l'Ecriture sainte du mot *âme*, dans des circonstances où il semblerait devoir être entendu dans un sens matérialiste. Dieu dit que les eaux produisent des *reptiles d'âme vivante ;* et un peu après, Dieu donne à l'homme et aux animaux, *à toute âme vivante*, les herbes de la terre pour se nourrir. Et ailleurs, Dieu fait alliance avec l'homme et *avec toute âme vivante*, c'est-à-dire avec tous les animaux. Et en parlant du déluge, Dieu fit périr tout ce qui avait le *souffle de l'esprit de vie*, ou la respiration, tout ce qui vit. Et encore, Je vais exterminer *toute chair qui a en elle l'esprit de vie.* Et ces manières de parler ont pu faire croire aux anciens Hébreux que cette âme qui est commune aux hommes et aux bêtes, et que l'Ecriture fait résider dans le sang, *anima carnis in sanguine est*, que cette âme, dis-je, était matérielle et différente de l'intelligence que l'Ecriture n'attribue pas aux bêtes, *quibus non est intellectus.*

C'est dans ce sens que le Juif Philon distingue l'*âme sensitive* de l'âme raisonnable. Il dit que l'âme sensitive ou vitale est celle par laquelle nous vivons de la vie du corps; mais que l'âme raisonnable, qui est un écoulement de la raison divine, est une substance spirituelle ; elle n'est pas un air mû et agité, mais une image de la puissance divine.

Au reste, ce serait étrangement abuser de ces textes mêmes, que de mettre en question si la spiritualité de l'âme est positivement reconnue par l'Ecriture sainte, ou si elle admet deux âmes. Une ignorance grossière de l'esprit qui respire dans tous les monuments bibliques et chrétiens pourrait seule en douter, puisque la religion, ainsi que sa morale, repose tout entière, non-seulement sur le dogme de l'immortalité de l'âme, mais encore sur la distinction fondamentale d'un esprit et d'un corps unis l'un à l'autre, et dont la réunion constitue l'être humain. Il est évident que par ces mots : *anima carnis in sanguine est*, l'Ecriture n'entend pas que le *principe pensant* est dans le sang, mais que la *vie* du corps est dans le mouvement de circulation du sang, dans la respiration, enfin dans toutes les fonctions que la science appelle *vitales*. Or, la circulation du sang est indépendante de l'âme, elle a sa cause ailleurs que dans l'âme. Si l'âme, qui est immortelle, en était le principe moteur, elle disposerait souverainement de la vie du corps; ce qui n'est pas. Donc, autre chose est la *vie* physique, autre chose l'*âme*. La vie n'est pas une *substance*, elle n'est qu'un *effet*, l'effet de l'action divine arrêtant ou prolongeant à son gré le jeu des ressorts qui constituent la vitalité de l'organisme. L'*âme* seule est un *être* subsistant par lui-même; l'*âme* seule est *substantielle*. Ce qui va suivre achèvera d'éclaircir la question.

Lorsque Dieu, voulant créer Adam, dit : *Faisons l'homme à notre image et ressemblance*, et qu'après avoir formé son corps du limon de la terre, il l'eut animé, *en répandant sur son visage un souffle de vie*, il serait absurde d'entendre par ce souffle de vie un souffle sensible et matériel. On sait que Moïse et les Hébreux croyaient que Dieu est un pur esprit, et non un être animé ou corporel à la manière des hommes : ceci est surabondamment démontré par les défenses si souvent réitérées de figurer Dieu sous des formes sensibles, et par mille passages où tout culte idolâtrique est présenté comme une abomination, comme un outrage à la Divinité. Il faut donc l'entendre d'un souffle spirituel et de l'âme raisonnable qu'il lui donna alors; c'est par là seulement que l'homme pouvait ressembler à Dieu. Lorsqu'il veut faire périr les hommes par les eaux du déluge, il dit : *Mon esprit ne demeurera pas plus longtemps dans l'homme, parce qu'il est chair.* C'est cet esprit qu'il retire de l'homme par la mort ; c'est cet esprit qui s'en va et ne revient plus : *spiritus vadens et non rediens.* Enfin c'est cet esprit qui retourne à Dieu, qui en est l'auteur, lorsque la poussière retourne en la terre d'où elle est tirée : *revertatur pulvis in terram suam unde erat, et spiritus redeat ad Deum qui dedit illum.* Enfin lorsque Jésus-Christ, ayant apparu à ses apôtres après sa résurrection, ceux-ci croyaient voir un esprit qui aurait pris la forme de son corps, pour leur faire illusion, Jésus-Christ leur dit pour les détromper : *Voyez et touchez, un esprit n'a ni chair ni os;* certes, en s'adressant ainsi à leurs sens, pour les convaincre de la réalité de son corps, il ne pouvait marquer d'une manière plus expresse la distinction des deux substances spirituelle et matérielle. Nous pourrions multiplier sans fin les citations ; mais celles qui précèdent suffiront pour ne laisser aucun doute sur la doctrine de l'Ecriture sainte à cet égard. (*Voy.* la *Bible* de Vence, Dissertation sur la nature de l'âme.)

On a également mis en question le spiritualisme des Pères de l'Eglise, dans les premiers siècles de l'ère chrétienne Quelques écrivains même, sans considérer ce qu'une pareille accusation avait d'invrai-

semblable, sont allés jusqu'à avancer qu'ils avaient ouvertement professé le matérialisme. Indépendamment de la preuve formelle que nous donnerons tout à l'heure du contraire, nous ferons observer qu'il serait bien étrange que les Pères se fussent prononcés en faveur des doctrines matérialistes, si inconciliables avec l'esprit du christianisme, dont le but est au contraire de spiritualiser l'homme, en le détachant des sens et de la matière, et si universellement combattues par toutes les écoles formées sous l'influence du platonisme, dont la partie la plus élevée et la plus pure avait, de l'aveu même des Pères, tant de points de contact avec les doctrines évangéliques. Est-il croyable que les premiers philosophes chrétiens, ayant à choisir entre les sublimes spéculations de Socrate et de Platon, et le système abject d'Epicure, aient donné la préférence à ce dernier, contre les intérêts évidents d'une religion qui n'a pas de plus grand ennemi que le matérialisme, et dont ils auraient si grossièrement méconnu l'objet et les tendances?

L'auteur de l'excellent *Précis de l'Histoire de la philosophie* recherche les causes de l'erreur dans laquelle ces écrivains sont tombés au sujet des philosophes chrétiens de cette époque. Indépendamment des arguments qu'on a pu tirer des phrases ou des membres de phrase où quelques-uns s'expliquent sur l'âme distinguée du principe intelligent, comme s'ils eussent parlé du principe intelligent lui-même, quoique dans d'autres endroits, et quelquefois aussi dans les mêmes endroits, ils établissent formellement que le *spiritus*, *mens*, qui pense dans l'homme, participe de la nature spirituelle de Dieu. « Il existe, dit-il, une seconde cause, une cause plus générale de la méprise qui les a fait accuser de matérialisme. Ils ne furent pas tous de la même opinion sur la question de savoir si toutes les intelligences *créées* sont circonscrites par quelque chose que l'on pourrait par analogie appeler leur *corps*. A cet égard, les docteurs des premiers siècles de l'ère chrétienne peuvent être divisés en trois classes.

« La première comprend ceux qui ont pensé que les esprits supérieurs à l'homme, connus sous différents noms dans les traditions des peuples, et que la théologie catholique désigne sous le nom d'anges, ne sont point dégagés de toute enveloppe matérielle. Quelques-uns de ces écrivains, tels que saint Justin et Tertullien, paraissent avoir pensé que les anges sont revêtus de corps analogues aux nôtres; mais cette opinion fut généralement repoussée. Les Pères qui admettent en un certain sens que les anges sont unis à des corps ont distingué entre corps et corps, ou plutôt entre les corps qui sont la matière existante à un certain état correspondant à l'organisation humaine, et la matière en général qui peut exister à une multitude d'états divers. Nous citerons quelques-uns des textes qui expriment cette opinion, parce qu'il est nécessaire de les avoir sous les yeux pour s'expliquer la confusion d'idées sur laquelle repose en grande partie le reproche de matérialisme qui leur a été adressé.

« Origène dit que cela est propre à Dieu de pouvoir être conçu existant sans substance matérielle et sans aucune espèce d'adjonction corporelle. Suivant Méthodius, les anges possèdent une substance formée d'air pur et de feu, qui n'a point la qualité terrestre.

« L'ange, l'âme, le démon, considérés dans leur subsistance, leur figure, leur image, sont des corps subtils, dit Macaire, de même que notre substance consiste dans un corps grossier. Saint Césaire dit que les anges sont incorporels par rapport à nous, et corporels par rapport à Dieu. Nous ne connaissons rien, dit saint Ambroise, qui soit dégagé de toute composition matérielle, si ce n'est la substance de l'adorable Trinité, qui, pure et simple, possède seule une nature absolument exempte de tout mélange.

« Saint Augustin, qui appelle en quelques endroits les anges des animaux aériens, fait cette remarque : notre corps a sans doute la vie, et néanmoins, comparé aux corps futurs, tels que sont les corps des anges, il apparaît comme mort, quoiqu'il renferme encore l'âme. Le même Père soutient, dans plusieurs endroits de ses écrits, que les anges sont unis à des corps différents des nôtres.

« Claudien Mamert dit que l'homme est composé d'une nature corporelle et d'une nature incorporelle, qui doivent être élevées à un état plus parfait : que l'ange est composé d'un corps et d'un esprit qui surpassent l'un et l'autre en perfection toutes les autres créatures, car leur esprit est plus puissant que tout esprit créé, et leur corps sublime est formé de l'élément le plus pur. Ils sont incorporels par cette partie d'eux-mêmes qui leur rend Dieu visible, et corporels par cette autre partie qui les rend visibles aux hommes.

« Quoique nous disions que les anges et les autres vertus célestes sont des natures spirituelles, il ne faut pas croire cependant, dit Cassien, qu'elles soient absolument incorporelles; et il appuie ce sentiment sur ces paroles de l'Apôtre qui reconnaît des corps célestes, des corps spirituels. Dans son Traité de la Trinité, saint Fulgence dit que c'est le sentiment de grands et doctes hommes qui interprètent ainsi ces paroles de l'Ecriture : *Qui facit angelos suos spiritus, et ministros suos ignem urentem.*

« Nous n'examinons point ici théologiquement l'opinion que nous venons de signaler : nous la constatons seulement comme un fait dont il est essentiel de tenir compte pour résoudre l'objection qui nous occupe.

« La seconde classe, qui est aussi très-nombreuse, comprend ceux des Pères et des

écrivains ecclésiastiques qui, faisant, comme les premiers, une distinction entre les corps tels que l'homme les connaît, et les divers états auxquels peut exister la substance corporelle ou la matière, affirment que les anges sont dégagés, non-seulement de corps proprement dits, mais aussi de toute enveloppe matérielle quelconque.

« Nous croyons qu'on doit ranger dans une troisième catégorie ceux des Pères qui, sans entrer dans la distinction signalée plus haut, se sont bornés à donner en général aux anges le nom d'esprits, de natures spirituelles, intelligibles, incorporelles. Comme les Pères qui ont soutenu que les anges sont revêtus d'une enveloppe matérielle leur donnaient la même dénomination et d'une manière absolue, ces expressions n'étaient point par elles-mêmes une formule de l'opinion contraire. Elles prouvent toutefois que les écrivains ecclésiastiques qui s'en sont servis, sans discuter la question philosophique des rapports de la matière avec l'esprit, ont voulu proscrire l'anthropomorphisme qui s'était mêlé aux idées de saint Justin et de Tertullien sur les anges.

« Il est aisé de voir, d'après cela, dans quelle confusion d'idées on a dû tomber, lorsqu'on a examiné attentivement les opinions des Pères sur cette question.. Quand les uns disaient que les anges étaient corporels, matériels commes les âmes humaines, tandis que les autres affirmaient que les anges étaient incorporels, immatériels, par opposition à l'âme corporelle ou matérielle de l'homme, ces expressions se rapportaient, sauf quelques rares exceptions peut-être, non point à la nature des esprits angéliques ou humains, mais à leur union à une enveloppe matérielle quelconque. Dans la langue actuelle de la philosophie, de pareilles expressions signifieraient au contraire la matérialité proprement dite des âmes. Lors donc que, dans l'interprétation de ces pensées antiques, on a pris pour point de départ la phraséologie moderne, les méprises étaient inévitables. Cette méthode a été la source d'une foule d'erreurs dans l'histoire de la philosophie. »

Mais la question sera résolue d'une manière bien plus positive encore par ces passages de Claudien Mamert, qu'on nous saura gré sans doute de reproduire, comme un monument curieux de l'argumentation chrétienne dans ces temps reculés. Cette citation doit nous intéresser d'autant plus que Claudien Mamert fut une des lumières de son siècle et une des gloires de la Gaule. Ici ce n'est plus seulement une reconnaissance indirecte de la spiritualité de l'âme; c'est une démonstration directe, formelle de cette grande vérité, contre les objections de Fauste de Riez, qui soutenait l'opinion contraire.

« Dieu, dit-il, est incorporel; l'âme humaine est l'image de Dieu, car l'homme a été fait à l'image et ressemblance de Dieu. Or, un corps ne peut être l'image d'un être incorporel : donc l'âme humaine, qui est l'image de Dieu, est incorporelle.

« Tout ce qui n'occupe pas un lieu déterminé est incorporel. Or l'âme est la vie du corps, et dans le corps vivant, chaque partie vit autant que le corps entier. Il y a donc dans chaque partie du corps autant de vie que dans le corps entier, et l'âme est cette vie. Ce qui est aussi grand dans la partie que dans le tout et dans un petit espace que dans un grand, n'occupe point de lieu. Donc l'âme n'occupe point de lieu. Ce qui n'occupe point de lieu n'est pas corporel. Donc l'âme n'est pas corporelle.

« L'âme raisonne, et la faculté de raisonner est inhérente à la substance de l'âme. Or la raison est incorporelle et ne tient point de place dans l'espace. Donc l'âme est incorporelle.

« La volonté de l'homme est sa substance même, et quand l'âme veut, elle est toute volonté. Or la volonté n'est pas un corps. Donc l'âme n'est pas un corps.

« De même la mémoire est une capacité qui n'a rien de local; elle ne s'élargit pas pour recevoir plus de choses; elle ne se retrécit pas, quand elle se souvient de moins de choses : elle se souvient immatériellement même des choses matérielles, et quand l'âme se souvient, elle se souvient tout entière; elle est tout souvenir. Or le souvenir n'est pas un corps. Donc l'âme n'est pas un corps.

« Le corps sent l'impression du tact dans la partie où il est touché. L'âme tout entière sent l'impression, non par le corps tout entier, mais par une partie du corps. Une sensation de ce genre n'a rien de local. Or, ce qui n'a rien de local est incorporel. Donc l'âme est incorporelle.

« Le corps ne s'approche ni ne s'éloigne de Dieu. L'âme s'en rapproche ou s'en éloigne sans changer de place. Donc l'âme n'est pas un corps.

« Le corps se meut à travers un lieu, d'un lieu à un autre. L'âme n'a point de mouvement semblable. Donc l'âme n'est point un corps.

« Le corps a longueur, largeur, et profondeur, et ce qui n'a ni longueur, ni largeur, ni profondeur, n'est point corps. L'âme n'a rien de pareil; donc elle n'est point corps.

« Il y a dans tout corps, la droite, la gauche, le haut, le bas, le devant, le derrière. Il n'y a dans l'âme rien de semblable. Donc l'âme est incorporelle.

« Tu dis qu'autre chose est l'âme, autre chose la pensée de l'âme. Tu devrais plutôt dire que les choses auxquelles pense l'âme ne sont pas l'âme; mais la pensée n'est pas autre chose que l'âme elle-même. L'âme, dis-tu, se repose à ce point qu'elle ne pense à rien du tout. Cela n'est pas vrai. L'âme peut changer de pensée, mais non pas ne pas penser du tout. Que signifient nos rêves,

sinon que, même lorsque le corps est fatigué et plongé dans le sommeil, l'âme ne cesse pas de penser? Ce qui te trompe grandement sur l'état de l'âme, c'est que tu crois qu'autre chose est l'âme, autre chose sont ses facultés. Ce que l'âme pense est un accident, mais ce qui pense est la substance même de l'âme.

« L'âme voit par l'entremise d'un corps ce qui est corporel, et par elle-même ce qui est incorporel. Sans l'entremise du corps elle ne voit rien de ce qui est corporel, coloré, étendu. Mais elle voit la vérité, et la voit d'une vue immatérielle. Si, comme tu le prétends, l'âme, corporelle elle-même et enfermée dans un corps extérieur, peut voir par elle-même un objet corporel, rien ne lui est à coup sûr plus facile à voir que l'intérieur du corps où elle est renfermée. Eh bien! allons, dispose-toi ; mets-toi tout entier à l'œuvre : dirige sur tes entrailles et sur toutes les parties de ton corps cette vue corporelle de l'âme, comme tu l'appelles. Dis-nous comment est disposé le cerveau, où repose la masse du foie, comment tient la rate... quels sont les détours et la contexture des veines, les origines des nerfs... quoi donc? Tu nies que tu sois obligé de répondre sur de telles choses ; et pourquoi le nies-tu? Parce que l'âme ne peut voir directement et par elle-même les choses corporelles. Pourquoi donc ne le peut-elle pas, elle qui n'est jamais sans penser, c'est-à-dire, sans voir? Parce que nul ne peut voir sans l'entremise de la vue corporelle les objets corporels. Or, l'âme, qui voit par elle-même certaines choses, mais non les choses corporelles, voit donc d'une vue incorporelle. Or, un être incorporel peut seul voir d'une vue incorporelle. Donc l'âme est incorporelle.

« Si l'âme est un corps, qu'est-ce donc que l'âme appelle son corps, sinon elle-même? Ou l'âme est corps, et dans ce cas elle a tort de dire mon corps ; elle devrait bien plutôt dire *moi*, puisque c'est là elle-même. Ou si l'âme a raison de dire *mon corps*, comme nous le pensons, elle n'est pas un corps.

« Ce n'est pas sans raison qu'on dit que la mémoire est commune aux hommes et aux animaux. Les cigognes et les hirondelles reviennent à leur nid, les chevaux à leur écurie, les chiens reconnaissent leur maître. Mais comme l'âme des animaux, quoiqu'elle retienne l'image des lieux, n'a pas la connaissance de son être propre, ils demeurent bornés au souvenir des objets corporels qu'ils ont connus par les sens du corps ; et privés de l'œil de l'esprit, ils ne sauraient voir non-seulement ce qui est au-dessus d'eux, mais eux-mêmes.

« On nous adresse un syllogisme formidable, et que l'on croit insoluble. L'âme, nous dit-on, est où elle est, et n'est pas où elle n'est pas. On espère nous faire dire, soit qu'elle est partout, soit qu'elle n'est nulle part. Car alors, pense-t-on, si elle était partout, elle serait Dieu ; si elle n'était nulle part, elle ne serait pas. L'âme n'est point tout entière dans tout le monde entier. Mais de même que Dieu est tout entier dans tout l'univers, de même l'âme est tout entière dans le corps. Dieu ne remplit point de la plus petite partie de lui-même la plus petite partie du monde, et de la plus grande, la plus grande. Il est tout entier dans chaque partie, et tout entier dans le tout. De même l'âme ne réside point par parties dans les diverses parties du corps; ce n'est point une partie de l'âme qui sent par l'œil, et une autre qui anime le doigt ; l'âme tout entière vit dans l'œil et par l'œil; l'âme tout entière anime le doigt et sent par le doigt.

« L'âme qui sent dans le corps, quoiqu'elle sente par des organes visibles, sent invisiblement. Autre chose est l'œil, autre chose la vue ; autre chose sont les oreilles, autre chose l'ouïe ; autre chose les narines, autre chose l'odorat; autre chose la bouche, autre chose le goût ; autre chose la main, autre chose le tact. Nous distinguons par le tact ce qui est chaud ou froid, mais nous ne touchons pas la sensation du tact, et elle n'est ni chaude ni froide. Autre est l'organe par lequel nous sentons, et la sensation que nous sentons. »

A coup sûr, dit M. Guizot, en rapportant ce passage, ni l'élévation ni la profondeur ne manquent à ces idées. Elles feraient honneur à tous les philosophes de tous les temps, et rarement la nature propre de l'âme et son unité ont été vues de plus près et décrites avec plus de précision.

*Incompatibilité de la pensée avec la matière, prouvée par la nature même de la pensée.* — Ce que nous avons dit dans le chapitre précédent nous laissera peu de choses à dire dans celui-ci sur une question qui se trouve déjà résolue par le fait. Nous n'aurons en quelque sorte besoin que de résumer les preuves qui se trouvent implicitement renfermées dans l'argumentation de M. Pariset et de Claudien Mamert.

Rien de plus simple, rien de plus indivisible que la pensée. Prenez un sentiment, une idée, une volition; cherchez à décomposer chacun de ces faits, et vous vous convaincrez qu'il n'existe et ne peut exister comme sentiment, comme idée, comme volition que sous la condition absolue de l'unité et de l'identité. Et qu'on ne dise pas qu'il y a des sentiments complexes, des idées complexes, des volitions complexes : le phénomène interne le plus complexe est toujours un, toujours identique à lui-même. Car en supposant qu'il y ait des affections qui se composent de plusieurs autres affections, des jugements qui se composent de plusieurs autres jugements, des déterminations qui se composent de plusieurs autres déterminations, il faut toujours admettre le procédé de simplification qui ramène à l'unité d'émotion cette pluralité de sentiments, à l'unité de croyance cette pluralité de jugements, à

l'unité de décision cette pluralité de déterminations, pour n'en faire qu'une seule et même affection, qu'un seul et même jugement, un seul et même acte, désormais indivisibles, puisqu'ils ne sauraient subsister comme sentiment, comme jugement, comme acte *sui generis*, dans leur état de composition ou de complexité. Considérés seulement dans les circonstances qui ont concouru à les former, ces faits peuvent paraître complexes; mais ils sont parfaitement simples, si on les considère en eux-mêmes, et comme résumant sous la loi de l'identité les divers éléments qui sont venus se confondre en eux et avec eux. Ainsi, vous aurez beau prouver que l'amour maternel est un sentiment composé de plusieurs autres sentiments, que l'idée d'homme est une idée composée de plusieurs autres idées, que la volonté de marcher est un composé de plusieurs autres volontés; vous serez obligé de convenir que l'amour maternel, en tant qu'amour maternel, que l'idée d'homme en tant que idée d'homme, que la volonté de marcher en tant que volonté de marcher, est une, simple, indécomposable, puisque, si vous essayez de les décomposer, vous n'avez plus l'amour maternel, mais tout autre sentiment; vous n'avez plus l'idée d'homme, mais toute autre idée; vous n'avez plus la volonté de marcher, mais toute autre volition. L'unité, la simplicité, l'indivisibilité, tels sont incontestablement les caractères de la pensée, de même que la pluralité, la multiplicité, la divisibilité sont les caractères de la matière. Or, deux choses dont la nature est si différente, dont les caractères sont si opposés, sont nécessairement inconciliables. C'est ce que nous allons démontrer par l'examen de l'hypothèse qui considérerait la pensée comme un attribut de la matière.

Prenons d'abord nos exemples parmi les phénomènes de la sensibilité. Soit une seule sensation de douleur : cette sensation ne peut être éprouvée que par un sujet simple; car dans l'hypothèse où le sujet sentant serait étendu et multiple, il arriverait, ou que chacune des parties dont il se compose éprouverait la sensation, et alors il n'y aurait plus une seule sensation, comme dans notre hypothèse, mais un nombre indéfini de sensations; ou que chaque partie du sujet sentant éprouverait une partie de la sensation; ce qui est absurde, puisque, outre l'impossibilité évidente de diviser une sensation en tiers, quarts, cinquièmes, dixièmes de sensation, il resterait toujours à dire où la totalité se trouverait réunie; ou enfin qu'une seule partie du sujet sentant éprouverait la sensation à l'exclusion de toutes les autres, et cette dernière hypothèse n'est pas moins inadmissible, car cette partie étant elle-même étendue et divisible, comme toute portion de la matière, il resterait toujours à concevoir comment cette divisibilité pourrait se concilier avec l'unité de la sensation. Si, au contraire, on suppose cette partie simple, on reconnaît ce que l'on prétendait nier, c'est-à-dire l'unité du sujet sentant, seule compatible avec l'unité de la sensation.

Ce que nous avons dit des phénomènes de la sensibilité peut se dire de ceux de l'intelligence, de l'idée, du jugement, du raisonnement, etc. Soit, par exemple, l'idée de la ressemblance qui existe entre deux objets : nul ne peut percevoir un rapport de ressemblance sans avoir deux choses ou deux idées à comparer. Si le sujet qui compare et qui doit prononcer sur le rapport de ressemblance est étendu et composé de parties, ne fût-ce que de deux, où placerez-vous les deux idées, dit M. Laromiguière? Seront-elles toutes deux dans chaque partie, ou l'une dans une partie et l'autre dans l'autre? Choisissez : il n'y a pas de milieu. Si les deux idées sont séparées, la comparaison est impossible. Si elles sont réunies dans chaque partie, il y a deux comparaisons à la fois, deux substances, deux *moi*, mille, si vous supposez l'âme composée de mille parties. Mais d'ailleurs cette dernière hypothèse est impossible, puisque chaque partie, étant de même nature que le tout, c'est-à-dire, composée et divisible, ne peut par conséquent constituer ce centre indivisible de perception qui est absolument nécessaire pour saisir dans toute sa simplicité le rapport des deux idées; car rien n'est plus simple, plus indécomposable qu'une idée de rapport.

Le même raisonnement s'applique avec la même évidence à l'attention et à la volonté. Rien de plus simple, rien de plus indivisible que l'acte par lequel l'âme est attentive et se détermine. D'abord, c'est une chose bien démontrée, que l'attention ne peut se partager, et qu'elle se détruirait par l'effort même que ferait l'âme pour diviser son regard et le répartir en même temps sur plusieurs objets différents. Il en est de même de la volition : elle peut être plus ou moins forte, plus ou moins faible; mais forte ou faible, elle est certainement identique à elle-même, et suppose à la fois la parfaite simplicité du sujet voulant, et l'unité du but vers lequel il tend. En un mot, le vouloir suppose nécessairement une force unique d'où part le développement d'activité qui le constitue, et une direction unique que cette force lui imprime; car cette force ne pourrait se diviser dans son action et dans son but, sans être contraire à elle-même et sans se neutraliser. Or, cette unité d'action et de tendance est incompatible avec la matière. Si le sujet voulant était composé de parties, où serait le centre d'action, où serait le principe d'activité. Si on le place dans chaque partie, l'action est divergente, en même temps que multiple; car alors il n'y a plus une seule force, une seule direction, une seule volition; mais il y a autant de volitions que de parties, autant que de principes d'activité. Si on morcelle la volition, pour en distribuer les fractions entre les diverses parties de l'âme, on divise ce qui est indivi-

sible, on tente l'impossible, on tombe dans l'absurdité.

*Unité et simplicité du sujet pensant prouvée par l'identité du moi et l'unité indivisible de la personne humaine.* — Ce que personne ne contestera, ce que la conscience affirme à chacun de nous avec une irrésistible autorité, c'est qu'il n'y a en nous qu'un seul *moi*, toujours un, toujours le même, au milieu de la perpétuelle mobilité de ses émotions, de ses idées et de ses actes; c'est que la *personne humaine* est aussi indivisible, aussi indécomposable que chacun des faits qui se succèdent à chaque instant en elle. Nous savons d'une science certaine que les phénomènes de la pensée sont dans une continuelle instabilité; que chacun d'eux ne dure qu'un moment, pour faire place à un autre qui disparaît avec la même rapidité. Mais ce que nous savons avec une égale certitude, c'est qu'au sein de cette variété infinie, il y a quelque chose de permanent, quelque chose qui ne change pas, qui demeure toujours identique, qui n'admet dans son existence aucune solution de continuité, quelque chose enfin qui est le soutien indélébile de tous les phénomènes internes, et comme le lien indissoluble sans lequel tous les éléments fugitifs et isolés de la pensée ne pourraient former cette trame unie et continue qui constitue la vie intellectuelle et morale de l'homme.

Les principes que nous venons d'exprimer peuvent se résumer dans les trois propositions suivantes, dont le seul énoncé équivaut à une démonstration : 1° Quel que soit le mode actuel du *moi*, il en est affecté tout entier; 2° quelque nombreuses que soient les modifications éprouvées par le *moi* dans un même moment, il est simultanément affecté tout entier par chacune d'elles; 3° enfin quel que soit le temps qui s'est écoulé entre les différents modes qui se succèdent en nous, c'est toujours le même moi qui en est le sujet.

Nous disons d'abord que le *moi* est affecté tout entier par chacun des modes dont il a conscience. En effet, qui oserait soutenir que quand il est sous l'influence d'une émotion quelconque, ou quand il acquiert une connaissance, ou enfin quand il prend une détermination, ce n'est que la moitié, ou le tiers, ou le quart de lui-même qui souffre ou qui jouit, qui connaît ou qui veut? Qui oserait dire que sa personne n'est pas engagée tout entière par la responsabilité morale d'une mauvaise action, ou d'une mauvaise intention, n'est pas tout entière atteinte par le remords qui en est le premier châtiment? Qui oserait dire que le *moi* peut se diviser, de manière que le même acte ne serait imputable qu'à une partie du *moi*, tandis que les autres parties en seraient parfaitement innocentes?

En second lieu, on ne peut nier que chacun de nous ne puisse simultanément éprouver cinq sensations différentes. Il est même certain que le *moi* n'est jamais borné à une seule sensation; car il est bien rare que les cinq sens ne soient pas affectés en même temps, chacun selon sa nature et par les causes qui ont la propriété d'agir sur lui. On ne peut nier non plus que ces cinq sensations simultanées n'aboutissent à un centre commun. Car il n'y a pas un *moi* qui sente par le *tact*, un autre par la *vue*, un autre par l'*ouïe*, un autre par l'*odorat*, un autre enfin par le *goût*. C'est un seul et même *moi* qui sent et qui juge à la fois par ces cinq organes, qui compare ces diverses sensations et qui les distingue, qui veut prolonger les unes et se délivrer des autres, si les unes sont agréables et les autres pénibles. La simultanéité de ces modes prouve même invinciblement l'unité du principe sentant. Car, dit M. Gérusez, s'ils n'étaient pas présents sur un seul point unique et indivisible, on aurait le sentiment d'autant de *moi* qu'il y aurait de sensations; or la conscience dément cette multiplicité. Mais en serait-il ainsi si le *moi* était étendu et matériel? Dans cette hypothèse, n'arriverait-il pas, ou que l'une de ces sensations occuperait le moi tout entier, et alors il ne pourrait plus être occupé par les autres, il y aurait succession et non plus simultanéité; ou que l'une de ces sensations occuperait une partie du *moi*, l'autre une autre, et alors ce ne serait plus le même *moi* qui éprouverait ces différentes sensations?

Nous disons en troisième lieu que, quel que soit l'intervalle qui sépare nos différentes modifications, c'est toujours le même *moi* qui en est le sujet, c'est toujours au même *moi* que la conscience rattache les modes présents et les modes passés, les perceptions et les souvenirs. Or, si l'esprit était composé et multiple, il serait, comme tout ce qui est multiple et composé, sujet à division, à dissolution, et par conséquent à mutation; peu à peu ou tout d'un coup il lui arriverait certainement de perdre quelques-unes de ses parties, d'être changé dans ses éléments, de cesser ainsi d'être lui-même. Il serait identique comme les corps qui, à proprement parler, ne le sont pas; il ne le serait pas davantage. Il pourrait être plus ou moins ce qu'il aurait été auparavant; mais ce plus ou moins serait la perte de sa parfaite identité. (*Voy.* DAMIRON.)

Donc il est évident que l'unité et l'identité du moi sont inconciliables avec la matière. Donc, la pensée a son principe, non pas dans le corps, ni dans aucune partie du corps, mais dans cette substance simple et indivisible que nous appelons *âme*.

Voyons en effet si nous pouvons dire du corps ce que nous avons dit du *moi*. Le moi est affecté tout entier par chacun des modes qu'il éprouve; chaque partie du corps au contraire a ses modes en propre auxquels ne participent en rien les parties contiguës. L'oreille, par exemple, est étrangère aux impressions de la lumière et des couleurs, comme la rétine l'est à l'action des sons; les saveurs n'affectent pas plus l'organe de

l'ouïe, que les odeurs n'affectent l'organe de la vue. En un mot chacune des propriétés de la matière n'agit que sur la partie du corps que la nature a mise en rapport avec elle. La contusion que je reçois au bras est nulle pour ma jambe, et réciproquement. Or si, quand mon bras est blessé, le *moi* était en lui, il n'y serait nécessairement qu'en partie, puisque le *moi* serait, non pas une partie du corps, mais le corps tout entier. Mais ce qui prouve que le moi n'est ni tout entier, ni en partie dans mon bras ou dans ma jambe, c'est qu'en même temps que je sens la douleur de mon bras, je sens que ma jambe est sans douleur, et que tous mes autres membres sont également intacts. Donc, en dehors de cet ensemble d'organes que j'appelle mon corps, il existe quelque chose qui sent à la fois par chacun d'eux, sans se confondre avec aucun.

Nous avons dit encore que le moi tout entier éprouve simultanément plusieurs modes différents et mêmes contraires; car je puis à la fois jouir et souffrir, jouir en satisfaisant mon appétit, souffrir d'une blessure à la tête ou dans toute autre partie du corps. Mais ce qui est possible, ce qui se réalise à chaque instant pour le *moi*, est impossible pour le corps, dont chaque partie ne peut avoir qu'un seul mode à la fois, par exemple, une seule figure, un seul mouvement, un seul volume, un seul degré de densité ou de température.

Enfin, tandis qu'il est certain que le *moi* qui sent, qui connaît et qui veut actuellement, est le même *moi* qui sentait, qui jugeait, qui voulait hier, avant-hier, et ainsi de suite, en remontant jusqu'aux premiers moments de son existence, il est au contraire impossible de prouver que ce corps qui est le mien et qui aujourd'hui a telle forme, telles dimensions, telle pesanteur, est absolument le même que j'avais il y a dix ans, il y a vingt ans, il y a trente ans. La science nous fait connaître que les parties de la matière sont dans une instabilité continuelle ; et la physiologie nous apprend que le corps humain regagne chaque jour par l'alimentation et par toutes les voies naturelles ce qu'il perd à chaque instant par la transpiration et par tous les autres moyens sécrétoires; que chaque jour de nouvelles molécules s'ajoutent et s'assimilent à sa substance, pour remplacer celles qui s'en détachent successivement; qu'au milieu de ce double travail de croissance et de décroissance, dont le continuel développement maintient l'harmonie des fonctions vitales, l'opinion de ceux qui croient que le corps se renouvelle entièrement tous les dix ans, n'a rien d'invraisemblable, rien que de très-conforme aux lois de la nature. Or, comment expliquer la mémoire dans l'hypothèse de la matérialité du *moi?* Comment un corps qui au bout de dix ans n'aurait plus aucune des molécules dans lesquelles la pensée se serait développée avant cette époque, pourrait-il se souvenir des modes antérieurs, puisqu'il n'existait pas encore, et que, pour que le souvenir soit possible, il faut de toute nécessité avoir existé au moment où les modes qui en sont l'objet se sont passés? L'identité du *moi*, si bien constatée par la conscience, a donc pour condition absolue l'unité et la simplicité du sujet pensant. Donc la *spiritualité* de l'âme est une vérité aussi indubitable que son *existence* même.

### *Solution de quelques objections et réfutation de Broussais.*

Le principe de l'unité du *moi* est tellement naturel à l'esprit humain, que pour établir le matérialisme il faut changer le sens commun et innover dans le commun langage. L'abus de la causalité et de la personnalité, ou la déviation des organes phrénologiques, n° 22 et n° 35, a, selon Broussais, introduit la chimère d'un esprit humain; mais ce n'est pas tant un paradoxe des métaphysiciens spéculatifs qu'une croyance du peuple routinier, et, s'il y a erreur, c'est une de ces erreurs accréditées par une forte apparence, par un air de vérité, tout au moins comme l'était jadis la foi dans le mouvement du soleil et l'immobilité du globe terrestre. Comme disent les jurisconsultes, l'*onus probandi* est donc du côté des physiologistes. Ne l'oublions pas en discutant les preuves ou les présomptions de Broussais. Il n'a, à ma connaissance, rien établi de direct contre ce qui vient d'être posé. Il a plutôt, suivant l'usage des physiologistes, présenté des fins de non-recevoir, qu'il n'a réfuté en soi l'argument philosophique.

N'importe ; dans cet ordre d'objections, il y en a de fortes, peut-être même d'insolubles, ce qui ne serait d'ailleurs une raison ni de nier ni de douter. Jusque dans les questions pratiques de la vie, la raison doit savoir se décider même contre des objections insolubles.

La première et la plus générale dans la question qui nous occupe est prise de la difficulté, ou, si l'on veut, de l'impossibilité de se représenter l'esprit, son union avec le corps, et son action sur les organes. Comment est et comment agit l'esprit? Mystère impénétrable, sans doute ; mais de quel droit nous l'objectez-vous? N'est-ce pas une vérité triviale dans votre philosophie qu'il est téméraire de vouloir connaître le comment des choses? Ne faites-vous pas profession de penser qu'il y a des mystères impénétrables? Ne dites-vous pas : « Nous ne découvrons pas la manière dont l'appareil nerveux produit la pensée. Il ne s'agit pas de savoir pourquoi ni comment ; l'hypothèse commencerait..... Le comment ou la cause première reste inconnue pour les psychologistes comme pour les physiologistes. Les agents primitifs... meuvent la matière,... la mettent dans divers états où figure l'état de vie.... Voilà le *mystère* impénétrable de la nature ;... les causes, les forces ou les principes obtenus par la voie de l'induction, cessent de l'être, dès qu'on y pense atten-

tivement, pour se résoudre dans le grand inconnu. Le *moi* se passe dans la matière et par les impondérables, peut-être en partie en eux; c'est un mystère... Le phénomène de la conscience est un fait dont on doit s'abstenir de tenter l'explication. Que se passe-t-il de matériel dans les nerfs et le cerveau pour l'exécution de leurs fonctions?... C'est le grand *mystère* de l'économie vivante (5). » On le voit, partout il y a *mystère*. Il y a dans le cas de l'inconnu un invincible inconnu. Les diverses doctrines ne sauraient se le reprocher mutuellement. On ne peut examiner qu'une chose, le mystère est-il plus grand d'un côté que de l'autre? Est-il du côté du spiritualisme plus répugnant pour la raison que du côté du matérialisme?

Nous avons déjà touché les difficultés du matérialisme. Il faut, avec Broussais, que de simples condensations d'une substance molle produisent intégralement et substantiellement tous les genres de sensations, d'idées, d'émotions, d'affections, de volontés, et dans chaque genre les variétés infinies de ces divers phénomènes de l'activité mentale. Cela est au moins étrange et trouble l'imagination. Un froncement de pulpe avec une altération insensible de température et de couleur, un phénomène d'irritation, c'est-à-dire de pénétration des fluides impondérables et des liquides, sera indifféremment, et sauf des modifications fugitives, la sensation de l'odeur d'une rose, la sensation de la soif, la convoitise d'un trésor, la tentation du suicide, la découverte des logarithmes, l'invention de la machine à vapeur, la conception du *Paradis perdu*, le plan de la bataille de Rivoli, la résolution du chevalier d'Assas, l'improvisation du polichinelle de Naples. Cette contraction nerveuse, dans ces diverses nuances, sera tout cela et des millions d'autres choses; et en même temps ces millions de choses ne seront en tout que contractions nerveuses, et rien de plus. Broussais ne dit pas seulement qu'une contraction nerveuse est attachée et nécessaire à nos actes, mais qu'elle est ces actes mêmes, en tant qu'accomplis et en temps que perçus. Résoudre une équation, ce n'est pas employer et diriger son cerveau de manière à la résoudre; car qui l'emploierait ou le dirigerait, si ce n'est qu'un *moi* distinct des organes, par conséquent un esprit? La résolution d'une équation est une action du cerveau qui se meut pour cela, stimulé par une équation, comme le poumon stimulé par l'air vital se gonfle et respire. La contraction nerveuse, encore une fois, n'est ni le moyen, ni l'instrument, ni la condition de la chose, c'est la chose même; et le résultat du fait de penser est, comme le penser même, un phénomène organique. Je le demande, quoi de plus difficile à comprendre? Quoi de plus contraire à la présomption naturelle? Quoi de plus répugnant pour la raison? Essayez de vous représenter ceci : Il n'y a pas d'esprit; l'idée n'est plus un acte, un produit de l'esprit, un certain état de l'esprit; l'idée n'est plus même un effet d'une opération du cerveau; car un effet est distinct de sa cause, et il faudrait que l'idée se produisît du cerveau dans un autre milieu, qui serait alors un *moi* distinct de l'organe; non, elle est elle-même une opération du cerveau. Ce je ne sais quoi qui est comme l'idée de la vertu ou comme l'idée d'une quantité négative, n'est que de la fibre et du sang. C'est faute de la voir, c'est faute d'être organisés pour l'apercevoir à l'aide des sens, que nous nous figurons que ce ne soit pas cela, que ce soit autre chose. La douleur, la colère, la pensée, le souvenir, la compréhension, ne sont pas seulement des produits de la modification des organes, ce ne sont que des organes modifiés. Autrement il faudrait qu'il y eût quelqu'un qui, par le moyen des organes, conçût, reçût la douleur, la colère, la pensée, le souvenir, et alors le matérialisme n'existerait plus. Quand je dis : je pense à la vertu, je devrais dire : la circonvolution placée sous le pariétal, sous la partie latérale de la voûte de mon crâne (6), est dans l'état de tension, de couleur et de chaleur, expérimentalement connu sous le signe *pensée de la vertu*. Pensée de la vertu, souvenir de Rome, calcul des fractions, sont des états d'organes comme œdème, hypertrophie, phlogose, gangrène; et ce qui est curieux et nécessaire, les idées de gangrène, phlogose, hypertrophie, œdème, sont aussi des états des organes, distincts des états mêmes désignés par ces noms. Quand le cerveau, par exemple, pense au cerveau, il est, dans l'état physique, idée du cerveau, état où lui-même représente lui-même à lui-même, sans que lui-même se sente lui-même.

Demandez-moi maintenant comment un esprit peut agir sur un corps; cela est mystérieux, j'en conviendrai; mais les idées, les sentiments, les raisonnements ne sont pas pour l'expérience des choses corporelles; il est impossible de leur percevoir ni concevoir une étendue, une impénétrabilité quelconque, et je vous demanderai à mon tour comment des corps peuvent produire des choses incorporelles, comment des organes peuvent engendrer des sentiments, des idées, des raisonnements; comment le sensible peut engendrer l'insensible. Ce mystère-ci vaut l'autre. Qu'on y songe bien, un frémissement fibreux sera pour lui-même la démonstration du théorème de Taylor! Et par suite ce théorème n'existera qu'autant qu'un cerveau sera actuellement dans l'état local d'irritation qui devrait en porter le nom! Voilà le sort réservé aux vérités éternelles des mathématiques.

Dans les deux systèmes, la difficulté vient de la dissemblance qui existe entre les deux termes qu'il faut ou rapprocher ou confon-

(5) T. Ier, p. 242, 244; t. II, p. 64 65, 74, 76, 86, 104 et 182.

(6) Organe de la conscience morale, ou consciencieusité. (SPURZHEIM)

dre. Remarquez cependant une différence saillante; pour le spiritualisme, les deux dissemblables, le corps et l'esprit, sont dans la relation d'action de l'un à l'autre, selon ce que Kant appelle la catégorie de communauté (*germeinschaft*, ou commerce). Pour le matérialisme, les deux termes sont dans la catégorie d'attribut à substance ou d'effet à cause. Le spiritualisme, en effet, ne dit pas que l'esprit produit le corps, ce qui paraîtrait plus que mystérieux, ce qui paraîtrait absurde, au lieu que le matérialisme attribue au corps la puissance de produire l'incorporel ou de se manifester par l'incorporel. Pour l'un le corps est le relatif de l'esprit; pour l'autre, le spirituel est l'effet ou le mode du corps. Ce dernier mystère est tout à fait inintelligible; le premier au contraire se réduit à la conception d'un être dont la nature soit précisément de comprendre ce qui n'est pas lui, ou, plus brièvement de comprendre. Or tout revient à la question de savoir d'abord si le fait de l'intelligence existe, ensuite si ce fait ne donne pas nécessairement l'existence de l'être intelligent, être *sui generis*, aucune propriété de la matière observable ou concevable ne donnant l'intelligence, et n'étant pour la raison compatible avec l'intelligence. Une fois que l'être intelligent serait reconnu comme nécessaire, on ne serait plus recevable à demander comment il est dans un certain commerce avec la matière, car ce serait demander ce qui résulte de la supposition même. Par la supposition, ou l'être intelligent n'est pas, ou il est l'être qui n'est pas la matière. Et du moment que cette relation existe, l'action de l'une sur l'autre, à l'aide d'une liaison et d'une coordonnance préalable, devient admissible comme une forme ou une condition de cette mystérieuse relation.

La relation donnée, je ne refuse pourtant pas de l'examiner, et de réduire à sa juste valeur cette interrogation sans cesse renaissante de Broussais : Comment ce qui n'est pas corps peut-il exercer de l'action sur ce qui est corps?

C'est demander en d'autres termes comment le dissemblable peut agir sur le dissemblable. Ceci paraît s'appuyer sur le principe longtemps reçu en physique : le semblable ne peut agir que sur le semblable; principe admis par toute l'antiquité, et qui, dès le temps de Démocrite, et dans ses mains, fut l'instrument du matérialisme (7). Mais d'abord ce principe, pris d'une manière absolue, est faux; car le rigoureusement semblable c'est l'identique, et en physique l'identique n'agit pas sur lui-même. Toute relation d'action nécessite au moins la duplicité, c'est déjà une dissemblance, et il y aurait plus de vérité à dire : Il n'y a d'action qu'entre les différents. Il faut au moins une différence de lieu entre les mêmes; et encore en différant de lieu, les mêmes agissent peu les uns sur les autres; il faut supposer en eux des forces contraires pour qu'un tel phénomène s'accomplisse. En chimie, il n'y a que les différents qui agissent les uns sur les autres. Le spectacle de toute la nature atteste qu'un certain degré de différence entre les corps est nécessaire à l'action des uns sur les autres.

Jusqu'où peut aller cette différence sans que l'action devienne impossible? Elle peut aller très-loin; on dirait que l'action est d'autant plus intense que la différence est plus grande. Exemple : Les rapports d'action qui se manifestent entre les corps organisés et ceux qui ne le sont pas. Mécaniquement, quelle force modifie plus la matière que la force humaine? Chimiquement, quel corps la modifie plus que l'animal qui se l'assimile? Comme aussi quelle action saisissante, terrible même, les corps inorganiques ne peuvent-ils pas exercer sur les corps organisés! Il semblerait que l'action n'est jamais plus énergique qu'entre les hétérogènes.

Mais il faudrait s'entendre sur l'hétérogénéité; c'est une expression dont le sens varie suivant l'ordre d'idées dans lequel on raisonne. Les hétérogènes de la mécanique ne sont pas ceux de la chimie, et une définition générale serait difficile. C'est avec les physiologistes, c'est avec Broussais que nous discutons. Pour ceux qui ne croient qu'à la matière, il n'y a dans tout ce qui existe rien de plus hétérogène que ce qu'ils appellent les impondérables et les corps pesants. Ils l'admettent au point d'expliquer presque tout par elle. Voilà, certes, une grande dissemblance : l'impondérable agit sur le pesant! C'est la négation de l'axiome : Le semblable agit seul sur le semblable.

Mais qu'est-ce qu'un impondérable? C'est un corps sans pesanteur. C'est un corps; car, que serait-ce? un esprit? Nous pourrions, nous, dire de ces folies; mais les physiologistes ne nous feraient pas si beau jeu. C'est donc un corps, et un corps sans pesanteur; non pas un corps pesant dont la pesanteur serait absolument insensible; car, qu'est-ce qu'une pesanteur insensible, une pesanteur qui ne pèse pas? La pesanteur n'est pas une qualité absolue de la matière; l'idée de pesanteur est relative à l'homme. La pesanteur est un effet d'une propriété qui peut-être elle-même n'est point absolue. Peser suppose une sensation : les impondérables sont donc les corps sans pesanteur. Tout le monde sait d'ailleurs qu'ils sont invisibles, intangibles, et ainsi, pour les sens du moins, immatériels. Or, qu'est-ce qu'un corps ainsi conçu? Ce qui lui reste des qualités de la matière est insaisissable, et il y a bien du mystère dans ces mots : la matière électrique ou le fluide lumineux Je n'en conteste pourtant pas l'existence. Je demande seulement si la nature de ces corps ne devrait pas donner de grands soucis, de grandes défiances aux physiologistes, et si elle ne devrait pas être saluée de

(7) Aristote, *Metaphys.*, xii, 10; *De generat. et corr.*, i, 7; *Sext. Emp. adv. Matth.* i, 7.

leur part de la déclaration superbement humble qu'ils ne comprennent pas ce qu'on veut dire quand on en parle.

Et la nature de ces corps n'est pas tout; reste leur action. Qu'est-ce que cette action? Il est bien aisé d'unir ensemble les mots suivants : « Nous ne vivons que par l'excitation. L'excitabilité est entretenue par le calorique et l'oxygène... L'électricité joue aussi un grand rôle... Les impondérables donnent à la matière cérébrale la puissance de produire ces phénomènes vitaux. Le *moi* se passe *par* ou *dans* les impondérables. Le concours d'une matière vivante et des impondérables peut être donné comme cause appréciable du sentir et du *moi*. » Mais en vérité qu'est-ce que cela veut dire comme explication ? Ce n'est qu'une traduction, encore très-hasardée, des phénomènes; c'est l'expression de quelques apparences combinées avec quelques hypothèses, expression destinée à représenter systématiquement des faits certains; mais je ne vois d'ailleurs rien de plus convenable dans tout cela que dans l'union de l'âme et du corps (8).

On me répondra ce que j'ai dit moi-même, que toutes les théories des faits un peu compliqués de la physiologie, de la chimie, de la physique, se réduisent à des descriptions de mouvements, et le mouvement à des phénomènes d'attraction ou de répulsion, peut-être même d'impulsion seulement; et l'on en conclura que l'action et la réaction des corps entre eux se bornent à des phénomènes de mouvement, quoique mystérieuse dans ses effets, et aussi admissible que les phénomènes les plus simples des forces mécaniques. Ainsi l'on expliquera tout par le mouvement. Mais d'abord, quoi de plus obscur que le mouvement? Que n'en a-t-on pas dit chez les Grecs, que n'en a-t-on pas dit chez les modernes, jusqu'à ce que Galilée s'avisât d'en rechercher les lois au lieu d'en scruter la nature? Puis, est-ce donc chose si intelligible que l'action purement mécanique d'un corps sur un autre pour qu'on y trouve encore la cause de l'essence même du sentiment et de la pensée? L'impulsion, la plus simple impulsion elle-même est impénétrable; et en assimilant à l'impulsion le phénomène de la perception ou de la volonté, on croira l'avoir mieux comprise! Mais n'est-ce pas expliquer *obscurum* au moins par *obscurum;* et parce que vous ne savez pas pourquoi ni comment une bille pousse une bille, saurez-vous mieux comment le corps et l'esprit agissent l'un sur l'autre, quand vous aurez dit qu'il se passe entre eux la même chose qu'entre les deux billes (9).

Ne sortons pas de cet ordre d'exemples. Presque tous les physiciens admettent des forces. S'ils les supposent distinctes des corps, voilà des existences incorporelles, actives cependant et agissant sur les corps, et produisant des phénomènes sensibles. C'est la même difficulté que celle de l'action de l'âme sur le corps. Si cette difficulté n'arrête pas quand il s'agit de mouvement inorganique, elle ne doit pas arrêter en physiologie; car il est naturel d'induire du spectacle de l'activité humaine que le principe de cette activité est une force en même temps qu'une intelligence. Mais il est vrai que Broussais n'admet la force qu'avec répugnance, même dans l'ordre physique (10). Accordons-lui tout : Il n'y a point de force, il n'y a que des *êtres forts*, comme il n'y a d'étendue ou de solidité que dans le concret. Ces êtres forts sont les *atomes actifs*. Les atomes actifs sont les derniers éléments des corps, ayant en eux-mêmes, comme conditions de leur existence, toutes les propriétés nécessaires pour produire les phénomènes sans nombre de l'univers, depuis le mouvement de diastole et de systole du cœur jusqu'à la course elliptique du soleil autour du foyer inconnu de son incommensurable orbite; depuis l'adhérence réciproque des imperceptibles fossiles à cent quatre-vingt-sept millions par grain dans le tripoli de Bohême, jusqu'à la conception nerveuse de l'autre vie dans la protubérance cérébrale de l'idéalité. Mais alors, je le demande, est-ce là, je ne dis pas une science, une explication, je ne dis pas une expression philosophique, mais une description intelligible et de sens commun? Qu'est-ce qu'une physique qui se réduit à dire : Il n'y a que des corps sans force distincte, et constitués de manière à produire tout ce qui se passe? Ce n'est pas là une science; c'est la négation de toute science; c'est le sytème des qualités occultes dans sa plus grande nudité; c'est le mystère affirmé en langage mystérieux.

Une seule lumière luit au milieu des ténèbres. Point d'âme, point d'esprit, point de forces; mais il y a une cause première inconnue, et c'est parce que cette cause existe que les choses sont comme elles sont. De ses propriétés, de ses lois, de sa nature, de son action, d'elle, en un mot, résulte l'ordre que nous voyons. Le monde est son phénomène. Faute de pouvoir montrer que la matière soit intelligente par elle-même, c'est-à-dire en vertu seulement de ses propriétés et des agents physiques qui l'animent, on admet en sus l'action de la cause première, et sur cette action invisible, inconnue, indescriptible, on reporte tout ce qu'on n'ose expliquer par la simple puissance des causes connues. On charge le premier principe de tout ce qu'à elle seule la matière en mouvement ne saurait donner. C'est lui qui s'irrite et qui se meut, qui sent

(8) *De l'irrit.*, etc., t. Ier, p. 242, 247; t. II, p. 71, 273, 274, 276.

(9) Cet argument a été parfaitement développé dans un ouvrage remarquable et peu connu, *Doctrine des rapports du physique et du moral*, par F. Bérard (1 vol. in-8°, Paris, 1823). C'est une réfutation de Cabanis et un traité de psychologie.

(10) *De l'irritation*, Préface, pages LXV, LXVI, LXXV, LXXVI; — tome Ier, pages 516, 566; tome II, page 69.

et qui pense, dans tous les êtres organisés, simples machines dont il est le moteur immédiat et commun, formes diverses de l'Etre unique et suprême.

*His quidem signis atque hæc exempla secuti,*
*Esse apibus partem divinæ mentis, et haustus*
*Æthereos dixere : Deum namque ire per omnes*
*Terrasque, tractusque maris, cœlumque profundum;*
*Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,*
*Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas :*
*Scilicet huc reddi deinde, ac resoluta referri*
*Omnia; nec morti esse locum, sed viva volare*
*Sideris in numero atque alto succedere cœlo.*

Or, sait-on bien comment s'appelle cette opinion? Elle s'appelle le panthéisme. Broussais est panthéiste. Comment l'éviterait-il? Il ne veut pas du principe spirituel individuel; le spiritualisme est *un roman dont le héros est un homme déguisé* (11). Reste le matérialisme; mais le matérialisme, réduit à la physique expérimentale, est trop insuffisant. L'oxygène, le calorique, l'électricité, ont beau faire, ils ne peuvent tout faire, il faut quelque chose de plus, il faut une cause au delà de tous ces agents, qui se mette en rapport avec l'homme dans le milieu nerveux, dans l'albumine irritable (12). Le recours à l'action de la cause première pour expliquer les phénomènes immédiats, cette ascension sans intermédiaire de l'individuel au général, c'est proprement le panthéisme. Le matérialisme y conduit nécessairement les esprits distingués, car en lui-même il n'est pas une position tenable.

Quoi qu'il en soit, cette cause supérieure aux phénomènes agit sur le monde matériel et dans le monde matériel sans être observable, sans avoir, à l'existence qu'on lui reconnaît, d'autre titre que d'être exigée par la raison (13). Comme nécessité logique, cette cause suprême se fait admettre d'autorité; on ne lui dispute plus la réalité, quoiqu'elle n'ait aucun des attributs de la nature matérielle; ni l'action, quoiqu'elle doive agir sur cette nature matérielle dont elle est si différente. Que deviennent après une telle concession la plupart des objections péremptoires dirigées contre le spiritualisme? Que devient cette impossibilité prétendue d'admettre quoi que ce soit de dépourvu des apparences corporelles, et de l'admettre agissant sur le monde des apparences corporelles? Elle tombe et l'argument principal de matérialisme perd sa validité universelle.

Ne dites donc plus que l'esprit ne peut agir sur le corps, puisque votre cause non phénoménale produit les phénomènes, et inobservable dans le monde, agit sur le monde observable; il n'est ni plus absurde, ni plus contradictoire, ni plus difficile de concevoir dans l'homme une force intelligente et voulante, une cause, un principe, un être inconnu et invisible, mais attesté par ses phénomènes immédiats, comme la substance corporelle par ses qualités ou apparences sensibles qui sont ses phénomènes. L'idée d'un tel agent n'est pas plus négative que celle d'une cause suprême conclue par induction de l'ordre de ce monde, mais qu'on n'assimile à aucun phénomène de ce monde; jamais inaccessible aux sens n'a été synonyme de néant. Dire que l'esprit ne peut agir sur le corps parce que le négatif ne peut agir sur le positif (14), c'est décider la question par la question; l'esprit n'est négatif que s'il n'existe pas. Parce qu'en métaphysique on arrive souvent à l'idée de substance spirituelle par l'élimination, et si l'on veut par la négation des phénomènes ou qualités de la matière, il ne s'ensuit pas que l'être spirituel soit négatif. N'être pas telle ou telle chose n'équivaut pas à n'être rien, et ce n'est point nier un être que de le définir par ce qu'il n'est pas. D'ailleurs, quand on dit avec Descartes : L'esprit est inétendu, on entend surtout qu'il est un. La substance une, sujet des phénomènes du sentiment et de la pensée, c'est une idée positive, non une négation. Ce n'est pas une négation en logique, et pour la traiter comme telle en ontologie, il faudrait avoir prouvé qu'elle n'existe pas, or c'est ce qui est resté à démontrer.

*Conclusion.* Les physiologistes, et Broussais en particulier, n'entreprennent de prouver leur thèse que par des objections *a priori* contre la thèse contraire. Nous croyons qu'il résulte de cet examen que de ces objections, les unes sont supprimées, les autres sont affaiblies, et que celles-ci, en tant qu'elles subsistent, sont démontrées communes à tous les systèmes. C'est ce que résument les propositions suivantes :

1° Si la contraction est la forme générale de l'action de la matière cérébrale, il n'y a nulle identité, nulle analogie percevable entre un nerf contracté et un phénomène de pensée.

2° L'assertion qui confond avec les phénomènes d'innervation les phénomènes intellectuels et moraux, ne repose donc sur aucune observation directe, soit interne, soit externe, soit des sens, soit de la conscience; et comme d'ailleurs elle ne résulte d'aucune des lois de la raison, elle est gratuite.

3° Ce n'est donc pas un procédé légitime de la science, une application régulière de la méthode expérimentale, que de nier des causes spéciales ou des sujets spéciaux pour des effets ou phénomènes spéciaux, quand d'ailleurs on admet des causes inconnues, des actions mystérieuses, ou tout au moins une cause première dont l'action et la nature sont impénétrables.

(11) *De l'irritation*, t. II, p. 83.

(12) *Ibid.*, t. II, p. 182, 186.

(13) Nous disons par la raison, puisque cette notion se forme, suivant Broussais, en vertu de la causalité, faculté supérieure et réflective. Mais cette faculté, agissant par l'induction spontanée et non par suite d'une perception directe, il l'appelle sentiment. « On ne peut remonter que par le sentiment à un mobile supérieur aux impondérables. » (T. Ier, p. 569.)

(14) *De l'irritation*, t. II, ch. 6, sect. 6, p. 65.

4° Toutes les objections préalables que l'on dirige contre l'existence et l'action d'un principe pensant, retombent ainsi sur le matérialisme quand il n'est pas athée.

5° L'unité du *moi* à travers ses phénomènes suppose l'unité de substance. L'unité de substance du *moi* étant nécessaire, sa liaison avec les organes devient le fait donné par l'expérience. Comment s'opère cette liaison, comment est-elle possible? Là est le mystère.

6° Cette liaison étant admise, les organes étant une condition de l'action de l'intelligence, toutes les suites de l'état des organes pour l'intelligence, tous les faits connus de réaction du physique sur le moral, sont des choses fort naturelles, qui concordent avec l'hypothèse d'une liaison, aussi bien qu'avec l'hypothèse d'une confusion.

7° Quant au rapport entre le physique et le moral, on peut renoncer à l'expliquer, il le faut même; et la tentative de le représenter par les propriétés seules de la matière, d'une part ne réussit pas, de l'autre excède la portée de la science. Le comment reste dans tous les cas un mystère impénétrable.

8° Il est plus obscur dans l'hypothèse du matérialisme; il y a dans cette hypothèse plus qu'obscurité, il y a contradiction avec les phénomènes. La matière n'a jamais l'unité du *moi*; les phénomènes du *moi* n'ont rien de commun avec les qualités de la matière.

En définitive, et supposition pour supposition, tout se réduit à savoir quelle hypothèse est plus admissible, de celle d'un être intelligent, uni par une relation mystérieuse avec le corps, ou de celle de la matière étendue et multiple, pourvue de la propriété mystérieuse de sentir, de penser et de raisonner, c'est-à-dire de faire acte d'unité, en vertu d'un simple arrangement de parties. Or le mystère de l'action d'un principe de nature inconnue sur la matière dont il est distinct a pour précédent, pour type ou pour analogue, le mystère de l'action non contestée, soit des forces, soit des causes premières sur le monde; tandis que le mystère de la matière intelligente est en contradiction avec tous les phénomènes, autant qu'avec la raison.

Trois motifs portent à contester l'existence de l'esprit. — Cette existence ne nous est attestée par aucune perception, révélée par aucune intuition directe. — Les phénomènes d'où elle est induite sont constamment accompagnés de phénomènes organiques. — Si les uns et les autres appartenaient à des principes différents, l'union de ces deux principes, qui serait l'union de l'âme et du corps, serait inexplicable : donc elle est impossible.

On peut répondre : En admettant que l'esprit n'existe pas, nous n'avons pas davantage intuition ou perception de la cause des phénomènes intellectuels. — Les phénomènes organiques eux-mêmes ne peuvent se concevoir que par la supposition de causes ou de forces qui ne sont ni constatées, ni expliquées, ni connues. — L'union de la matière des organes avec les propriétés qui en font des organes vivants est elle-même inexplicable : donc elle est impossible.

Sur ces trois chefs, le procès contre la physiologie serait plus facile à instruire et à motiver que ne l'est celui qu'elle intente à la métaphysique. Un gros livre ne suffirait pas à l'analyse, même sommaire, des systèmes sur le principe de l'organisation, de la vie, de l'animation, de la sensibilité. Les hypothèses et les formules ont été diversifiées à l'infini pour expliquer ou exprimer ce qui fait que nous sommes ce que nous sommes physiquement. Cet essai a offert plus d'une allusion aux doutes et aux discordances de la science sur le principe physique des phénomènes intellectuels. Personne n'ose les rapporter purement et simplement aux propriétés connues de la matière en général. Si elle était pensante, sentante, animée seulement, ou seulement organisée, en vertu de ses propriétés générales, elle le serait toujours et partout, comme elle est étendue, impénétrable, figurée, colorée, et les attributs qui la placent accidentellement dans le règne animal se retrouveraient essentiellement dans ses moindres parties. La mort se réduirait à la dispersion des molécules organiques, et celles-ci emporteraient chacune avec elle leur part de sensibilité, d'intelligence et de vie. Or, cela n'est pas : ces caractères résident distinctement et exclusivement en de certains agrégats individuels qui sortent de ligne, et qui ne les conservent qu'autant que subsiste la cause invisible qui les a développés et qui les maintient. Ces caractères tiennent-ils à l'agrégation même? Il le paraît; mais ce n'est pas cependant la combinaison des molécules chimiques d'oxygène, d'azote, de carbone et d'hydrogène, principes généraux de la matière animale, qui suffit à la constituer telle qu'elle nous apparaît. L'animal est un agrégat formé suivant un certain plan, dans un certain but; un corps mécaniquement et chimiquement disposé comme le corps humain serait produit par l'art, qu'il ne serait qu'un corps inanimé. Le corps d'un être tué en parfaite santé donne la preuve visible que, même composées et placées dans l'ordre particulier à l'organisation, les molécules matérielles ne suffisent pas pour produire la nature vivante. Dans la formation de l'animal, ces molécules acquièrent donc une propriété spéciale qu'elles ne tireraient jamais d'elles-mêmes. Si, comme on n'en saurait douter, elles ne sont pas des substances nouvelles créées à nouveau pour chaque être et détruites avec chaque être; s'il n'y a pas, lorsque l'animal est conçu, transmutation de la matière, mais appropriation de la matière préexistante à une nature nouvelle, cette nature nouvelle suppose un principe, une cause, une propriété qui la transforme et qui s'unit temporairement à elle, sans toute-

fois s'identifier jamais avec ses parties. Or, ce je ne sais quoi qui fait que la matière brute, inanimée, insensible, inerte, est maintenant organisée, vivante, douée de sensibilité, de force libre, de volonté, d'intelligence, ne peut être ni consubstantiel au corps, car la substance est ce qui ne périt pas, ce qui persiste après la dissolution; ni mode accessoire de la matière du corps, car tout mode est homogène à l'essence, ou résulte des modes essentiels, et l'essence, comme les modes essentiels de la matière en général, ne donne en aucune façon les propriétés de la vie ni de la pensée. Ce je ne sais quoi est cependant une abstraction ou un être. Est-ce une abstraction? C'est alors une qualité; or, si nous retrouvons dans le corps toutes les qualités de la matière, les propriétés nouvelles dont nous parlons ne sont réductibles à aucune d'elles; du mouvement, de la forme, de la couleur, tels sont bien encore les symptômes de ces propriétés nouvelles; mais ce n'est rien de tout cela qui les constitue. Est-ce un être? Sa nature nous est inconnue; elle échappe à la perception comme à la conscience; elle n'est rien pour les sens. Etre ou abstraction, ce je ne sais quoi qui serait principe de vie, de sensibilité, d'intelligence, ne saurait en aucun cas être l'objet de l'expérience. La physiologie, en qualité de science toute expérimentale, ne saurait donc l'admettre, et pourtant, comme science expérimentale, l'observation des faits ne lui permet point de s'en passer. Matériel ou spirituel, un élément inconnu, que nous appellerons par hypothèse, à la manière des scolastiques, l'*animalité* ou l'*humanité*, est nécessaire à l'existence et à la possibilité de l'animal ou de l'homme; et cet inconnu, fût-il un élément matériel, est exigé par la raison et non empiriquement donné. Ainsi, non-seulement les phénomènes intellectuels, mais même ceux de la vie et de l'organisation, nécessitent l'intervention de quelque chose que ne manifeste aucune sensation, et dont la nature est inconcevable. Sans ce principe, l'organisation de l'être vivant est une transsubstantiation de la matière, c'est-à-dire un miracle; or, le bon sens n'y a jamais vu qu'une incarnation.

Mais qui est incarné? Est-ce une matière nouvelle, différente de la matière générale, une matière spéciale qui ne tombe pas sous les espèces du corps visible et tangible, une matière subtile? Je ne sais pas une objection contre l'existence de l'esprit qui ne puisse être dirigée contre celle de la matière subtile. Une matière qui n'a aucune des apparences de la matière est une conception aussi gratuite que celle d'un être qui n'est pas matière. La matière subtile qui sent, qui pense, n'est ni plus ni moins difficile à admettre que le principe immatériel du sentiment et de la pensée. Elle n'a que son nom qui la sauve.

Les physiologistes ne diront pas qu'on leur impute des chimères. On les met au défi de citer un naturaliste qui n'ait tôt ou tard invoqué, pour expliquer les phénomènes vitaux, et avec eux les phénomènes intellectuels, l'intervention d'une entité spéciale. Ce n'est pas notre faute s'ils ont mal défini cette entité, et si elle a pu tour à tour être prise pour un souffle, un feu, un corps, une abstraction. Nous ne nous chargeons pas de prouver que la physiologie se soit constamment rendu bien compte de ses conceptions. La nature médiatrice d'Hippocrate, l'âme irraisonnable de Galien, l'archée de Van-Helmont, l'*impetum faciens* de Boerhaave, l'âme sensitive de Hoffmann, les esprits animaux de Descartes, air, vent, flamme ou liqueur (15), l'animisme de Stahl, la sensibilité organique de Bordeu, le principe vital de Barthez, l'organisation de Bichat, sa sensibilité animale distincte de la sensibilité organique, la puissance nerveuse de Prochaska, la force vitale de Chaussier, l'excitabilité de Brown, l'irritabilité de Haller, de Gall, de Broussais, *ce principe inconnu mais matériel*, comme dit le dernier, *qui fait jouer les ressorts de l'existence*, ou, comme il dit encore, *la sensibilité, résultat immatériel et incompréhensible de l'exercice de nos fonctions* (16), qu'est-ce que tout cela, des métaphores, des qualités ou des êtres? Bien habile qui répondrait à cette question. Toute conception analogue ne peut se rapporter pourtant qu'à un être de raison, une matière subtile, une force, une âme, ou un Dieu. S'il s'agit d'un être de raison, il s'agit d'une qualité. Une qualité de quoi? De rien, car ce ne peut être une qualité de la matière, l'être de raison étant ici inventé précisément pour suppléer à l'insuffisance des qualités de la matière. S'agit-il d'un fluide, d'une matière subtile, l'hypothèse d'un corps qui échappe aux sens, qui n'a ni l'étendue, ni la solidité, mais qui pénètre et meut, si elle n'est une chimère, est la conception de la force. La force est ou substance ou qualité. Qualité, quelle est sa substance? Substance, une force, cause du mouvement vital, une force, cause de la pensée, du sentiment, de la volonté, diffère bien peu d'une âme. Ainsi la physiologie est amenée à cette désolante alternative : une âme ou Dieu. Elle prendra son parti; nous l'avons vu, elle se dévouera, elle choisira Dieu. Elle fera circuler, s'il le faut, la cause suprême dans tous les canaux du règne organique, et les nerfs charrieront la Divinité dans leur mystérieux trajet.

On ne peut réussir à rester matérialiste. Après s'être bien attaché aux phénomènes corporels, après avoir montré au bout du scalpel ou sous le verre de la loupe les fibrilles tressaillantes de la vie et de la pensée, le physiologiste, à un moment venu, pose ses instruments, quitte la terre, et, s'élançant dans un monde intelligible, invo-

(15) *La description du corps humain*, Préface, t. IV, p. 435; *L'Homme*, t. IV, p. 345; *Réponse aux quatrièmes objections*, t. II, p. 52.

(16) *De l'irritation*, t. Ier, part. Ire, ch. 3, p. 63; *Traité de physiologie appliquée à la pathologie*, t. Ier, p. 26.

que des causes accessibles à l'esprit seul, et se dédommage d'avoir matérialisé l'esprit en spiritualisant la matière.

Il serait aisé, en effet, de convaincre les physiologistes les plus décidés contre l'admission d'un esprit doué de personnalité, qu'ils admettent forcément en dernière analyse un principe invisible, soit individuel, soit général, qui reproduit sous divers noms l'âme végétative ou l'âme universelle. Car, ou les phénomènes de l'organisme vivant sont sans cause, ou leur cause n'est pas de la nature de la matière connue. Une cause qui n'est pas de la nature de la matière connue est déjà quelque chose approchant une cause immatérielle.

Toutes les fins de non-recevoir contre l'intervention de tout principe supérieur à l'expérience sont donc déplacées dans la bouche des physiologistes. Ne souffrons pas que les Gracques se plaignent de la sédition.

Pour contester le spiritualisme, les savants devraient commencer par y renoncer eux-mêmes; c'est-à-dire que réduisant la science au classement et à l'analyse des phénomènes, ils devraient se taire sur les causes, constater des mouvements sans induire des forces. Ils devraient dire : l'homme n'a connaissance que des phénomènes, ceux qu'il sent et ceux qu'il suppose; 1° d'après les effets qu'il leur assigne; 2° d'après l'état et la structure des agents visibles auxquels il les rapporte. Toute science est donc éminemment phénoménale. Or, les phénomènes de l'organisme n'étant pour les sens que des phénomènes d'étendue et de mouvement, restent, comme tous les phénomènes d'étendue et de mouvement, soumis à la science des lois générales de la matière. En quoi d'essentiel pour la simple observation les apparences d'un viscère en fonctions diffèrent-elles de celles d'une machine? On ne peut le dire. Or, puisque toute machine, le monde inorganique lui-même, cette machine immense, est régie par des principes mécaniques, tous les phénomènes de la vie rentrent ou doivent rentrer dans la science de la physique générale. Limitons la science à l'observation, l'observation aux phénomènes, les phénomènes à des mouvements d'organes, et décomposons ces mouvements et ces organes, comme nous ferions du mécanisme d'une montre, en les rangeant dans l'ordre de leur action. La science de l'homme se réduira ainsi à une anatomie et à une physiologie purement descriptives. Voilà dans toute sa prudence le rôle de la science expérimentale appliquée à la nature humaine.

Mais quel physiologiste s'en est tenu là? Aucun. M. Magendie lui-même, qui professe un inflexible mépris pour les abstractions systématiques, après avoir bien simplement décrit toutes les propriétés physiques ou chimiques des éléments du corps humain, est obligé d'en admettre une qu'il appelle *action vitale*, et qu'il ne peut rattacher à rien. Cette action vitale semble résulter de l'organisation et non de la nature des éléments du corps organisé. Or, l'organisation n'est qu'un mot, ou elle est un principe nouveau introduit dans la matière.

Les phénomènes organiques sont des mouvements sans doute comme ceux de la chimie, comme ceux de la physique, à cet égard ils sont mécaniques; ils le sont pour le toucher et pour la vue. Cependant aucune mécanique ne donnera la formation constante et harmonique des organes, c'est-à-dire la génération. Aucune mécanique ne donnera l'irritabilité, même l'irritation des organes; aucune, leur mouvement propre, leur activité originelle, l'ensemble de leur action, la vie enfin; aucune, leurs sympathies, ces conditions fondamentales de la santé et de la maladie; aucune, la sensation purement nerveuse, ni le moyen du mouvement volontaire. De là, pour le physiologiste, des faits qui ne peuvent être que verbalement ramenés aux lois générales de la matière. De là l'impossibilité que la mécanique organique suffise à l'homme, comme la mécanique céleste suffit au monde. Encore celle-ci est-elle obligée d'emprunter sans explication deux forces à l'observation, la force de projection et la force centrale. La physique est toujours sans réponse à la question de Rousseau : « Que Newton nous montre là « main qui a lancé les planètes sur la tan- « gente de leur orbite? »

D'ailleurs, les phénomènes appréciables ne sont pas les seuls certains; faut-il redire que les sensations, les pensées, les affections, les volontés sont des faits tout aussi certains, quoique parfaitement inaccessibles aux sens? Encore bien moins ces faits sont-ils réductibles aux lois mécaniques de la matière. Aucun phénomène de mouvement, absolument aucun ne présente, même pour une induction éloignée, une analogie saisissable avec ces actes si fréquents, si connus, accompagnement nécessaire et témoignage unique des faits dont s'enquiert l'observation externe.

La physiologie mécanique est donc une science incomplète; elle n'explique pas, elle ne décrit même pas tout l'organisme. Elle l'embrasserait tout entier qu'elle n'embrasserait pas tout l'homme, ou elle n'y parviendrait que par des conjectures et par des hypothèses.

Si donc les physiologistes tiennent à se montrer observateurs aussi sévères, expérimentateurs aussi scrupuleux qu'ils le prétendent, qu'ils se gardent d'aucune conclusion sur la nature et la cause de ceux des phénomènes organiques qui ne sont pas purement mécaniques, de ceux des phénomènes humains qui ne sont pas sensiblement organiques; et qu'ils s'en tiennent à cette modeste conclusion : *Il n'y a de science que la science d'observation.* L'observation montre dans l'homme une masse étendue, figurée, mobile, colorée, ayant la température, la pesanteur, la cohésion, etc. Par là il ne diffère pas essentiellement du reste de l'univers sensible, et les phénomènes de son corps sont les mêmes que ceux de tous les corps. Dans quelles conditions, sous quelles

formes, dans quel ordre, à quel degré ces phénomènes se manifestent-ils? Telle est l'unique question que doit se poser la science, et qu'elle peut résoudre par l'observation en se faisant descriptive. L'observation et la description reconnaissent alors à ces phénomènes communs des caractères spéciaux. Ils paraissent distincts de tous les autres par leurs causes finales, par les circonstances de leur manifestation, conséquemment par leurs causes immédiates ou instrumentales. Les classer méthodiquement, c'est-à-dire dans leur ordre de succession, et dans leur ordre d'action et de réaction, tel est encore le pouvoir et le droit de la science. Enfin l'observation distingue entre elle-même et les faits organiques, des faits intermédiaires, observables par sentiment intime dans l'observateur, et cependant invisibles et intengibles, phénomènes pourtant, puisqu'ils sont connus et qu'on peut rappeler, comparer, juger, soumettre à l'induction et au raisonnement, conséquemment introduire dans la science comme tout le reste, Ni par les circonstances de leur manifestation, ni par la forme dans laquelle ils sont connus, ni par leurs causes finales, ni par leurs causes immédiates, ils ne paraissent se confondre avec les phénomènes précédents. Les confondre ne serait plus observer ni décrire, et la science de ces faits se formera par l'observation et s'achèvera par la description.

Voilà où doit conduire et s'arrêter l'esprit de la méthode expérimentale religieusement suivie. Or, cette conclusion, quelle est-elle? C'est la conclusion même de la physiologie ordinaire. L'objet de la physiologie n'est connu et ne peut-être défini que par ses phénomènes, c'est-à-dire par ses qualités sensibles. L'objet de la psychologie ne peut être connu ni défini que par ses phénomènes, c'est-à-dire par ses modes observables. De là deux sciences, comme il y a deux ordres de phénomènes. Ne dites pas que ce qui présente l'un de ces ordres de phénomènes s'appelle matière; nous ne dirons pas que ce qui présente l'autre s'appelle esprit; ou, si nous parlons de la matière et de l'esprit, il sera bien entendu que ce sont des noms arbitraires, l'un de ce qui est étendu, figuré, coloré, mobile, etc.; l'autre de ce qui sent, juge, veut, se souvient, etc. Quelle est l'essence de l'une ou de l'autre de ces choses? Est-elle la même pour l'une et pour l'autre? Questions étrangères à la science d'observation; questions étrangères à la physiologie et à la psychologie. L'une sera matérialiste pour elle-même, l'autre spiritualiste pour elle-même, c'est-à-dire chacune dans ses limites; mais l'une ne conclura point pour l'autre. L'opposition de la matière et de l'esprit ne sera que la distinction entre les deux ordres de phénomènes que chacune des deux sciences étudie. Le sujet immédiat de l'un de ces ordres de phénomènes est-il essentiellement différent du sujet immédiat de l'autre; ou bien les deux ordres se réunissent-ils dans un même et unique sujet? Les deux sciences consentent à l'ignorer; le mot même de substance ne sera point prononcé, et la paix sera faite (17).

Tel est, en effet, le compromis que la psychologie offre à la physiologie, et il est vraiment singulier qu'il ne soit pas accepté par celle de qui la proposition aurait dû venir. Quant à moi, je l'avoue, je ne me résigne pas pour la psychologie, encore moins pour la philosophie, à une telle humilité! Ce ne serait pas même un partage égal. La psychologie ne dispute pas à la physiologie son domaine; elle se borne à défendre le sien. Elle lui laisse le corps, tandis que la physiologie ne veut pas lui laisser l'esprit. Il ne s'agit pas, en effet, de mettre d'accord le matérialisme et l'idéalisme, mais le matérialisme et le spiritualisme. Le matérialisme est un envahissement dont la physiologie n'a pas besoin pour exister, et l'esprit serait toléré qu'elle resterait tout entière. Il n'y a de partage égal que dans le système des frontières naturelles. Aussi bien je soupçonne quelque artifice dans le désintéressement de la psychologie. Lorsqu'elle dit que par la transaction proposée tous les droits de la philosophie de l'esprit humain sont en sûreté, elle a bien l'air de garder l'arrière-pensée de reprendre son terrain par un détour. Plus tard, en présentant comme des phénomènes, et partant comme des faits, les convictions naturelles de l'esprit humain par lui-même, elle pourrait bien faire rentrer dans la science descriptive toutes les notions qu'elle aurait paru écarter avec la science rationnelle. Nous aurons plus d'exigence et plus de sincérité.

On sait que penser maintenant de l'objection fondée sur l'impossibilité de constater directement l'existence de l'esprit. C'est le sort de toutes les causes, de toutes les forces, de toutes les substances, de tout ce qui est invisible dans l'ordre de la physique. La difficulté étant commune à tous les systèmes, à toutes les sciences, est donc ici comme nulle. Deux points restent à considérer : l'un est la liaison constante des phénomènes organiques avec les phénomènes moraux, ce qui constitue, dit-on, une probabilité en faveur du matérialisme; l'autre, l'impossibilité d'expliquer le rapport de l'âme et du corps, ce qui constitue, dit-on, une objection contre le spiritualisme. Soumettons ces deux points à un dernier examen.

L'union des phénomènes des deux ordres n'est rien moins qu'une découverte. Ce fait, vieux comme le monde, n'a échappé en

(17) « En exposant les notions relatives que nous avons de l'esprit et du corps, j'ai évité d'employer le mot *substance*, pour n'éveiller aucune controverse. » (D. Stewart, *Elements de la philosophie de l'esprit humain*, t. Ier, note A. *Voy.* aussi son *Histoire des sciences métaphys.*, t. Ier, ch. 2, p. 183, et la note 1.

aucun temps aux philosophes d'aucune école; il n'a été ni méconnu ni atténué par ceux qui ont le plus insisté en faveur du principe spirituel. Mais il n'a pas plus mis d'obstacle aux doctrines spiritualistes qu'il n'a exercé d'influence sur la croyance du genre humain. Car c'est la croyance du genre humain que celle d'un principe distinct des organes et des sens, et qui ne peut être de même nature, puisqu'on ne le croit pas détruit avec eux. L'objection porte donc sur des faits connus, dès longtemps appréciés, et elle n'a pas beaucoup troublé l'humanité ni découragé les philosophes.

Parmi les naturalistes, elle est loin d'avoir constamment produit les mêmes effets. Ils ne se sont pas tous accordés à ne voir dans l'homme qu'un système organique. Un grand nombre, ne pouvant réussir à expliquer l'organisation par elle-même, ont cru qu'elle réclamait un principe invisible, ne fût-ce que pour présider à ses propres fonctions. La physiologie, matérialiste pour le compte de la philosophie, a été spiritualiste pour son propre compte, si c'est être spiritualiste que d'admettre un principe d'action inaccessible aux sens. Il est vrai qu'on a tiré de là une autre conséquence; de ce principe, âme de la vie physique on a fait toute l'âme, qui n'a plus guère été que l'animation. C'est même en ce sens que le mot a été souvent et longtemps employé. L'*anima* de toute la latinité philosophique ancienne et moderne n'est pas le synonyme de l'esprit pur, et Descartes, l'inventeur peut-être de l'esprit pur, se plaint de *l'équivoque qui est dans le mot d'âme*, et de ce que *les premiers auteurs n'ont pas distingué en nous ce principe par lequel nous sommes nourris, nous croissons et faisons sans la pensée toutes les fonctions qui nous sont communes avec les bêtes, d'avec celui par lequel nous pensons.* Aussi celui-ci, *cet acte premier, cette forme principale de l'homme*, il l'a, dit-il, *le plus souvent appelé du nom d'esprit pour ôter cette équivoque et ambiguité* (18). Maintenant, que cet esprit soit distinct de cet autre principe qui n'est pas le corps, en sorte qu'il y ait dans l'homme trois principes, l'âme pensante ou l'esprit, l'âme animante ou la vie, l'appareil organique ou le corps, ou bien que les deux âmes doivent être réunies en une, c'est une question dont la solution intéresse peu la difficulté qui nous occupe en ce moment. Il s'agit, en effet, de savoir si l'identité des deux natures apparaît dans le mélange des phénomènes. De ce que des phénomènes intellectuels sont précédés, accompagnés et suivis de phénomènes organiques, résulte-t-il que les uns doivent être rapportés au même sujet que les autres? La logique universelle, l'expérience universelle, ne fait qu'une réponse; c'est que la coïncidence ne peut légitimement suggérer que la connexion. La liaison dans le temps des phénomènes distincts n'a jamais attesté entre eux l'identité substantielle, mais bien un rapport. Et lequel? un rapport de causalité.

Prenons le plus simple exemple, la sensation. Mes sens, ou les organes externes de mes sens, sont affectés par un objet. Cette affection des membranes où s'épanouissent les nerfs, est communiquée à mes nerfs; l'affection des nerfs est communiquée au centre nerveux, c'est-à-dire à mon cerveau. La sensation s'accomplit; je sens; où se passe la sensation? Dans les organes externes? Non, sans doute; le vulgaire le croit, il croit que l'œil voit, tandis que l'œil représente. Mais ici le physiologiste est d'accord avec le philosophe; la sensation n'est point dans l'organe externe. Est-elle dans les trajets nerveux? Pas davantage. Est-elle dans le cerveau? Oui, dit le physiologiste. Mais en quoi l'affection des nerfs du cerveau ressemble-t-elle plus à la sensation que l'affection des nerfs proprement dits ou celle de leurs extrémités épanouies? Impossible de le dire. Il y a plus de similitude entre ces trois affections successives qu'entre aucune d'elles et la sensation. Or, si de l'aveu de tous ni la première, ni la seconde n'est la sensation, si l'une et l'autre ne sont que les conditions organiques de la sensation et non pas elle, pourquoi la troisième, qui ne diffère pas essentiellement des premières, et que les physiologistes appellent comme les autres une irritation, ne serait-elle pas de même une condition organique de la sensation, pourquoi serait-elle la sensation elle-même? C'est par une supposition gratuite et contraire à l'analogie que l'on rayerait ces mots échappés à la conscience universelle : *Je sens*, pour les remplacer par cette formule : *Mon cerveau sent.* Le vulgaire dissémine la sensibilité, le physiologiste la centralise, le philosophe la personnifie. Mais le vulgaire qui croit que l'œil voit, ne dit point : *Mon œil voit;* il dit : *Je vois.* Le physiologiste ne croit pas que l'œil voie, mais il devrait dire : *Mon cerveau voit*, et non *je vois.* Le philosophe ne croit à la vision ni de l'œil, ni des nerfs, ni du cerveau; il ne croit qu'à celle de la personne, et il dit : *Je vois*, comme le vulgaire. La science et le sens commun s'accordent.

La physiologie divise le phénomène organique. Elle ne met la sensation ni dans l'organe externe, ni dans le nerf. Pourquoi? Parce qu'elle ne l'y voit pas, ou n'y voit rien qui lui ressemble. Elle le met dans le cerveau : l'y voit-elle ou y voit-elle ce qui lui ressemble? Non. Mais, dit-elle, le cerveau supprimé, la sensation n'a plus lieu. L'organe externe et les filets nerveux supprimés, a-t-elle lieu davantage? Mais on ne sent pas quand le cerveau est paralysé, on sent mal quand il est malade; donc c'est lui qui sent. On ne voit pas quand l'œil est crevé, on voit mal quand l'œil est malade; est-ce donc l'œil qui voit? Mais au delà du cerveau on n'aperçoit rien. Aperçoit-on quelque part la sensation. Cependant elle se constate d'une

(18) *Réponse aux cinquièmes objections*, p. 255; t. VIII, *Lettre au P. Mersenne*, p. 504.

certaine façon; et si cette façon particulière de la constater n'existait pas, jamais l'observation scientifique ne la ferait connaître. Instrument, autopsie, injection, dissection, analyse chimique, rien ne ferait connaître la sensation, n'était la sensation même. Ainsi aucune expérience, aucun phénomène sensible, aucune raison, aucune ressemblance, aucune analogie, n'identifie l'affection du cerveau avec la sensation. L'épanouissement externe est l'épanouissement de mes nerfs; mes nerfs sont les prolongements de mon cerveau; *mon* cerveau est le cerveau de *moi*. C'est ce dernier terme que la physiologie retranche. Avec elle, mon cerveau est le cerveau de mon corps, mon corps le corps de mon cerveau, ou plutôt c'est un cercle vicieux. Du cerveau vous ne remonterez jamais qu'au cerveau, qui ne sera qu'un cerveau, et jamais le mien. Le cerveau qui sent, et qui sent qu'il sent, ne sera jamais que le cerveau de lui-même. Rigoureusement, le *moi* est inexprimable dans le système de la sensibilité organique.

Ce qui est vrai de la sensation sera vrai de la pensée. De ce qu'un phénomène organique est l'antécédent ou l'accompagnement nécessaire d'une sensation, une induction naturelle nous persuade qu'un phénomène organique convoie nécessairement tout acte de la pensée, séparé même de toute sensation; et cette analogie est confirmée par la nécessité de la présence du cerveau pour la pensée, de la santé du cerveau pour que la pensée soit normale; enfin la fatigue de la tête suit l'activité de la pensée. Que se passe-t-il alors dans le cerveau? On l'ignore. Mais ce qui s'y passe est-il identique ou comparable à la pensée? Pas plus qu'à la sensation. La pensée n'a phénoménalement rien de commun avec une irritation, une vibration, une stimulation. Le *moi* pensant n'est pas plus atteignable dans le cerveau pensant que le moi sentant dans le cerveau sentant; et la nécessité d'une condition organique de la pensée ne confond pas nécessairement la pensée avec cette condition.

Enfin, quand la pensée se transforme en volonté, c'est-à-dire qu'un phénomène organique voulu se manifeste dans le corps et pour la sensibilité interne, en conformité de la pensée, quelle identité, quelle parité, quelle analogie nous autoriserait à confondre la volonté avec l'action du cerveau sur les nerfs, des nerfs sur les membres? Nous retrouvons dans l'ordre inverse tous les phénomènes qui accompagnent la sensation, et les raisons qui nous ont portés à distinguer de ces phénomènes la sensation nous obligent à en distinguer la volonté.

Mais vous ne concevez pas, dans la sensation, dans la pensée, dans la volonté, quelque chose au delà du cerveau. Vous ne le concevez pas, dites-vous; mais dans la volonté, dans la pensée, dans la sensation, quand le cerveau agit, ou sent, pense, veut, le fait-il en vertu des propriétés connues de la matière, ou d'aucune des forces supposées dans les corps par la physique générale? Vous ne l'affirmeriez pas. Aucune de ces propriétés ou de ces forces ne vous rendraient un phénomène moral. Vous pouvez le dire de toutes, de la pesanteur, de l'affinité, de l'électricité et du reste; vous les faites jouer au gré de l'art des expériences. Jamais vous ne réussiriez à tirer la pensée ou la sensation de tout cela; vous ne le tenteriez point. Il y a donc là une propriété inconnue, une force inconnue. Le cerveau, comme masse étendue, figurée, même organisée, ne se meut pas lui-même, n'agit point par lui-même. Vous êtes obligé d'admettre un principe d'action qui est en lui, qui ne se sépare point de lui, tant qu'il est cerveau, mais qui cependant n'est essentiel à aucune de ses parties. Ce principe, n'étant pas la matière dont est composé le cerveau, s'il est une abstraction, n'est rien. C'est la cause inconnue de tous les phénomènes que vous attribuez au cerveau, par conséquent des phénomènes intellectuels et moraux. Il est donc la cause inconnue et spéciale de phénomènes incomparables avec les phénomènes généraux de la matière. Or, cette cause est, par la supposition même, un principe réel, spécial, distinct de la matière connue, n'ayant rien de commun avec elle que d'être avec elle et en rapport avec elle; tout cela vous l'avouez. Que cette force soit une énergie individuelle ou la cause universelle et suprême, vous êtes contraints de la concevoir, au delà ou en dedans du cerveau phénoménal, et en rapport d'action avec la matière du cerveau. Ne me dites pas que ce n'est qu'une qualité, et qu'une qualité n'est pas proprement un être. Quoi! la pensée est un accident de la substance cérébrale, c'est-à-dire de la matière du cerveau? Mais d'abord les accidents de la matière sont du ressort de la perception; celui-ci est impercevable. Puis un accident est la qualité du tout ou des parties. Celui-ci appartiendrait-il au tout et non aux parties? La matière ne comporte pas de telles qualités; elles sont contradictoires avec la nature de l'être homogène et étendu. La qualité serait donc inhérente à toutes les parties? Mais aucune partie, séparée du tout, ne pense, ni ne veut, ni ne sent. Enfin serait-elle dans une seule partie? Laquelle donc? un point? divisible ou indivisible? Divisible, c'est le tout matériel, la difficulté revient. Indivisible, un principe spécial, réel, différent de la matière par tous ses phénomènes, concentré dans un point indivisible, et cependant en rapport d'action et de passion avec la matière, qu'est-ce autre chose que la conception même d'un principe immatériel?

Voilà ce qui résulte de l'examen méthodique de la première probabilité du matérialisme. Maintenant passons au rapport des phénomènes entre eux.

Si l'homme est corps et esprit, comment le corps et l'esprit sont-ils liés, comment agissent-ils l'un sur l'autre? Cette liaison, cette action mutuelle est inexplicable; donc

elle est inconcevable, donc elle est impossible. Mais d'abord ce qui est inconcevable n'est pas nécessairement impossible. Comment les molécules d'un corps sont-elles à la fois agrégées par la force de cohésion et séparées par la force de répulsion du calorique ? Comment l'électricité est-elle tout à la fois si manifeste dans ses effets, si insaisissable dans sa nature ? Comment la force est-elle transmise d'un corps à un autre dans le plus simple phénomène d'impulsion ? Tout cela est inconcevable, et tout cela est reconnu possible et réel. Mais il peut y avoir des degrés dans l'inconcevable ; on peut dire que dans toutes les liaisons de cause et d'effet de la physique, un rapport de nature rend plus vraisemblable la connexion des phénomènes et l'action mutuelle des forces et des substances. On posera même en principe qu'il n'y a point de rapport possible entre deux natures substantiellement et essentiellement différentes. Mais ce principe serait le jugement de la question par la question, et n'a ni plus ni moins de valeur que ces autres propositions : Le corps et l'esprit sont deux êtres dont les essences sont différentes et s'excluent l'une l'autre ; mais elles sont constituées de manière à pouvoir être unies et agir l'une sur l'autre, ou l'une à l'occasion de l'autre. Ceci est aussi la question jugée par la question ; les deux assertions ne sont démontrées ni l'une ni l'autre ; mais pour soutenir la première, la physiologie aurait à répondre préalablement aux questions suivantes :

1° Comment admet-elle l'action d'un principe de l'organisation et de la vie qui n'est pas, ainsi que nous croyons le lui avoir démontré, de même nature que la matière du corps ? Ou si elle rejette ce principe, comment explique-t-elle, comment conçoit-elle la vie, la sensibilité, l'activité organique de la matière du corps ?

2° Dans tous les phénomènes de mouvement, comment explique-t-elle l'action de la force ? Si elle croit la force immatérielle, le principe qu'elle oppose à l'action de l'âme sur le corps est faux. Si elle croit la force matérielle, qu'elle la montre confondue avec les propriétés générales de la matière. Si elle nie la force, qu'elle montre les phénomènes de mouvement et de changement résultant des propriétés générales de la matière inerte.

3° Comment conçoit-elle l'action de Dieu sur le monde matériel ? Dieu n'est pas matière, Dieu est matière, ou Dieu n'est pas. Qu'elle s'explique sur tous ces points, ou qu'elle renonce à l'existence d'une cause première. Car admettre son existence et refuser de s'expliquer sur sa nature, c'est accorder que cette nature peut être telle qu'elle se distingue profondément de tout ce que nous connaissons de la matière, et demeurer cependant compatible avec l'attitude de cette cause sur la matière. Or, cette concession suffit, et, de Dieu, elle est principe applicable à l'âme.

Tout ceci est purement polémique ; abordons à présent la question des rapports du corps et de l'âme, non pour la résoudre, mais pour l'éclaircir. Quels sont les caractères principaux de ces rapports, et ces rapports une fois caractérisés, s'ensuit-il une impossibilité absolue de les supposer entre un système matériel et un principe qui ne l'est pas ?

Bien des phénomènes se passent dans l'organisme sans que l'esprit y participe ; bien des phénomènes ont lieu sans conscience ; mais aucun phénomène dont il y ait conscience, n'a lieu sans une certaine coopération du corps ; il faut au moins que le corps soit présent et vivant. Il faut même, c'est une probabilité qui est pour nous une certitude expérimentale, une action d'une partie de l'organisme qui réponde à tout acte donnant lieu à un phénomène de conscience. C'est là le fait le plus éminent de la liaison pure et simple. Point d'action de la pensée sans action du cerveau ; ce n'est pas la tête qui pense, mais on pense avec la tête. Sans aucun acte de la volonté, sans rapport appréciable d'influence mutuelle, par une coïncidence constante érigée à juste titre en connexion, l'action de la pensée est accompagnée de l'action du cerveau. Assurément la première détermine la seconde ; peut-être la seconde peut-elle déterminer la première, même hors le cas de la sensation. Dans les rêves, dans la rêverie, dans les moments où l'esprit se laisse aller vaguement, sans lier ses pensées par un autre fil que l'association fortuite des idées, il est possible que l'action propre du cerveau, laissée en quelque sorte à elle-même, détermine à peu près seule la suite des différentes consciences qui se succèdent en nous ; mais il est encore plus certain que l'intelligence, par ses facultés volontaires, l'attention et la réflexion, détermine impérieusement les actions correspondantes du cerveau qui lui sont nécessaires, et suscite même les phénomènes du cerveau qui se rapportent à l'action de deux facultés moins soumises à la volonté que les autres, savoir, l'association des idées et la mémoire. Ces facultés sont moins volontaires, en ce qu'elles sont mises directement en action par une faculté tout à fait involontaire, la sensation. Tous nos souvenirs, toutes nos associations d'idées, ont été originairement le produit de causes accidentelles, d'expériences internes ou externes ; c'est là ce qu'il y a de fortuit et de fatal dans notre monde intérieur. La sensation a sa cause hors du moi ; c'est la plus involontaire de nos facultés, ou plutôt elle l'est tout à fait en ce sens que nous ne pouvons, par les seules forces de l'intelligence et de la volonté, la renouveler ou l'empêcher ; nous ne pouvons que jusqu'à un certain point suspendre son empire ou modérer sa vivacité, en disposan de notre attention, dont parfois même elle s'empare de vive force, ou bien réaliser au dehors les circonstances nécessaires pour la reproduire. Par l'entremise de la sensibilité, un pouvoir extérieur s'exerce donc sur notre moral ; et en déterminant certaines modifications cérébrales, des causes, indépendantes de nous, limitent notre volonté, la gênent, quelquefois la subjuguent. Non-seulement

nous ne saurions nous empêcher de sentir, mais nous ne pouvons même, à un certain degré, nous défendre de faire céder ou de laisser céder à la sensation nos facultés les plus volontaires. Les sensations ne sont pas seulement perceptives, elles sont affectives. Si nous sentions comme nous pensons, sans peine comme sans plaisir, sans haine comme sans amour, l'organe physique ne serait qu'un pur instrument. Notre intelligence serait libre, si ce n'est qu'elle ne pourrait point ne pas voir ce qu'elle voit, sentir ce qu'elle sent. Mais ce qu'elle sent, ce qu'elle voit ne serait que matériaux bruts et neutres, et il ne résulterait de la nécessité de se servir de ces matériaux et de les prendre comme ils sont, qu'une limitation de la portée de l'intelligence. Dans sa sphère, elle serait absolument libre. Mais il en est autrement. Les sensations sont agréables ou désagréables. La cause finale de ce fait paraît être éminemment dans les besoins de la vie physique; ainsi le voulait, on peut le conjecturer, la conservation de l'individu et de l'espèce. D'où l'on infère à bon droit que le plaisir et la peine, et toutes leurs conséquences, ont leur origine dans les intérêts de la matière. De là cette grande sévérité de la morale pour la matière, et les imprécations que l'esprit a souvent prononcées contre le corps. Quoi qu'il en soit de ces conjectures, la sensibilité, en tant qu'affective, ajoute un élément considérable à l'action des phénomènes organiques sur l'intelligence et la volonté. Nous ne pouvons nous abstenir non-seulement de percevoir ce que nous percevons, mais de jouir et de souffrir, de désirer et de craindre, d'espérer et de regretter. Ainsi notre mémoire, notre jugement, notre raisonnement, sont modifiés non-seulement par le fait, mais par la qualité des sensations. Cette qualité est un poids nouveau dans la balance de l'intelligence. Le phénomène organique, qui n'avait qu'une action informante sur les phénomènes inorganiques, exerce une action sollicitante; ce qui limitait seulement la liberté, la séduit. En rapportant ces deux modes d'action, l'un à la perception et l'autre au sentiment, on peut dire que la perception instruit, que le sentiment émeut; si le premier peut tromper, le second peut corrompre; et toujours l'intelligence cède quelque chose aux besoins, aux désirs, aux craintes. Elle a toujours, il est vrai, conscience qu'elle pourrait céder plus, qu'elle pourrait céder moins; et, sous ce rapport, sa liberté s'appelle, pour cette raison, libre arbitre. La part qu'elle doit abandonner à la perception est fixée par la sensation même; elle est toute faite. Celle qu'elle délaisse au sentiment est variable, parce qu'elle est arbitraire. L'intelligence oscille entre deux limites extrêmes, l'absolue résistance et l'abandon absolu. Tout ceci est de la plus haute importance pour le bonheur pratique, pour la morale pratique : en métaphysique, cela n'importe que comme phénomène des rapports des organes avec le moi ou du corps avec l'âme.

Ainsi les rapports d'action de l'âme et du corps peuvent s'exprimer comme il suit :

Point d'action intellectuelle sans une action organique correspondante.

Dans le cerveau, la première détermine nécessairement la seconde, c'est-à-dire sans en avoir conscience, sans en avoir la volonté, sans savoir qu'elle est ni quelle elle est, comme une cause détermine fatalement son effet.

Par la volonté dont elle a conscience, cette même cause peut déterminer, au moyen d'une action déterminée fatalement dans le cerveau, une action à l'extrémité des organes dont elle a une connaissance phénoménale par la sensation externe ou interne.

La présence et la santé du cerveau et des organes sont donc nécessaires au moi dans la vie terrestre.

L'action des organes, déterminée par des causes étrangères ou extérieures à l'intelligence, détermine ou occasionne forcément certains phénomènes dans la conscience, et par conséquent une certaine action intellectuelle:

Les uns, complétement soustraits dans leur nature à l'action de la volonté, à l'initiative de l'intelligence, les sensations perceptives;

Les autres également indépendants quant à leur nature, mais dépendants jusqu'à un certain point quant à leur degré, les sensations effectives;

D'autres enfin, qui suivent de ceux-là, plus dépendants de l'intelligence et de la volonté, mais pouvant être cependant les effets indirects et les plus prononcés de l'action des phénomènes organiques, savoir, les besoins, les sentiments, les passions qui dérivent des sensations.

Ces trois modes d'action du physique sur le moral pourraient s'appeler, l'un l'action, le second l'influence, le troisième l'empire.

Cette description nous paraît embrasser tous les rapports du physique et du moral. Car si l'on admet les faits élémentaires dont elle se compose, on admettra et on comprendra aisément comme conséquence les faits secondaires. C'est-à-dire qu'aisément l'on comprendra que l'état particulier où se trouvent les organes, comme les accidents de la constitution, de la santé, de la vie, modifient dans leur degré, dans leurs proportions, les phénomènes de l'action variable que ces organes exercent; et l'on cessera de se beaucoup enquérir de toutes ces circonstances de la vie physique, qui de Lucrèce à Cabanis ont tant charmé les naturalistes.

Maintenant cette action mutuelle est-elle possible? est-elle un mystère qui non seulement dépasse notre connaissance, mais qui répugne à notre raison. C'est le point de la question

La difficulté a troublé les plus grands esprits, ceux-là même qui n'ont pas pris le parti de l'abolir pour la résoudre.

On en cherche vainement la solution dans Bacon. Bien qu'il ait mis au rang des sciences la théorie de l'alliance entre l'âme et le corps, *Doctrina de fœdere*, il semble n'y avoir

vu que l'occasion de quelques recherches physiologiques sur les rapports appréciables des deux natures. L'interprétation de la physionomie et celle des songes, l'influence des maladies sur l'âme et des passions sur le corps, lui paraissent les quatre parties qui constituent cette science (19); c'est-à-dire que Bacon n'a vu que des expériences à faire sur les conséquences d'un fait qu'il a oublié de demander à l'expérience d'établir.

Descartes et Leibnitz ont été plus curieux, et le problème n'a pas tenu peu de place dans leurs méditations.

Descartes qui le premier a distingué clairement les deux substances (20), a cependant insisté pour qu'on se gardât bien de penser que, soit l'âme, soit le corps, soit la simple juxtaposition de l'âme et du corps fût l'homme véritable. Dans l'homme, l'âme est *très-étroitement conjointe, réellement et substantiellement unie* au corps, et cette union, unité de composition mais non de nature, constitue l'humanité (21). En parlant ainsi, il n'affaiblissait pas la difficulté, et s'exposait hardiment aux objections. Elles ne lui ont pas manqué. Il a rencontré sur son chemin et ceux qui doutaient avant Locke, que la pensée fût incompatible avec l'étendue, et ceux qui dès lors attaquaient le spiritualisme, par l'impossibilité tant de l'union du simple et de l'étendu, que de l'action de l'incorporel sur le corporel (22). Ses œuvres polémiques si nombreuses, si remplies, ses précieuses lettres abondent en éclaircissements, en réfutations, en explications. S'il n'a pas délivré la raison du fardeau d'un tel problème, il en a du moins diminué le poids.

Sa doctrine est connue. L'esprit et le corps sont deux substances. En tant que substances, ils s'excluent; car la pensée constitue l'essence de l'un, comme l'étendue l'essence de l'autre. Pour l'un comme pour l'autre, la pensée et l'étendue ne sont pas de ces attributs qu'on donne ou retire à volonté; l'esprit et la pensée, le corps et l'étendue sont inséparables. Ainsi l'âme pense toujours, le corps est toujours étendu. Mais le corps et l'esprit sont séparables, cependant ils sont unis. Chacun éprouve par soi-même qu'il est une seule personne qui a un corps et une pensée, lesquels sont de telle nature, que cette pensée peut mouvoir le corps et sentir les accidents qui lui arrivent (23).

Cependant l'âme n'a que les attributs d'une substance incorporelle. Elle n'est point principe de mouvement et de vie; il n'y a point d'âme motrice, végétative, sensitive. L'âme agit, et par son action même elle détermine sans le savoir, dans la glande *conarion* ou pinéale, qui est son principal siége, des mouvements des esprits animaux, agents directs du mouvement comme du sentiment. Ces esprits sont de petits corps, les parties les plus vives et les plus subtiles du sang que la chaleur a raréfiées dans le cœur, et qui de là entrent sans cesse dans les cavités du cerveau et en sortent sans cesse par ses pores, pour aller courir dans les nerfs, par où ils entretiennent la sensibilité externe et cérébrale et la contractilité musculaire. Le principe du mouvement est donc dans le sang échauffé par le cœur, et si, dans certains, des mouvements sont déterminés par l'âme ou l'esprit, ils ne sont pas l'ouvrage direct de la volonté; ils procèdent principalement de la disposition des organes, soumis au cours de la liqueur des esprits animaux, dont la direction est modifiée nécessairement par les actes de la volonté à l'insu de la volonté même (24).

Il ne se passe rien dans le corps dont il ne soit possible de rendre raison par des principes mécaniques (25), rien par conséquent qui doive être attribué à autre chose que la substance étendue. La substance incorporelle est donc exclusivement sentante, voulante, pensante. Il n'y a pas d'autre âme que l'âme raisonnable.

C'est à la distinction de l'âme et du corps, que Descartes s'est surtout attaché; et longtemps il n'a presque rien dit de leur union. Cependant comme on fait de celle-ci une objection contre celle-là, il répond en niant d'abord que de cette union il résulte que la pensée soit un mode ou une dépendance du corps. Si, par exemple, chez les fous, la faculté de penser est troublée, il n'en faut pas conclure qu'elle soit tellement attachée aux organes qu'elle ne puisse être sans eux. De ce qu'elle est souvent empêchée par ces organes, il ne s'ensuit aucunement qu'elle soit produite par eux. Il s'ensuit seulement que tant que l'esprit est uni au corps, il s'en sert comme d'un instrument, pour faire ces sortes d'opérations auxquelles il est pour l'ordinaire occupé, mais non que le corps le rende plus ou moins parfait qu'il n'est en soi. De ce qu'un artisan ne travaille pas bien toutes les fois qu'il se sert d'un mauvais outil, on ne peut inférer qu'il emprunte son adresse et la science de son art de la bonté de son outil (26).

(19) *De dign. et augm. scient.*, lib. IV, cap. 1.

(20) C'est un hommage que lui rendent Arnauld et H. More (*Œuvr. de Descartes*, t. X, Lett., p. 137 et 386), et D. Stewart au moins pour les temps modernes.

(21) T. Ier, Méditation VI, p. 336; t. II, *Réponse aux quatrièmes objections*, p. 50; t. VII, *Lettre à M. Regius*, p. 581.

(22) Objections de Hobbes, d'Arnauld, de Gassendi, de divers théologiens et géomètres, de Henry More et de Henry Leroy. (*Œuvres de Descartes*, Object. contre les *Médit.*, t. Ier, p. 468, et t. II, p. 11, 92 et suiv., 229 et suiv., et p. 317; t. X, *Lettres*, p. 71 et 246.)

(23) T. Ier. Méth. IV, *Médit.* VI; t. II, *Rép aux cinquièm. et sixièm. object.*, p. 25 et 359; t. III, *Princ. de la phil.*, part. Ire; t. IX, *Lett. à la princesse Elisabeth*, p. 123 et 129; t. VIII, *A un Rév. Père de l'Orat.*, p. 568, et t. VII, p. 392; *Rem. de Descartes sur un certain placard* t. X, p. 77, et *Lett. à Arnauld*, p. 146 et 156.

(24) T. IV, *Les pass. de l'âme*, p. Ire; *Tr. de l'homme, La descr. du corps hum.*, Préf.; t. II, *Rép. aux quatr. obj*, p. 51; t. VIII, *Lett. à Regius*, p. 511 et 518; t. IX, *Lett. à un Seign.*, p. 418; t. X, *Lett. à M. Chanut*, p. 45.

(25) T. II, *Réponse aux quatrièmes objections*, p. 52; t. X, *Lettre à Morus*, p. 235.

(26) T. II, *Réponse aux quatrièmes objections*, p. 50-53; *Réponse aux cinquièmes objections*, p. 551; t. IX, *Lettre à la princesse Elisabeth*, p. 123 et 129.

Que l'esprit qui est incorporel, puisse faire mouvoir le corps, il n'y a ni raisonnement ni comparaison qui nous le puisse apprendre; mais néanmoins nous n'en pouvons douter, et il faut bien prendre garde que cela est l'une des choses qui sont connues par elles-mêmes et que nous obscurcissons toutes les fois que nous les voulons expliquer par d'autres (27).

Cependant comme toute la difficulté ne procède que d'une supposition qui est fausse et qui ne peut être aucunement prouvée, à savoir, que si l'âme et le corps sont deux substances de diverse nature, cela les empêche de pouvoir agir l'une contre l'autre, on peut représenter aux physiciens qu'ils admettent dans les corps des *accidents réels*, comme la chaleur, la pesanteur et autres semblables, et qu'ils ne doutent pas que ces accidents ne puissent agir contre le corps; et toutefois il y a plus de différence entre eux et lui, c'est-à-dire entre des accidents et une substance, qu'il n'y en a entre deux substances. Par exemple, l'accident réel ou qualité réelle distincte, appelée pesanteur, peut, dit-on, mouvoir une pierre vers le centre de la terre, et l'on croit l'entendre assez bien, parce qu'on en croit avoir une expérience manifeste. Or il n'est pas plus difficile de concevoir comment l'âme meut le corps que comment une telle qualité meut la pierre en bas. Il n'importe pas que cette pesanteur ne soit pas une substance, car on la conçoit comme une substance, puisqu'on la croit réelle. Et si l'on dit qu'on la conçoit comme corporelle, ou elle sera corporelle en tant qu'elle appartient au corps ou peut s'unir à lui, encore qu'elle soit d'une autre nature, et l'âme aussi peut être dite corporelle en ce sens-là; ou par corporel on entendra ce qui participe de la nature des corps, et dans ce sens la pesanteur n'est pas plus corporelle que l'âme elle-même. Du reste, selon Descartes, ces qualités n'existant pas dans la nature, il ne peut y en avoir d'idée vraie dans l'entendement humain, et la notion qu'on s'en forme vient précisément de celle qu'on a de l'action d'une substance immatérielle dans le corps et contre le corps. C'est ainsi qu'on donne à la pesanteur et autres choses semblables une existence distincte. Nous leur appliquons des notions que nous expérimentons en nous-mêmes, et qui ne nous ont été données que pour concevoir la façon dont l'âme meut le corps (28).

La notion en elle-même, la notion générale n'a rien que la philosophie réprouve. « Comme il ne messied pas à un philosophe « de croire que Dieu peut mouvoir le corps, « quoiqu'il ne pense pas que Dieu soit cor- « porel, il ne lui messied pas également de « croire quelque chose de semblable des « substances incorporelles; et bien que je « croie qu'aucune manière d'agir ne convient « dans le même sens à Dieu et aux créatu- « res, j'avoue cependant que je ne trouve « en moi-même aucune idée qui me repré- « sente une manière différente dont Dieu « ou un ange puisse mouvoir la matière de « celle qui me représente la manière dont « je suis convaincu en moi-même que je « puis mouvoir mon corps par ma pen- « sée (29). »

Ces considérations, dégagées de la théorie propre à Descartes sur la constitution physiologique de l'homme, nous paraissent encore justes et puissantes, et nous nous y appuyons avec confiance. Cependant elles contiennent sur le mode d'action des deux substances une doctrine implicite qui, développée par Malebranche, est devenue le système des causes occasionnelles. Les deux substances, l'une par rapport à l'autre, ne sont pas cause dans toute l'énergie du mot; seulement, à l'occasion des phénomènes de l'une naissent les phénomènes de l'autre. Ce système exige entre elles un médiateur qui, à l'occasion d'un mouvement du corps, imprime une pensée à l'âme, et à l'occasion d'une pensée de l'âme, imprime un mouvement au corps. Et comme Descartes n'admet que deux substances, et proscrit sévèrement toute qualité occulte, ce médiateur ne peut être que Dieu. Dieu, dit Fontenelle, demeure alors la seule cause véritable des mouvements et des pensées (30). Ce système contient en principe celui de Leibnitz. On sait que, touché de la difficulté d'admettre une union active entre l'âme et le corps, « parce qu'il n'y a pas de proportion entre une substance incorporelle et telle ou telle modification de la matière, » il voulut que de toute éternité le corps eût été constitué de manière à répondre à toutes les pensées de l'âme (31) et qu'il y eût ainsi entre les actes de l'une et les modifications de l'autre, non une connexion de cause à effet, mais une coïncidence exacte et fatale qu'il nomma l'harmonie préétablie.

C'est notre faute peut-être, mais il ne nous semble pas que la difficulté exige un si grand appareil de systèmes, et le mystère de l'union des deux substances ne nous accable pas à ce point que, pour l'alléger, nous nous jetions dans de telles extrémités. La question de l'origine du mal, celle de l'origine de la matière, celle de la présence divine, par exemple, nous troublent bien autrement et donnent un ébranlement bien plus redoutable aux croyances de notre raison. Nous ne voyons dans l'action mutuelle des deux substances, qu'un mystère assez comparable à ceux que présentent toutes les actions que nous pouvons percevoir ou concevoir en ce monde. Toute action est inexplicable. L'incompatibilité dans le même sujet des essences de l'esprit et du corps sera, si l'on veut, une difficulté de plus. Cependant cette difficulté suppose cette proposition : Il paraît qu'il faut l'étendue pour

(27) T. X, *Lettre à Arnauld*, p. 161.

(28) T. II, *Lettre à M. Clerselier*, contenant une réponse aux instances de Gassendi, p. 314; t. IX, *Lettre à la princesse Elisabeth*, p. 127.

(29) T. X, *Lettre à Morus*, p. 243.

(30) *Œuvres de Fontenelle*, t. VIII, *Doutes sur le système physique des causes occasionnelles*, ch. 2.

(31) *Nouv. essais sur l'entend. hum.*, l. II, c. 1er.

agir sur l'étendue. Mais c'est affirmer une propriété de l'inconnue. Or cette propriété est-elle une donnée du problème ? non, elle est le problème lui-même. Est-elle une déduction des données de l'équation ? non, car on la pose, on ne la démontre pas. Aller plus loin et dire que la substance est nécessairement étendue, c'est s'avancer dans les ténèbres. Cela n'est soutenable, en effet, que de la substance même de l'étendue. Ce n'est pas l'étendue qui est nécessaire à la substance, c'est la substance qui l'est à l'étendue. L'expérience ne donne que l'étendue; la nécessité d'une substance pour l'étendue est en fait une induction ultérieure de la perception, en droit une loi de la raison. L'une et l'autre attestent et supposent un principe, c'est qu'il n'y a point de phénomène sans substance. Quel phénomène? pas plus celui de l'étendue qu'un autre, le phénomène indéterminé. La substance est donc le corrélatif nécessaire de phénomène et non d'étendue. Qu'est-elle en cette qualité? un inconnu. Vouloir que cet inconnu soit essentiellement et universellement étendu, c'est affecter sur la substance des connaissances qu'on n'a pas. Il est étrange que cette proposition se rencontre surtout dans les ouvrages de ceux qui font profession de parler peu de la substance, et d'en fuir la notion et le nom comme ce qu'il y a de plus obscur et de plus périlleux dans la science.

Tous les êtres réels sont substances, c'est-à-dire que tous les êtres réels sont chacun quelque chose qui ne peut exister que par soi-même, et qui ne peut être distingué ni par plus, ni par moins d'un seul concept; car, suivant une belle idée de Descartes, la substance est ce qui n'a besoin pour exister que de Dieu et de soi-même (32). Tous les êtres réels sont des causes, c'est-à-dire que la présence des uns par rapport aux autres résultent des changements dans les accidents, soit des uns, soit des autres.

Tous les êtres sont des essences, c'est-à-dire que quelque changement qui s'opère dans les accidents d'un être, il lui reste toujours un attribut constitutif qui fait que spécifiquement il est ce qu'il est, et n'est pas ce qu'il n'est pas.

Tous les êtres présentent des accidences invariables dans leur nature, variables dans leur manifestation, de sorte que toute durée est un perpétuel changement, et que la substance change incessamment dans ses accidences sans en perdre aucune.

Or comment les êtres sont-ils substances, causes, essences, modalités ? Cela est impossible à dire, et la contradiction est ici au seuil de toute tentative d'explication. Ce n'est pas, du moins, le naturalisme qui nous apprendra ce qu'il faut penser de tout cela. Comment donc prétendrait-il limiter l'action de la substance à raison de sa nature ? S'il l'essaie, j'opposerai la notion de cause à la notion de substance, et j'arriverai sur les pas de Leibnitz, à ne voir que des forces dans l'univers (33). Il est facile, en effet, de réduire tout l'être interne à une action, tout l'être externe à une résistance, c'est-à-dire l'un et l'autre substantiellement à une force, et aussitôt l'objection des matérialistes devient incompréhensible dans les termes. Nous n'embrassons pas formellement la théorie de M. Biran; nous disons seulement que nos adversaires seront reçus à définir l'action de la substance, quand ils nous auront expliqué ce que c'est que l'action de la cause.

L'âme peut-être dite une force, en ce sens qu'elle est, non une cause de mouvement, mais un principe d'action, lequel se manifeste distinctement par l'acte volontaire, implicitement par l'acte intelligent, c'est-à-dire en général par la pensée. Le principe d'action qui se manifeste par la pensée peut-il être uni à un tout étendu ? Nous dirions que cela est impossible, si nous n'avions pour garants qu'il en est ainsi la conscience et la sensation ; l'impossibilité entrevue on supposée le cède au fait. Le principe d'action qui se manifeste par la pensée, peut-il être le même que le sujet du tout matériel en tant que matériel, c'est-à-dire le même que le sujet de la matière ou de l'étendue en général? Il n'y a pas une seule raison à donner pour l'affirmative; personne même ne l'a hasardée, car personne n'a imaginé que la substance matérielle fût pensante par elle-même. Il faut que la pensée advienne à la substance matérielle comme une forme essentielle de l'école, et qu'elle en change l'essence. Or cette addition à la substance matérielle et qui en change l'essence, si ce n'est la transmutation de la matière par la volonté du Créateur, c'est l'adjonction d'un principe nouveau qui manquait à la matière, et qui agit sur elle. Que l'on nous demande comment ce principe hétérogène peut agir sur le tout matériel auquel il est uni, pour la troisième fois, nous répondrions que c'est impossible, parce que c'est inexplicable, si pour la troisième fois, l'évidence de la sensation et de la conscience ne nous donnait comme réel l'inexplicable qui cesse d'être impossible. Que conclure de là ? Qu'il est téméraire de prendre pour l'abîme de l'impossible une lacune de nos connaissances. Si l'on accorde un moment que deux substances ne peuvent agir l'une sur l'autre, parce qu'on ignore comment elles agissent, non-seulement Dieu disparaîtra de l'univers, mais l'univers lui-même tombera dans l'unité immobile où l'avait plongé Parménide, c'est-à-dire qu'il conservera l'être en acquérant toutes les conditions du néant.

Démocrite sut observer la nature; il avait

(32) T. III, *Princ. de la philos.*, part. Ire, § 57; t. II, *Réponse aux quatrièmes objections*, p. 47.

(33) « Pour éclaircir l'idée de substance, il faut remonter à celle de force et d'énergie... La force agissante est inhérente à toute substance, qui ne peut être ainsi un seul instant sans agir. » (*De princ. philos. emendat. et notion. substant.*; MAINE DE BIRAN, *Doctrine de Leibnitz*, *Œuvres philosoph.*, t. IV, et ailleurs.

presque inventé la philosophie expérimentale; il est le créateur des principes du matérialisme. On sait l'anecdote antique. Un jour Abdère le crut fou. On appela pour en juger le génie de l'observation en personne, le père de la médecine, Hippocrate. Il vint et trouva Démocrite qui, un crâne à la main, étudiait les formes du cerveau. Hippocrate admira, et il jugea les Abdéritains insensés.

Or c'est Hippocrate qui a dit : *Si unus esset homo, non doleret, quia non sciret unde doleret.* Il croyait donc qu'il fallait un *moi* qui ne fût pas l'organisme, pour s'apercevoir de l'organisme. C'est ce *moi* qu'il faut connaître. Connais le *moi*, disait l'oracle; dissèque ton cerveau, semblait dire Démocrite le philosophe. Le cerveau et le *moi*, c'est l'homme, pensait Hippocrate le médecin. Et nous, nous disons à la médecine : « Souviens-toi de ton père. » — *Voy.* Encéphale; Cerveau.

Ame, son état pendant le sommeil. *Voy.* la note IV, à la fin du volume.

Ame des bêtes. *Voy.* Bêtes.

ANALYSE. *Voy.* Méthode.

ANIMAUX, étude sur leur instinct. *Voy.* Instinct. — Sont-ils des machines? *Voy.* Bêtes. — Sont-ils des démons changés en bêtes? *Ibid.* — Leur sommeil. *Voy.* la note IV à la fin du volume.

ANSELME (Saint). *Voy.* Réalisme.

ANTHROPOLOGIE, unité de l'espèce humaine. — I. La science qui a pour objet l'étude de l'homme en général dans son organisation physique et morale, sans exception d'aucune race, est désignée sous le nom d'*anthropologie* en Allemagne, où elle paraît avoir pris naissance, et où elle fait un objet essentiel de l'éducation médicale dans les universités. Les médecins qui connaissent l'influence qu'ont l'un sur l'autre le physique et le moral de l'homme, influence qu'il n'est plus permis d'ignorer en France depuis que M. Cabanis a publié son excellent ouvrage, sentiront de quelle importance doit être l'étude de l'anthropologie, qui présente l'homme dans toutes les conditions de la vie, sous tous les climats et sous tous les gouvernements, avec des aliments, des vêtements, des dispositions, des facultés, des mœurs et des forces très-variés, dont le médecin ne peut apprécier convenablement les effets qu'en les considérant dans tous les lieux et sur tous les individus. Cette science, qui doit couronner toutes les études médicales et en faire le complément, ayant pour objet la physiologie et l'hygiène dans leur rapport mutuel, comme la pathologie et la thérapeutique ont pour objet la diététique dans le leur, n'est enseignée ni peut-être bien connue dans plus d'une école de France, où les connaissances utiles et les découvertes ont toujours d'autant plus de peine à pénétrer qu'elles n'y sont guère admises que par le canal de certains hommes en place, dont la plupart, pour conserver une influence sans partage, n'admettent à leurs côtés et à leur suite que les fidèles et bénévoles dépositaires de leur propre doctrine. Il ne faut point chercher la cause de la prévention et des préjugés ailleurs que dans cette sorte de suffisance nationale, nourrie par l'intérêt personnel qui retient servilement le disciple sur les pas du maître qui peut devenir son soutien, et l'empêche même de sentir combien il serait important d'aller puiser dans les écoles étrangères, comme l'a fait si avantageusement M. Cuvier pour l'avancement de l'histoire naturelle. La grandeur politique de la France et le génie de ses habitants ne lui permettent plus d'occuper le second rang dans aucun genre de gloire. Tous les grands hommes de l'antiquité, sachant qu'une nation n'excelle point également dans toutes les sciences et dans tous les arts, qu'au contraire la diversité de son organisation ou des circonstances fait qu'elle est presque toujours surpassée sous quelque rapport par une nation voisine, fût-elle même barbare, allaient dans les voyages mûrir leur expérience et leurs idées, pour en consacrer ensuite le fruit à leurs concitoyens. C'est ainsi que Moïse, Lycurgue, Solon, Hippocrate et tant d'autres sont devenus les bienfaiteurs de leurs contemporains et des générations qui leur ont succédé. La science de l'homme, la plus importante et la première de toutes, ne peut être portée à sa perfection que par la communication des nations entre elles, et l'échange mutuel de leurs produits littéraires, qui montrent à chaque savant son point de départ et lui indiquent ce qu'il lui reste à faire, en lui faisant connaître ce qui est déjà fait. J'ai publié, en 1804, un petit ouvrage sur les *moyens de perfectionner la médecine*, etc., où j'ai tâché de faire sentir combien il serait avantageux de demander aux divers comités de santé la topographie médicale de chaque département, et glorieux pour la France d'avoir donné au monde l'exemple de cette géographie anthropologique dont l'intérêt ne peut être surpassé par aucun autre. Il n'est point de mon objet actuel d'entrer dans de longs détails sur cette branche importante de la science de l'homme considéré en santé et en maladie sur tous les points du globe; je me bornerai à noter, d'après Gall, Blumenbach, Pauw et quelques autres, les différences suivantes, pour montrer que l'organologie peut servir beaucoup à faire ressortir les caractères nationaux et guider également le médecin, le philosophe, le législateur, le politique et le moraliste.

Les crânes des Calmoucks, selon Blumenbach, sont déprimés en devant, et renflés sur les côtés (*ad latera exstantia*); ce qui, d'après les données de Gall, indiquerait les dispositions de ce peuple pour la ruse et le vol.

Chez les Egyptiens l'os du front se porte en arrière, et en haut en forme de toit; en sorte que l'organe de la théosophie, seul bien développé, domine tous les autres, qui le sont beaucoup moins. De là ce caractère national qui de tout temps fit de l'Egypte le berceau des sectes religieuses,

des superstitions, des divinations, des enchantements et des rêveries fantasmagoriques et théosophiques de toute espèce.

On distingue facilement les Chinois, en ce qu'ils ont l'arc des sourcils arrondi en forme de cercle, et par conséquent l'organe de la chromatique très-développé. De là leur goût dominant pour toutes les bizarreries de couleur.

Les Anglais, qui ont la forme de l'arc sourcilier toute différente, contrastent avec eux par leur goût pour les couleurs sombres et uniformes.

Le crâne des Nègres a dans les deux sexes le renflement postérieur qui, en Europe, ne se rencontre guère que chez les femmes; il est d'ailleurs étroit, aplati sur les côtés : les dents, au lieu de faire le demi-cercle, comme chez nous, sont chez eux en quelque sorte rangées en droite ligne de chaque côté de la bouche. D'après le système de Gall, on peut déduire de cette conformation leur fol amour pour les enfants, leur peu de disposition à la ruse, au vol et à la cruauté, leur préférence pour le régime végétal, leur peu de progrès pour la musique, qui chez eux est en quelque sorte bornée aux fifres, et pour les mathématiques, où quelques tribus sont si peu avancées qu'au rapport de plusieurs voyageurs elles ne savent compter que jusqu'à cinq. La petitesse de leur crâne et sa ressemblance avec celui des femmes expliquerait aussi pourquoi ils ont fait si peu de progrès dans les sciences exactes et profondes, telles que l'histoire naturelle, la philosophie, la médecine, la civilisation et la politique; tandis qu'ils montrent au contraire du goût et de l'aptitude pour les arts d'agrément qui demandent plus d'adresse que d'entendement et de réflexion, comme la danse, l'escrime, les ouvrages des mains, et tous les amusements frivoles.

Voici comment M. Isidore Bourdon parle des communications faites par M. Dumortier de Bruxelles à l'Académie des sciences dans sa séance du 17 décembre 1838 :

« On professait, il y a quelques années, que les singes de Bornéo et quelques orangs-outangs étaient une sorte d'hommes dégénérés, ou plutôt encore imparfaits, comme le disait Lamarck. M. Dumortier de Bruxelles, qui a pu comparer jusqu'à seize têtes de ces animaux, vient de détruire ces superbes vues d'une perfectibilité injurieuse pour l'espèce humaine. Le savant belge a commencé par s'assurer que différents singes, regardés jusqu'alors comme des espèces distinctes, appartenaient pourtant à la même espèce, l'âge seul apportant dans le pelage de l'animal et dans la forme de sa tête des différences presque incroyables, tant elles sont énormes. La tête du pongo finit par prendre en vieillissant des poéminences si saillantes et si nouvelles, et cela même en change tellement la forme et le volume, qu'un disciple de Gall serait fort exposé à reconnaître dans un pongo adulte des facultés transcendantes tout à fait en désaccord avec la stupidité du personnage. On ne trouverait dans aucun autre animal des ossifications aussi hautaines pour une cervelle si parfaitement humble; il est vrai que cet animal, dans le temps même où il acquiert ces crêtes osseuses, perd le caractère essentiel qui le rapproche de l'espèce humaine. L'horizontalité du trou occipital, que d'Aubenton regardait comme un des traits distinctifs de l'homme, parce qu'il donne à l'homme, ainsi que la saillie du talon, la faculté de marcher sur deux pieds, la tête relevée vers le ciel; cette ouverture du crâne, s'adaptant au canal vertébral, finit par devenir fort oblique et postérieure, ce qui force l'animal à marcher à quatre pattes comme les autres animaux, lui si fièrement organisé dans sa jeunesse. »

Le docteur Gall n'a jamais rattaché le développement des facultés intellectuelles à des proéminences plus ou moins grandes des os de la tête, et c'est au cerveau qu'il rattache uniquement ces facultés. Quoiqu'il admette, d'après l'observation anatomique de tous les temps, des renflements du crâne qui correspondent à de pareils renflements du cerveau qui les a produits, comme des signes extérieurs propres à indiquer les développements de celui-ci sur le vivant en santé, il a eu soin de prévenir que l'idiotisme, l'hydrocéphale, les maladies mentales et l'âge, qui épaissit la boîte osseuse à l'intérieur et en produit souvent l'usure à l'extérieur, font des exceptions qui ne permettent plus de prendre en considération la forme ni les renflements osseux pour juger des facultés de l'entendement; voilà pourquoi il a repoussé avec désapprobation dans ses écrits la dénomination de *crânologie*, que des esprits peu instruits avaient appliquée à sa doctrine, quelques-uns peut-être par prévention pour la rendre ridicule, ce à quoi prête la signification de crâne dans notre langue. Il faut donc croire que M. Isidore Bourdon ne connaît pas la doctrine de Gall, ou qu'il a voulu faire de l'esprit aux dépens de la vérité et de la logique, pour conclure que des *ossifications hautaines* ou des *crêtes osseuses*, qui n'ont point de correspondance avec le cerveau, dénoteraient des *facultés transcendantes*. (V. *Constitutionnel* du 21 décembre 1838.)

Pour montrer combien quelques animaux de l'espèce des singes se rapprochent de l'homme par leur intelligence, je vais joindre aux observations de M. Dumortier celles de l'Anglais John Griffiths, qui a séjourné quatre ans dans l'île de Ceylan. Il y a observé un singe de l'espèce des pongos, d'une taille d'environ quatre pieds deux ou trois pouces, à tête presque ronde, avec nez petit et court, nullement épaté, deux lèvres vermeilles, deux rangées de dents blanches comme du lait et tous les traits d'une figure presque agréable. L'auteur anglais, qui a baptisé du nom de Péters ce singe, dont il avait gagné la confiance et l'amitié en lui donnant du pain, des biscuits, du vin et d'autres comestibles, en rapporte des traits

d'intelligence et de prévenance que bien des hommes non idiots, vivant comme lui dans l'état sauvage au milieu des forêts et privés des enseignements du langage, ne donneraient probablement pas. Péters avait construit une jolie petite hutte avec des branchages au milieu d'un groupe de cocotiers, par conséquent propre à le garantir de l'extrême chaleur. Un jour il prit par la main l'Anglais, essayant de l'entraîner au milieu de la forêt ; lui, après quelques hésitations, se hasarda à le suivre à travers le taillis et les buissons, et arriva après environ un quart de mille de marche à la hutte au milieu des plus grandes démonstrations de joie de Péters, qui, en ayant proportionné l'entrée à sa petite stature et voyant que son hôte ne pouvait y passer sans se baisser, fut tout décontenancé, et, comme s'il eût été poussé par une espèce de rage par ce désappointement, saisit violemment la branche qui fixait la hauteur de la porte et renversa tout, puis conduisit son hôte à quelques pas de là auprès d'un amas de matériaux, lui en mit sous le bras, en prit lui-même ce qu'il pouvait porter et lui fit signe de le suivre. Poussé par la curiosité, l'Anglais consentit à devenir le manœuvre du singe, auquel un coup d'œil suffit pour proportionner l'entrée à la haute taille de son compagnon, qui trouva, dans la hutte bientôt achevée, deux bancs de mousse, et dans l'un des coins une provision de cocos, fruit dont il lui avait déjà offert plusieurs fois auparavant. Toutes ces preuves de sagacité et d'intelligence intéressaient tant M. Griffiths qu'il se décida à porter à son ami quadrumane une boîte remplie de plusieurs ustensiles dont un briquet et un peu d'amadou, sachant que les singes font du feu, mais ne le conservent pas : il y joignit deux verres, deux tasses, des assiettes, une table et deux chaises. Après un peu de peine, Péters parvint à savoir préparer la table hors de la hutte, à mettre la nappe, c'est-à-dire la couvrir de larges feuilles de bananier, à placer deux chaises en face l'une de l'autre, l'une pour lui et l'autre pour son hôte, à orner la table de fleurs et de feuilles fraîches, et à arranger avec une espèce de symétrie les fruits, les sucreries et les petits gâteaux qui lui étaient apportés. Il avait tant d'intelligence et d'adresse pour couper les tartines et les couvrir de beurre qu'il eût pu défier la plus habile ménagère. Ces scènes amusantes se répétaient chaque jour sans ennuyer l'observateur, qui prenait le plus vif intérêt au progrès de cet instinct animal. Mais il eut bientôt la douleur de trouver Péters enlacé dans les replis d'un gros serpent de Java de huit à neuf pieds de long, dont il le débarrassa au moyen d'un pistolet à deux coups qu'il portait toujours sur lui, avec lequel il l'étendit après le second coup. Le singe, ayant perdu beaucoup de sang par ses blessures, succomba un peu plus tard, malgré les soins qu'il reçut de son hote.

Les observations faites sur Péters sont rapportées avec plus de détails dans la traduction de H. Soustrus, p. 138 et suiv. du 1er vol. du *Musée des familles*, 1833, 1834.

Ces traits merveilleux de l'intelligence des singes, qui les rapprochent des races d'hommes les plus grossières, seraient incroyables, si l'on n'en avait pas vu en quelque sorte la répétition dans d'autres singes, entre autres dans un orang-outang du Jardin-des-Plantes à Paris.

Le crâne des Caraïbes, renflé sur les côtés, est aplati et comme tronqué en devant, où, selon Gall, siégent tous les organes de l'induction philosophique et celui de la bonhomie, puis se relève par le développement de celui de la théosophie : de là leur cruauté, leur stupidité et leur superstition.

Selon Blumenbach, dont l'ouvrage (*De generis humani varietate nativa*) a été traduit en français, sur la troisième édition, par le docteur Chardel, et analysé, en 1807, dans la *Bibliothèque médicale* et d'autres journaux de médecine, voici quelle serait la division du genre humain, avec ses principales variétés.

I. *Variété caucasienne* ou *européenne*. Elle est répandue dans l'Europe, et une grande partie de l'Asie occidentale. Voici ses principaux caractères : taille moyenne, bien proportionnée et charnue; couleur blanche, joues rosées, pommettes peu renflées, cheveux longs, ordinairement bruns ou blonds; visage droit et ovale dans le sens vertical, traits peu saillants, nez étroit, légèrement arqué ou bossué; lèvres molles, minces et souples ; menton plein et rond, bord alvéolaire bien arrondi, dents incisives implantées perpendiculairement, arcades sourcilières à fleur de tête, ainsi que les yeux ordinairement bleus ou bruns; front large, uni et élevé perpendiculairement ou saillant, crâne presque rond d'ailleurs et spacieux. Cette race d'hommes, la plus belle que l'on connaisse, ne se trouve nulle part sous des formes plus agréables et dans des proportions plus avantageuses que proche du mont Caucase, dans la Géorgie, où Blumenbach se plaît à placer le prototype de toutes les races et le berceau du genre humain.

II. *Variété mongole*. — Elle comprend la plus grande partie des Asiatiques, les Lapons et les Finois en Europe, de même que les Esquimaux répandus en Amérique depuis le détroit de Behring jusqu'au Groënland ; mais non les Tartares, qui appartiennent à la première race, quoiqu'ils n'y soient pas rapportés par Buffon, dont l'erreur est celle des anciens, qui avaient adopté leur nom pour désigner vaguement les Mongols. On reconnaît cette race par les caractères suivants : taille variable depuis la moyenne jusqu'à la plus petite, couleur jaune, cheveux noirs, roides, droits et peu fournis ; face large unie et déprimée, traits légèrement prononcés et se confondant entre eux, yeux souvent bleus ou noirs et séparés par un espace large et plat, ouverture des paupières étroite et linéaire qui leur bride

les yeux, nez camus avec des narines étroites, joues bouffantes et presque globuleuses, pommettes très-proéminentes en dehors, fosse maxillaire peu marquée, arcades sourcilières presque nulles, bord alvéolaire obscurément arrondi en devant, menton peu saillant, visage très-large ayant plutôt l'ovale en travers, d'une pommette à l'autre, que verticalement, front aplati et peu saillant, crâne presque quadrangulaire.

III. *Variété américaine* ou *caraïbe*. — On la reconnaît à ces caractères : stature moyenne, même chez les Patagons; peau sans poils, de couleur bronzée, mais ordinairement altérée par un rouge artificiel ; cheveux noirs, droits, roides et rares; face large sans être unie ni déprimée, menton imberbe dans la race pure, pommettes proéminentes, traits saillants et profondément sculptés en profil, nez camus mais prononcé, orbites profondes, yeux enfoncés ordinairement noirs, front bas et petit sur lequel les cheveux semblent sortir immédiatement au-dessus des sourcils, crâne mince, renflé sur les côtés et aplati en arrière. Pauw, dans ses *Recherches philosophiques sur les Américains*, attribue la difformité qui vient de l'aplatissement postérieur du crâne, à la structure grossière des berceaux que la mère, toujours en voyage ou en course, emporte sur ses épaules, et où la tête de l'enfant est continuellement cahotée contre des planches. Blumenbach croit, avec d'autres savants, que la forme du front et du vertex est artificielle; et il observe que l'usage de ramener les têtes à des formes nationales, en les pétrissant ou en exerçant sur elles une compression longtemps continuée par les coiffes ou par d'autres moyens, a existé chez toutes les nations anciennes et modernes : il s'étonne que Haller, Camper et Sabatier aient élevé des doutes sur une pratique aussi générale et aussi avérée. Reste à savoir si un pareil usage a pu, avec le temps, amener des différences héréditaires, comme on le croyait du temps d'Hippocrate. Au moins ne peut-on nier qu'il n'y ait une tendance constante de la nature à revenir aux formes primitives lorsqu'elle n'est plus contrariée; car l'on voit, par exemple, les oreilles des enfants se relever et affecter la forme la plus avantageuse pour recueillir les sons acoustiques, quand le même genre de coiffe, qui les a plaquées sur le crâne de leurs parents, ne s'y oppose pas : l'on sait aussi que la circoncision des Juifs, qui se pratique depuis si longtemps, n'a point empêché la nature de reproduire constamment le prépuce chez leurs enfants. D'où il est assez raisonnable de conclure qu'il n'y a d'héréditaires dans les difformités artificielles que celles qui entraînent avec elles quelque altération de force et de santé.

IV. *Variété nègre* ou *africaine*. — On la reconnaît à ces traits : taille moyenne, peau grenue, onctueuse et noire; cheveux noirs, courts, lanugineux et très-entortillés; face étroite, allongée inférieurement; pommettes renflées, yeux saillants et à fleur de tête, nez épaté se confondant presque avec les joues, lèvres tuméfiées, surtout la supérieure; mâchoires allongées, menton retiré, dents très-blanches, rangées presque en droite ligne de chaque côté de la bouche; front très-convexe et voûté, crâne aplati sur les côtés, renflé en arrière et petit. Le contraste de cette variété avec l'européenne, surtout pour la couleur et la forme du visage, l'a fait considérer par quelques personnes comme une espèce particulière que l'on a fait descendre d'une mésalliance de l'homme avec l'orang-outang, et que par cette raison l'on a aussi désignée sous le nom de *nègre-sime*. Blumenbach rappelle que Voltaire, aussi ignorant en physiologie qu'habile à manier le ridicule, partageait cette erreur. Le passage de cette race à celle des Maures et des Arabes se fait par des nuances si multipliées et par des gradations si ménagées, qu'elles se fondent insensiblement l'une dans l'autre : d'ailleurs il n'y a pas un seul caractère des autres races qui ne se retrouve dans les Ethiopiens; et ceux-ci n'en ont pas un qui d'une part ne manque à beaucoup d'entre eux, et qui d'une autre ne se retrouve répandu çà et là dans les autres races.

V. *Variété malaie*. — Elle est répandue dans les terres baignées par la mer du Sud, les îles Mariannes, Philippines, Moluques, de la Sonde et la péninsule de Malacca. Voici ses traits : taille moyenne, couleur brune ou basanée, cheveux noirs, mous, épais, abondants et frisés; face légèrement arrondie et avancée inférieurement, traits plus saillants et mieux marqués de profil que chez les Nègres, pommettes plates, nez ample, large et gros; bouche grande, mâchoire forte, surtout l'inférieure; dents saillantes en dehors, front un peu bombé, sommet du crâne rétréci, bosses pariétales très-prononcées.

De toutes les races, la mongole est la plus nombreuse et paraît aussi être la plus ancienne; beaucoup plus répandue que l'européenne et surtout que la nègre, elle s'étend, selon la Géographie zoologique de Lacépède, du quarantième au soixantième parallèle dans toute l'Asie orientale, la Chine, la Cochinchine, le Japon, le Tonquin, le royaume de Siam, la presqu'île du Gange, etc., occupant un arc du méridien d'environ 75 degrés, tandis que les terres occupées par les Européens ne mesurent qu'un méridien de 50 degrés, et que la race nègre est comprise dans les limites d'un arc de 30 à 35 degrés entre les tropiques du Cancer et du Capricorne sous l'équateur. La race américaine, quoique répandue sur une grande surface de terre, n'est à beaucoup près plus aussi nombreuse qu'autrefois, parce que les Européens, après l'avoir plus que décimée par leurs ravages, lui ont encore fait le funeste présent de la petite vérole, qui s'y est montrée beaucoup plus meurtrière qu'en Europe, où elle enlevait cependant environ la septième de la popu-

lation, avant la découverte de la vaccine. Selon la *Table des vivants* de Süssmilch, à laquelle cet auteur a travaillé pendant quarante ans avec une opiniâtreté de recherches presque inconcevables, il y aurait en Europe 130 millions d'hommes; en Asie, 650 millions; en Afrique, 150 millions; en Amérique, 150 millions. Il n'y a d'un peu exact dans ce calcul que la population de l'Europe; celle des autres parties du globe n'est et ne peut être qu'approximative, parce qu'elles ne sont, pour la plupart, pas encore assez connues. Il est néanmoins certain que l'Asie, qui, selon Tempelman, n'a que 10,257,487 milles anglais carrés, contient une population si nombreuse qu'elle surpasse celle de toutes les autres parties du monde prises ensemble; ce qui indiquerait que c'est là le vrai climat et le berceau du genre humain. Pauw croit qu'il ne reste guère aujourd'hui qu'environ 30 à 40 millions d'Américains indigènes; et Süssmilch observe lui-même qu'il ne pense pas que l'Amérique en renferme 100 millions du sud au nord, même en y comprenant les îles de sa dépendance: ce dernier en a donc bien exagéré le nombre sur son Tableau en le portant à 150 millions; ce qui donnerait 13 ou 14 personnes sur un mille anglais carré, nombre que ne lui donnent pas les relations les plus exactes. Tempelman compte 9 millions de milles anglais sur tout le continent d'Amérique, et il faut 60 de ces milles au degré. Les guerres qui ont bouleversé le globe depuis que Süssmilch a donné son Tableau n'ont pas détruit autant de monde que la philanthropie des médecins en a conservé par la vaccine, dont Jenner introduisit le premier la pratique en 1798. Selon Blumenbach, la tête américaine serait intermédiaire entre l'européenne et la mongole, de même que la tête malaie le serait entre l'européenne et la nègre.

Selon le *Supplément* au *Constitutionnel* du 7 avril 1837, voici le résultat des dernières recherches statistiques relatives aux diverses races d'hommes qui peuplent le monde :

Race dite du Caucase (ou du haut plateau de l'Asie), 472 millions, dont 250,300,000, en Europe; 179 millions en Asie; 43 millions en Afrique; 15,646,000 en Amérique, et 60,000 en Australie. — Race mongole, 261,560,000, dont 3,200,000 en Europe; 258 millions en Asie, et 360,000 en Amérique. — Race américaine, 13,000,000. — Race des Malais, 28,000,000, dont 1,600,000 en Australie, et le surplus en Asie. — Race éthiopienne, 94,840,000, dont 87 millions en Afrique; 7 millions en Asie, et 840,600 en Australie. — Ainsi la population totale est, en Europe : de 233 millions et demi; en Asie, de 464 millions; en Afrique, de 130 millions; en Amérique, de 40 millions, en Australie, de 2 millions et demi.

Total de la population du globe : 870 millions, dont 460 millions et demi de païens; 128,000,000 musulmans; 5,735,000 juifs; 279,965,000 chrétiens, savoir : 148,814,000 catholiques; 68,610,000 protestants, et 57,535,000 de l'église grecque.

Buffon, Lacépède et Richerand n'admettent que quatre races principales, qu'ils nomment arabe-européenne, mongole, nègre et hyperboréenne; Erxleben, Leske et d'autres en admettent cinq, qui sont celles des Lapons, des Tartares, des Indiens, des Européens, des Africains et des Américains. L'on peut consulter ce qu'ont écrit sur le même sujet Schreber, Zimmermann, Wünsch, Pichon, Kant, Falconner, Pauw, Büsching, etc. L'on ne peut s'empêcher de convenir que les données que nous avons sont encore insuffisantes, trop vagues et trop contradictoires, pour nous autoriser à faire une division seulement supportable du genre humain en ses diverses races : de là le peu d'accord des auteurs entre eux. La science commence, et l'on peut assurer qu'elle promet des fruits plus certains à ceux qui seront placés dans des circonstances assez heureuses pour en cultiver le domaine.

L'on n'est pas encore bien d'accord sur les caractères constitutifs d'une espèce, quoique l'on convienne assez généralement que, pour les animaux à sang rouge et chaud, le principal et le plus sûr est la faculté de produire, par l'accouplement, des individus semblables; faculté bien réelle chez toutes les races d'hommes connues, qui, quelles que soient leur couleur, leur organisation physique et leurs mœurs, peuvent, dans tous les croisements possibles, reproduire leur semblable. Cette règle ne suffit pourtant pas, car, si l'on nie l'existence des jumarts, qui seraient le produit d'espèces très-différentes, l'on ne peut nier celle du mulet, qui vient aussi de l'accouplement d'espèces diverses. D'ailleurs la contrainte où vivent les animaux domptés et la difficulté d'observer ceux qui ne le sont pas, rendent encore cette règle illusoire. Il faut donc considérer un ensemble de caractères qui puisse se retrouver dans toutes les variétés, ou leur manquer également. C'est en partant de cette dernière considération que tous les naturalistes s'accordent à ne reconnaître qu'une seule espèce humaine dans toutes les races ou variétés qui existent, parce qu'ils ont reconnu que des différences, quelquefois énormes aux yeux du vulgaire, ne sont que des effets de causes accidentelles et non des caractères d'origine première et invariablement inhérents à une race à l'exclusion des autres.

Si le savant se laissait égarer par les préjugés du commun, ou séduire par l'intérêt comme ceux qui s'enrichissent par la traite des Nègres, il ne manquerait pas de trouver de quoi faire des espèces fictives, surtout dans la diversité de la conformation, de l'intelligence, de la taille, de la couleur, etc; mais plus on met d'adresse à déguiser la vérité, plus l'infamie est complète.

Comme la conformation et l'intelligence varient à l'infini dans une seule et même race, chez le même peuple, sous le même

climat et souvent jusque dans la même famille, où l'on trouve la beauté à côté de la plus grande difformité et la plus haute intelligence à côté de la folie ou de l'idiotisme le plus complet, il serait superflu d'insister sur l'insuffisance de ces deux caractères pour la distinction des races et des espèces.

La taille des Patagons, que l'amour du merveilleux a présentés comme des géants ou des colosses humains, ne paraît point aller au delà de six pieds ou six pieds et demi chez les plus grands. Son contraste avec celle des Groënlandais, des Esquimaux, des Lapons, des Quimos et des Pescherais, qui ne s'élève guère qu'à trois ou quatre pieds, devient nul pour une distinction spécifique, quand on réfléchit que les plus petits chez les premiers, et les plus grands chez les derniers se trouvent placés sur la même ligne, que le changement de climat les peut rapprocher de plus en plus, et qu'en s'attachant à un caractère aussi superficiel, l'individu qui, le matin, aurait la taille juste pour être classé dans une espèce ou une race, pourrait le soir se trouver trop court pour y rester, puisque l'homme est, comme on l'a observé pour la première fois en 1784, d'un travers de doigt plus grand en se levant qu'en se couchant, à cause de l'affaissement produit par la station. D'ailleurs ne retrouve-t-on pas la taille des Patagons et des nains sous tous les climats et chez tous les peuples? Le roi de Prusse Guillaume Ier avait un régiment presque tout composé d'hommes de six pieds, géants européens peut-être plus grands que ceux des côtes désertes du détroit de Magellan. Un soldat de la garde du duc Jean-Frédéric de Brunswick, un Suédois qui était dans celle du roi de Prusse, et un nommé Gilly, natif de Trente, qui se faisait voir pour de l'argent, étaient des colosses humains encore supérieurs aux précédents, car ils avaient chacun, dit-on, huit pieds de haut, mesure du pays. Le *Livre des Rois*, au chapitre XVII, nous parle du roi Goliath, et le *Deutéronome*, au chapitre III, du roi Og, comme de deux autres géants parmi les Juifs. Au contraire ce Bébé, nain de Stanislas, roi de Pologne, qui fut un jour servi dans un pâté, n'était-il pas un vrai pygmée né parmi nous? Son squelette, qui est au cabinet d'anatomie du Jardin-des-Plantes, et son modèle en cire, qui se trouve avec ses habits dans celui de l'Ecole de Médecine de Paris, conservent à la curiosité cet échantillon bien proportionné d'exiguïté humaine; il n'avait que trente-trois pouces de haut, et son esprit a toujours été enfantin et borné. On a vu en Pologne une famille noble avoir trois enfants nains, dont un garçon qui, à vingt ans, n'avait que vingt-trois pouces, mais n'était pas sans esprit, parlant correctement plusieurs langues; les parents étaient de taille ordinaire et sans défaut apparent d'organisation.

Les Quimos, dont l'histoire a quelque chose de fabuleux, sont des montagnards longimanes de la province mahratte de Madagascar, lesquels, d'après l'opinion de Sonnerat, paraissent être les mêmes que les *Zapheracquémusses*, issus d'un nain, comme ils le prétendent et comme l'indique l'étymologie de leur nom. Pallas a cru qu'ils étaient le produit d'une mésalliance de l'espèce humaine avec une race de singe, sans en administrer aucunes preuves. Le baron de Clugny voyagea six mois avec une esclave très-petite, dont les bras allaient presque jusqu'à ses genoux, laquelle passait pour une Quimose; il démontra que son nabotisme venait d'une constitution maladive et d'une conformation vicieuse. Blumenbach pense que cet état maladif tenait à une sorte de crétinisme, vu que plusieurs crétins d'Europe, particulièrement ceux de Salzbourg, ont également les bras très-longs. Il est de fait qu'on ne sait presque rien de bien positif sur plusieurs peuples, et que cependant l'on en veut juger comme si on les connaissait bien. Que ne suggérerait pas son imagination à un voyageur indien ou malais qui aurait traversé un de ces cantons des Alpes où l'on est heureux d'avoir au moins un crétin dans chaque famille et glorieux de porter un aussi beau goître que son voisin, s'il n'avait reçu aucun éclaircissement sur leur nature par quelque Européen instruit! Ce n'est que par des recherches attentives et des observations exactes que l'on parvient à s'affranchir des erreurs dont tant d'esprits faux et légers ont inondé le domaine de l'histoire naturelle. C'est ainsi qu'en soumettant à un nouvel examen plusieurs faits peu vraisemblables M. Perron, nataraliste de l'expédition du capitaine Baudin aux terres australes, a rectifié plusieurs opinions fausses ou exagérées, entre autres celle qui attribuait aux femmes hottentotes le fameux tablier prépubien qu'elles n'ont pas, et qui se réduit à une sorte d'exubérance des parties externes de la génération, probablement artificielle dans son principe, laquelle appartient seulement aux femmes des Boschismans, peuplade encore peu connue et établie sur une plage plus septentrionale que les Hottentots. Ce luxe des parties génitales ne serait d'ailleurs aucunement admissible pour caractériser les races, pouvant se rencontrer accidentellement chez toutes, comme on peut en juger par l'énorme développement observé chez une Allemande par le docteur Wagner, et consigné dans le 23e volume du Journal de médecine-pratique de Hufeland et dans le tome XIII de la *Bibliothèque médicale* de Royer-Collard.

L'ignorance des diverses causes qui peuvent altérer les couleurs avait fait considérer les nègres comme une espèce d'hommes particulière que l'on avait même subdivisée en deux autres, celle des nègres noirs et celle des nègres blancs. Ces derniers, appelés *Albinos* par les Portugais, *Dondos* par les Africains, *Kackerlakes* dans l'idiome malais, d'où ce nom a passé dans les langues hollandaise, allemande, danoise, etc., doivent leur couleur cadavérique à des causes ma-

dives, de même que les Blafards du détroit de Darien en Amérique. Ces sortes d'individus, dont on retrouve les analogues dans le Nord, où j'en ai moi-même vu de tout blancs avec des yeux rouges et enflammés comme ceux des lapins blancs, et des cheveux blancs comme de la filasse, ont, d'après Pline et Solin, existé en grand nombre entre le quarante-cinquième et le cinquantième degré de latitude nord; ce qui a fait donner, par les Romains, le nom d'*Albanie* au pays qu'ils habitaient. Pline nous a dépeint les Albanais avec des sourcils et des cheveux blancs, des yeux *glauques* (vert-bleuâtre), voyant mieux dans le crépuscule qu'au soleil; ce qui convient également aux nègres blancs et aux Kackerlakes, qui sont d'ailleurs faibles et idiots comme les crétins, d'un blanc de papier qui est hideux et révolte d'autant plus qu'il n'est mitigé par aucune nuance d'incarnat : ne passant pas la trentième année, ils ne vivent guère que la moitié des autres nègres, dont ils ont les traits nationaux en Afrique, et, ailleurs, ceux des peuples chez qui on les trouve. On les a aussi appelés les *yeux de la lune*, soit parce que leurs paupières, retirées par les côtés et allongées par le milieu, prennent la forme d'un croissant, ou parce que, cachés de jour pour éviter la lumière du soleil, qui fait tomber des larmes de leurs yeux en les irritant, ils ne sortent guère qu'au clair de la lune. L'habitude qu'ont ces malheureux noctambules de ne sortir des trous et des souterrains où ils se cachent qu'au déclin du jour, comme les *Troglodytes*, et l'espèce de gloussement qui tient lieu de langage à quelques-uns, ont fait croire à plusieurs savants qu'ils avaient donné occasion aux fables populaires sur l'existence des *Gobelins* et des *Drusions* en France, des *Gobalis* en Italie, des *Keilkrœfs* en Allemagne, des *Trools* en Suède, des *Klabauters* en Hollande, etc. Mais l'imagination égarée du vulgaire a également pu aller chercher ses vampires et tous les farfadets ridicules qu'elle recèle, dans les feux follets, les vapeurs ignées et les autres météores qui paraissent autour des mines, des marais, des ruisseaux et des cimetières. Linné, trompé par les narrations des voyageurs de son temps, a pris les Albinos pour une nouvelle espèce d'hommes qu'il paraît même avoir confondue avec l'orang-outang, nom qui, en langue malaie, signifie toutefois homme sauvage, libre, indépendant. La description qu'il en donne est assez exacte et curieuse, quoique mal appliquée. « Il y a deux espèces d'hommes, dit ce savant; l'homme du jour, qui est sage, tel que l'Européen, l'Asiatique, l'Africain et l'Américain; l'homme de nuit, qui est fou, troglodyte et sauvage, tel est l'orang-outang de Bontius ; il a le corps blafard, droit dans sa marche, et de moitié plus petit que le nôtre; il est couvert de poils blancs et frisés; ses yeux sont ronds, sa prunelle et son iris sont couleur aurore; il a les paupières et la membrane clignotante rabattues en devant, le regard de travers et nocturne; dans la station, les doigts de ses mains vont jusqu'à ses genoux; il vit 25 ans; aveugle de jour, il se tient alors coi et caché; pendant la nuit il voit, sort, maraude, parle en sifflant, pense, raisonne, croit que la terre est créée pour lui, qu'il en a déjà été le maître, et qu'il doit un jour en reprendre l'empire (34). »

La *leucæthiopie*, nom de la maladie qui décolore ainsi les hommes, et qui est la même chose que l'*alphus* des Grecs, le *vitiligo* des Latins, et l'*albara* des Arabes, ressemble beaucoup à la leucophlegmasie ordinaire dans son principe, et dégénère volontiers en lèpre. Les hommes qu'elle attaque ont été ordinairement noirs en Afrique, basanés en Amérique, etc., c'est-à-dire, de la même couleur que leurs parents et les autres hommes du même pays : quelques-uns se décolorent par une espèce de jaunisse générale, et d'autres partiellement avec taches noires et blanches. Ce sont ces derniers que l'on a aussi regardés comme une autre espèce, celle des *hommes tigrés*. Nos climats nous fournissent aussi de ces tigres humains ; car il n'y a que très-peu d'années que deux Anglais tigrés parcouraient la Hollande et l'Allemagne, où ils se faisaient voir pour de l'argent, et le docteur Bodard a présenté à la Société de médecine de Paris un enfant de treize mois, qui est né à Paris, avec plusieurs taches brunâtres sur les diverses parties du corps, et avec une palatine fauve et chevelue qui lui couvre la moitié du dos et le col comme un châle naturel, quoique la mère convienne n'avoir eu aucune envie, ni se souvenir de rien qui lui ait frappé l'imagination. Ses parents, M. et madame Poisson, ont cinq autres enfants, bien portants et sans aucune altération de couleur sur le corps (voir le *Recueil périodique de la Société de médecine*, rédigé par M. Sedillot, pour le mois de juin 1806). Le radesyge, ou la lèpre du Nord, dont j'ai publié une notice dans le cahier de février du même journal, produit aussi des altérations analogues de la peau. C'est ainsi que des phénomènes extraordinaires, presque toujours dus à l'insalubrité des lieux ou à un mauvais régime, rentrent dans l'ordre naturel des événements, devant le flambeau de la philosophie médicale, qui consiste à accorder les effets avec leurs causes par le seul usage de la raison, en

(34) Homo diurnus, sapiens, Europeanus, Asiaticus, Africanus et Americanus.

Homo nocturnus, stultus, troglodytes, silvestris, orang-outang Bontii. Corpus album, incessu erectum, nostro dimidio minus. Pili albi, contortu plicati. Oculi orbiculati, iride papillaque aurea. Palpebræ antice incumbentes cum membrana nictitante. Visus lateralis, nocturnus. Manuum digiti in erecto attingentes genua. Ætas xxv annorum. Die cæcutit, latet; noctu videt, exit, furatur, loquitur sibilo, cogitat, ratiocinatur, credit sui causa lactam tellurem, se aliquando iterum fore imperantem. (Linn. *Systema naturæ.*)

écartant tous les préjugés de l'ignorance et de la superstition.

Comme on a aussi voulu prendre la couleur noire pour un caractère spécifique du genre humain, et que quelques théologiens, tels que Labat, Gumilla, etc., en ont même fait le caractère d'une race réprouvée, en faisant descendre les nègres en ligne directe de Caïn, à qui Dieu, disent-ils, écrasa le nez et noircit l'épiderme pour le faire reconnaître pour un assassin, il convient aussi d'entrer, sur les causes de cette couleur, dans quelques détails qui serviront encore à répandre plus de jour sur ce qui précède. Les couleurs des diverses races que nous avons admises sont la *blancheur* chez les Européens, le *jaune de buis* chez les Mongols, le *bronzé* ou *l'orange-foncé* chez les Américains, le *basané* ou le *brun* chez les Malais, et enfin le *noir d'ébène* chez les Nègres qui habitent le pays le plus chaud et le plus brûlé du globe. Toutes ces couleurs varient chez le même peuple et chez le même individu jusqu'à l'infini, par le changement d'âge, de climat et de genre de vie, ainsi que par l'effet des maladies; en sorte que, s'il servait de caractère pour les espèces et les races, le même homme pourrait successivement appartenir à chacune d'elles. Les négrillons et les négrittes naissent blancs, n'ayant de noir à leur naissance qu'un filet à la racine des ongles. C'est une jaunisse qui survient au quatrième jour, qui commence le changement de couleur. La cause de la noirceur du réseau muqueux situé sous l'épiderme, tient, selon Blumenbach, à l'action de l'oxygène atmosphérique qui, dans les climats chauds, précipite le carbone qui tend à s'évaporer de la surface du corps. Cependant, comme l'action de l'oxygène n'est pas la même sur tous les corps, puisque le soleil d'Europe blanchit les toiles et les os décharnés, verdit les végétaux et rembrunit nos paysans, ainsi que plusieurs espèces de brutes, on pourrait, je pense, admettre aussi, comme cause coefficiente de la couleur, l'effet du chaud sur le développement et l'activité du foie et de la rate, ainsi que sur le mélange ou le tempérament des humeurs et l'action des solides, qui s'en trouvent diversement stimulés. Au moins le pigment de la rétine, l'encre de la seiche, les effets de la maladie noire ou de la mélanose (*melæna*), la jaunisse même des négrillons et des nouveau-nés de nos climats, etc., ne permettent pas d'admettre la carbonisation du mucus de Malpighi par l'oxygène comme l'unique cause du changement des couleurs. Les nègres blancs et plus encore les nègres pies, chez qui la noirceur du derme se trouve parsemée çà et là de taches d'une blancheur de neige, ne prouvent pas non plus que l'oxygène agisse sur le carbone dans l'économie animale comme dans un laboratoire de chimie. On ne peut, pour expliquer la couleur des nègres-pies, dire qu'ils sont le produit de nègres noirs et de nègres blancs, comme l'a cru Buffon, car les parents de tous ceux que Blumenbach a connus étaient parfaitement noirs. La chimie ne peut être reçue à expliquer les phénomènes de l'économie animale qu'autant qu'elle se conciliera avec la physiologie et la pathologie; or nous voyons qu'ici elle est en contradiction avec l'une et avec l'autre.

Il est impossible de sortir du labyrinthe des couleurs animales sans admettre une double idiosyncrasie, celle que chaque individu apporte en naissant et celle qu'il acquiert par les circonstances de sa vie. La première nous explique pourquoi certains individus, tels que les Albinos, les Kackerlakes, etc., démentent constamment leur origine, leur race et leur climat, et pourquoi la plupart des hommes y restent invariablement fidèles. L'autre nous montre des changements accidentels, communs à toutes les races et à tous les pays. Ainsi l'on retrouve l'analogue des nègres-pies en Europe, car j'ai moi-même été consulté par un paysan des Vosges dont la teinte charnue du corps était bigarrée de taches absolument blanches; et Blumenbach a observé le même phénomène chez deux Allemands. Le docteur Chardel rapporte dans le *Journal de médecine* de MM. Corvisart, Leroux et Boyer (tome XI, p. 18), l'exemple d'une albinos née à Nantes de parents bruns et bien constitués, et rappelle un nègre-blanc mentionné dans le *Journal de physique* (t. IX, p. 357), lequel a noirci peu après sa naissance, en s'arrêtant à la couleur des cabres, qui sont le produit des nègres avec les mulâtres. On sait que durant la grossesse plusieurs Européennes ont des taches noires sur la peau qui disparaissent d'elles-mêmes après l'accouchement, et il n'en est guère dont l'aréole du mamelon ne passe du rouge-foncé au brun lorsqu'elles sont devenues grosses. J'ai vu l'année dernière, à la poste de Châlons-sur-Marne, un postillon qui était devenu et est resté basané à la suite d'une fièvre qu'il avait eue six ans auparavant, durant la fenaison, pour avoir bu de mauvaises eaux ayant très-chaud. Dans la jaunisse, la peau prend, selon le degré de la maladie, les diverses teintes des nations colorées, et les conserve assez souvent après la guérison. La malpropreté peut faire passer la peau de la couleur blanche à la couleur noire, et Blumenbach possède un morceau de la peau du ventre d'un mendiant qui est aussi noire que celle d'un nègre. Les mines d'anthracite, près de Valenciennes, produisent sur les ouvriers qui y travaillent une couleur jaune bronzé de tout le corps avec une débilité longtemps croissante et la mort, si l'on n'oppose le bon air, les martiaux et les amers à cette maladie, que son caractère principal, le défaut ou l'appauvrissement du sang, a fait appeler *anhæmie*. Il y a aussi des exemples avérés de jeunes nègres qui sont devenus insensiblement d'une blancheur peu différente de la nôtre, par suite de leur long séjour parmi nous. L'abbé Manet rapporte dans sa nouvelle *Histoire de l'Afrique française*, qu'en 1764 il baptisa les enfants de quelques pauvres Portugais

établis sur la côte d'Afrique depuis 1721, et que la métamorphose était déjà si avancée chez eux, qu'ils ne différaient des négrillons que par des teintes de blanc que l'on discernait encore sur la peau (35).

La peau brune, couleur de suie, des Maures et des Mauresques qui s'exposent dans les montagnes aux ardeurs du soleil contraste singulièrement avec celle des habitants des villes de la même nation dont la blancheur pourrait même éclipser celle de beaucoup d'Européens; sans sortir de chez nous, on remarque aussi un contraste frappant entre la peau de l'habitant aisé de nos villes et celle de nos paysans hâlés par les ardeurs du soleil. Les créoles ou personnes nées aux deux Indes, de parents européens, attestent également par leur couleur les effets du climat. Les aliments eux-mêmes influent sur la couleur. Sans parler des grandes vertus que les Otaïtiens attribuent au fruit de l'arbre à pain pour blanchir la peau, on sait que la garance colore en rouge les os des animaux qui en mangent, et que les alouettes et les moineaux prennent une couleur plus foncée quand ils se nourrissent de chènevis. Il est d'ailleurs généralement connu que la peau et la chair des animaux sauvages ont une qualité différant, pour la couleur et le goût, de celle des animaux domestiques de la même espèce. Trois sortes de causes, les maladies, le climat et le régime, peuvent donc changer le tempérament des humeurs au point de former une idiosyncrasie nouvelle qui ne peut s'acquérir sans modifier les dispositions intellectuelles dépendant de l'idiosyncrasie native; d'où il suit que la physiologie des tempéraments est encore à faire, ayant été absolument manquée jusqu'ici sous le rapport de la vie intellective et de la vie végétative. Plusieurs autres phénomènes, dépendant des mêmes causes, coïncident avec les couleurs de la peau, qui est molle, soyeuse chez les Caraïbes, les nègres et les Otaïtiens, et donne une odeur forte et particulière; chez quelques peuples d'Afrique et des Indes orientales elle est fraîche; en Europe elle est plus douce et plus lâche, ainsi que tous les autres tissus, chez les blonds que chez les bruns, qui en conséquence sont plus robustes; chez les personnes rousses, elle donne ordinairement une odeur assez forte. Il paraît que toutes ces odeurs tiennent à des particules de graisse rancie, qui, à raison de la chaleur qui atténue les humeurs et de la laxité des solides qui leur livre passage, s'échappent au dehors avec de l'hydrosulfure; car c'est lorsque les hommes ont très-chaud que ces odeurs se font principalement sentir.

Il résulte de ce qui précède, que c'est l'ensemble des caractères et leur présence plus générale chez un peuple que chez les autres, qui doivent être considérés dans la division des races, et que s'attacher isolément soit à l'intelligence, à l'organisation, à la taille ou à la couleur, etc., serait se fixer sur des bases fugitives et inconstantes qui pourraient porter un individu au delà de ses limites naturelles, pour le faire passer successivement dans toutes celles qui lui seraient étrangères. Il est également hors de doute qu'il n'y a qu'une seule espèce d'hommes; et l'on ne peut nier l'unité du genre humain sans tomber en contradiction avec le sens commun et sans rompre la chaîne de toutes les divisions de l'histoire naturelle, dont l'analogie forme le premier anneau. Nous voyons en effet les mêmes variétés ou des variétés encore plus tranchées dans chaque espèce de brutes. Blumenbach cite des exemples nombreux de leucæthiopie chez les animaux à sang rouge, tels que les lapins, les souris, les furets, les chevaux, les singes, les écureuils, les rats, les hamsters, les cochons d'Inde, les taupes, les didelphes, les martres, les fouines, les chèvres, les corbeaux, les merles, les serins, les perdrix, les poules, les paons; elle s'est même naturalisée chez les quatre premières espèces, au point d'y être transmise par génération. Presque tous les cochons sont blancs et haut montés en Normandie; noirs en Savoie; d'un rouge brun en Bavière; les uns ont

(35) Quant aux descendants des premiers Portugais qui émigrèrent en Guinée, vers l'an 1450, on sait qu'ils sont devenus aussi noirs ou aussi nègres que les indigènes, dont ils ont pris exactement le coloris, la laine de la tête, de la barbe, et tous les traits de la physionomie, en conservant cependant les points essentiels d'un christianisme dégénéré et la langue du Portugal, un peu corrompue à la vérité par les dialectes africains. Il faut convenir que dans ce cas l'idiosyncrasie native et l'idiosyncrasie acquise se sont fondues d'autant plus promptement l'une dans l'autre, que les alliances matrimoniales des Portugais avec les négresses sont en quelque sorte devenues nécessaires, à cause que les Européennes périssent presque toutes de ménorrhagie en Afrique; ce qui a secondé les effets du climat, car il ne faut que quatre générations pour éteindre les caractères d'une race. Voici la marche naturelle des quatre générations mêlées. 1° D'un blanc et d'une négresse sort le *mulâtre* à cheveux longs; 2° du mulâtre et de la négresse vient le *cabre* ou *quarteron*, qui a trois quarts de noir et un quart de blanc; du quarteron et d'une négresse provient l'*octavon*, qui a sept huitièmes de noir et un demi-quart de blanc; de cet octavon et d'une négresse naît enfin le vrai nègre à cheveux entortillés. Quatre filiations en sens inverse blanchissent la peau, en supposant que le climat s'y prête. 1° D'un nègre et d'une femme blanche sort le *mulâtre* à demi noir, à demi blanc, à longs cheveux; 2° du mulâtre et de la femme blanche naît le *quarteron basané*, à cheveux longs; 3° du quarteron et de la femme blanche vient l'*octavon*, qui est moins basané; enfin de l'octavon et de la femme blanche naît un enfant parfaitement blanc. Cependant on cite des métis qui n'avaient que la couleur de l'un de leurs parents, et, selon le témoignage de Bruce, il y aurait des villages dans le royaume de Tigré, où les enfants sont toujours noirs, quand même il n'y a qu'un de leurs parents de cette couleur; et l'union de l'Arabe avec la négresse ne produit, selon lui, que des enfants blancs. Pour expliquer ces phénomènes, il faudrait leur trouver plus de vraisemblance. (Voir *Recherches philosophiques sur les Américains*, par Pauw; pages 230 et suivantes du tome I.)

trois ongles, et d'autres n'en ont qu'un; ceux qui ont été transplantés à Cuba, y ont acquis une taille du double plus grande. Les bœufs transportés au Paraguay ont éprouvé le même accroissement de taille; ceux du cap de Bonne-Espérance ont les jambes longues, ceux d'Ecosse les ont courtes; il y en a plusieurs qui sont sans cornes en Angleterre, tandis qu'en Sicile ils en ont d'énormes. Il n'y a pas tant de ressemblance entre la tête courte et moutonnée du cheval napolitain et la tête longue et lisse du cheval hongrois, ni entre la tête du cochon domestique et celle du sanglier qu'entre celle du nègre et de l'Européen. Les mœurs du cheval des forêts qui se défend avec les dents contrastent également avec celle du cheval dompté, qui, accoutumé au frein, ne se défend qu'en ruant. Quelle différence de taille entre les petits chevaux de la ci-devant Lorraine et ceux du Jutland ou de la Normandie, de même qu'entre les petites races de l'Ecosse et de la principauté de Galles et celle de la Scandinavie, où tous les animaux sont grands et robustes comme les hommes! Franconi ne produit-il pas dans ses exercices d'équitation des chevaux du plus grand contraste et n'a-t-il pas aussi le *Bébé* de son écurie? En Guinée les chiens et les oiseaux gallinacés sont noirs comme l'homme, tandis que dans le Nord l'ours, le renard, le lièvre, le corbeau, etc., sont blancs; l'hermine, l'écureuil, le renne et d'autres y changent en blanc ou en gris, pendant l'hiver, leur couleur d'été, qui est plus rembrunie. Quelle énorme différence entre les diverses variétés des brebis des divers climats!...

Les dispositions intellectuelles ont dû se modifier directement chez l'homme par l'influence des causes qui ont fait varier les rapports d'organisation ainsi que le mélange et la qualité de ses humeurs; et l'organisation transmise ensuite par hérédité avec un tempérament conforme aura consécutivement pu modifier l'intellect sans l'action directe des premières causes. M. Volney, dans son *Voyage en Syrie et en Egypte* (p. 70, tome I, 3e édit.), a donné une explication très-ingénieuse et très-vraisemblable de la figure des nègres. « J'observe, dit-il, que la figure des nègres présente précisément cet état de contraction que prend notre visage lorsqu'il est frappé par la lumière et une forte réverbération de la chaleur. Alors le sourcil se fronce, la pomme des joues se lève, la paupière se serre, la bouche fait la moue. Cette contraction, qui a lieu perpétuellement dans les pays chauds et nus des nègres, n'a-t-elle pas dû devenir le caractère propre de la figure des nègres? Cet état de contraction de tous les muscles de la face, qui détermine aussi celle de la calotte aponévrotique, n'a-t-elle pas dû influer sur la forme et la grandeur du crâne comme les chaussures étroites influent sur celles du pied? Les négresses portent continuellement leurs petits sur le dos, même durant la récolte du millet et leurs autres travaux, de peur de les perdre, et l'on croit que cette pratique a dû contribuer à leur écraser le nez et à leur rendre les lèvres épaisses. Mais ce dont il n'est plus guère permis de douter, c'est que les nègres, les Brésiliens, les Caraïbes et plusieurs autres peuples, pour déprimer le nez des nouveau-nés, exercent souvent une compression qui va presque jusqu'à en casser ou luxer les os. Cette manière d'agir chez des peuples grossiers doit d'autant moins nous surprendre, que naguère chez nous on moulait et que plusieurs personnes moulent encore aujourd'hui plus inhumainement la poitrine des petites filles dans des corps de baleine, et qu'à la campagne on trouve toujours beaucoup de matrones qui pétrissent la tête des enfants pour lui donner une forme de fantaisie, à part les autres habillements serrés et étroits qui étranglent et torturent diverses autres parties du corps, dont le développement et les formes naturelles se trouveraient en contradiction avec l'élégance de fantaisie et de mode. Quand l'altération des formes a nui aux fonctions organiques et au tempérament, les vices ont dû en être transmis par hérédité; car nous voyons les maladies de poitrine, les apoplexies, les dartres, l'intelligence même, etc., se perpétuer longtemps dans les mêmes familles. Les localités ont dû aussi favoriser ou contrarier l'essor de l'intelligence par le genre et le degré d'industrie qu'il a fallu pour y vivre. Le gouvernement n'a pas eu une influence moins puissante sur toutes les facultés par le degré de liberté, d'encouragement ou de contrainte qui en a favorisé ou contrarié le développement. Toutes ces causes ont amené des habitudes morales qui, à leur tour, ont contribué au génie caractéristique propre à chaque nation. Jusqu'ici les physiologistes n'ont, pour ainsi dire, déduit les phénomènes qui établissent les rapports de l'homme avec les objets situés hors de lui, que du mélange plus ou moins convenable des humeurs de son corps; la théorie des tempéraments, qu'ils ont basée sur cette considération, est d'autant plus fausse qu'elle attribue presque exclusivement à la vie végétative ce qui dérive primordialement et essentiellement de la vie intellective, dont l'influence est prépondérante en ce qu'elle gouverne les muscles volontaires, qui sont les premiers ministres de toute l'économie. Ce qui rend la théorie des tempéraments séduisante et vraisemblable, c'est la symétrie organique qui établit une série de phénomènes tellement liés l'un à l'autre, qu'en en saisissant un seul, considéré comme cause, on parvient facilement à lui en coordonner d'autres qu'on regarde comme ses effets, de la même manière qu'en saisissant un symptôme, considéré comme cause, on pourrait lui coordonner comme effets tous les autres symptômes de la même maladie. Alors celle-ci échapperait à l'attention, à peu près comme le cerveau y a échappé si longtemps, n'ayant guère été considéré que comme une pulpe inorganique dont le volume et la disposition

étaient sans conséquence pour l'individu dans ses rapports avec les objets extérieurs. En dernier résultat, l'édifice de la physiologie doit être renversé de fond en comble pour être reconstruit sur de nouvelles bases; et c'est l'illustre Bichat qui le premier l'a ébranlé par ses considérations sur la démarcation des deux vies déjà admise par les anciens, qui n'avaient pas su en déduire les mêmes corollaires.

Pour compléter et rectifier au besoin les explications précédentes sur les causes accidentelles des variétés que subissent les animaux, je ne crois pas pouvoir me dispenser de faire connaître aussi les causes des variétés de la race humaine. Je ne sache pas que les caractères natifs des diverses races d'hommes connues aient été mieux déterminés et signalés avec plus de précision que ne l'a fait M. Flourens dans un résumé de ses leçons d'anatomie en 1838, en annonçant son passage de la chaire d'*anatomie humaine* du Muséum d'histoire naturelle à la chaire de *physiologie comparée* du même établissement. Pour plus de clarté et de précision, je le laisserai parler lui-même.

« L'étude de l'homme, dit ce savant naturaliste, considérée sous le point de vue de l'histoire naturelle, a une importance propre et qu'aucune autre branche de cette science ne saurait avoir. Les caractères physiques qui distinguent les *races humaines* les unes des autres sont peut-être le fait d'*histoire naturelle* qui, à toutes les époques, a le plus frappé l'imagination des hommes. On sait quel fut l'étonnement des premiers Portugais qui, pénétrant au xv^e siècle dans l'intérieur de l'Afrique, y trouvèrent des hommes absolument noirs, avec des cheveux crépus, un nez écrasé, des lèvres épaisses. Cet étonnement se renouvela à l'époque de la découverte du nouveau monde. Les historiens racontent que, lors du premier retour de Colomb, les Européens ne pouvaient détacher leurs yeux des plantes, des animaux inconnus que Colomb avait rapportés, et surtout, disent-ils, des *Indiens si différents de toutes les races d'hommes qu'on eût jamais vues.*

« Cependant, malgré cet intérêt si vif qu'inspire et qu'a inspiré de tout temps l'étude physique de l'homme, cette étude est très-peu avancée. Et d'abord, pour ce qui est des anciens, c'est à peine si l'on peut recueillir autre chose sur l'*histoire naturelle de l'homme* proprement dite, dans Hérodote, dans Strabon, dans Galien même, etc., que quelques opinions erronées touchant la nature et la couleur des nègres. Le véritable fondateur de cette science nouvelle est Buffon. Son traité sur les *variétés dans l'espèce humaine* est le premier pas important qui ait été fait en ce genre. Mais, faute de *caractères anatomiques* suffisamment sûrs, Buffon ne parvint pas à la détermination précise de ces variétés; il admit des passages du nègre au blanc; il crut que la chaleur du climat était la seule cause de la couleur noire; et il arriva à cette conclusion que toutes les différences physiques qui distinguent *actuellement* les variétés de l'espèce humaine n'avaient été *originairement* que l'effet de *causes extérieures* et *accidentelles*.

« Camper est le premier qui ait cherché des *caractères anatomiques* précis. Ses observations sur le profil du *nègre* comparé à celui du *blanc* furent un véritable progrès; et M. Blumenbach, le vénérable doyen des naturalistes actuels, fit un pas de plus en étendant à la conformation du crâne et de la face cette étude des *caractères précis* que Camper n'avait appliquée encore qu'à la *ligne faciale*.

« D'un autre côté Malpighi, Albinus, Meckel, Cruikshanck, Gautier, etc., en cherchant à déterminer le siége de la couleur des nègres, ouvraient une voie qui a été beaucoup plus féconde encore, quoique les résultats qu'elle devait donner n'aient été obtenus que tout à fait de nos jours, comme vous allez le voir.

« Malpighi soupçonna que cette couche de la peau qu'il appelait le *corps* ou le *réseau muqueux* était le siége de la couleur des noirs. Albinus et Meckel crurent le démontrer. Mais il résulte des recherches d'anatomie auxquelles j'ai soumis, dans ces derniers temps, toute la structure de la peau, que Malpighi, qu'Albinus, que Meckel, etc., n'avaient que des idées fort confuses sur la nature de ce *corps muqueux*.

« D'abord ils le supposaient disposé en *réseau*, et il forme partout une *lame continue;* en second lieu, ils le supposaient surtout dans la *peau*, et il n'existe réellement que dans les *membranes muqueuses;* enfin ils supposaient que ce corps muqueux, blanc dans l'homme de race blanche, noir dans l'homme de race noire, déterminait par sa couleur seule la couleur des hommes de ces deux races, et il n'en est rien.

« Il y a dans la peau de l'homme blanc trois lames ou membranes distinctes, le *derme* et *deux épidermes;* et dans la peau de l'homme noir il y a, outre le *derme* et les deux épidermes de l'homme blanc, un appareil particulier, appareil qui manque absolument dans l'homme de race *blanche*, appareil composé de deux lames, et dont la lame la plus externe est le siége du *pigmentum* ou matière colorante des *nègres*.

« Il y a donc dans la peau de l'homme de race *noire* un appareil qui manque dans la peau de race *blanche;* les deux races, *blanche* et *noire*, forment donc deux races essentiellement et *spécifiquement* distinctes. Et ces deux races sont distinctes non-seulement par un *caractère de forme*, comme sont les caractères tirés de la conformation de la tête et de la face, elles le sont par un *caractère de structure*, par un appareil spécial et très-compliqué, par un appareil qui existe dans une des deux races et qui manque dans l'autre.

« Buffon suppose que la couleur noire n'est que l'effet du climat; il suppose qu'originairement l'homme *nègre* a pu être blanc. Toutes ces suppositions tombent devant l'a-

natomie de la peau, mieux connue. L'effet du climat ne va pas jusqu'à donner et retrancher un appareil.

« A la vérité, l'homme de race blanche peut prendre ce teint basané noirâtre qui est le produit du *hâle;* mais l'anatomie fait voir que c'est le *second épiderme*, et non un appareil particulier, distinct, qui est le siége du *teint hâlé*. D'un autre côté, le mulâtre résulte du croisement des deux races noire et blanche, et l'*appareil pigmental*, l'*appareil colorant* du nègre se retrouve presque dans le mulâtre.

« La race *blanche* et la race *noire* sont donc, je le répète, deux races essentiellement distinctes. Il en est de même de la race *rouge* ou *américaine*. L'anatomie découvre sous le second épiderme de l'homme de race *rouge-cuivre*, *indienne* ou *américaine* (car on désigne indifféremment cette race par tous ces noms), un *appareil pigmental* qui est le siége de la couleur *rouge* ou *cuivrée* de cette race, comme l'*appareil pigmental* du nègre est le siége de sa couleur *noire*.

« M. Cuvier dit de la race américaine que, *bien qu'elle n'ait encore pu être clairement ramenée ni à l'une ni à l'autre de nos races de l'ancien continent, elle n'a pas néanmoins de caractère à la fois précis et constant qui puisse en faire une race particulière*. Et il ajoute que *son teint rouge de cuivre n'en est pas un suffisant*. Il eût assurément pensé tout le contraire s'il eût su que ce *teint rouge de cuivre* tenait à un appareil spécial, déterminé, à un appareil que l'anatomie détachait et isolait de toutes les autres parties de la peau.

« A considérer, je ne dis pas des *caractères de forme*, je dis des *caratères*, *des différences de structure*, il y a donc trois races spécifiquement, primordialement distinctes: la race blanche ou *caucasique*, la race nègre ou *éthiopique*, et la race *rouge* ou *américaine*.

« Tels sont les résultats que vous avez déjà vus dans mes leçons des années précédentes. Vous avez déjà vu aussi que, faute d'occasions favorables, je n'ai pu encore étendre ces recherches de structure sur les autres races, et particulièrement sur celle qui, parmi toutes les autres, paraît la plus importante, c'est-à-dire sur la race *jaune* ou *mongole*. Dès lors nous avons été réduits à des caractères de second ordre, à des *caractères de forme*, savoir, aux caractères tirés de la conformation du crâne et de la face.

« Je dis que ces derniers caractères sont de *second ordre*, et par là même s'expliquent les divergences qui règnent parmi les naturalistes touchant la détermination des *races humaines*, détermination qui, en effet, n'est fondée encore que sur ces caractères. M. Blumenbach fixe le nombre des races à cinq : la *caucasienne*, la *mongole*, la *nègre*, l'*américaine* et la *malaie*. M. Cuvier réduit ces cinq races de Blumenbach à trois : la blanche ou *caucasique*, la jaune ou *mongolique*, et la nègre ou *éthiopique*. Et cependant il avoue que ni les *Malais*, ni les *Américains* ne se laissent clairement ramener ni à l'une ni à l'autre de ces trois races. Enfin, un auteur plus récent, le savant M. Prichard, porte, et toujours en se réglant d'après la forme des crânes, le nombre des *races humaines* à sept. Les quatre premières sont : la *caucasique*, la *mongoline*, la *nègre* et l'*américaine* (moins les *Esquimaux* qui forment une tribu à part); la cinquième est celle des *Hottentots* et des *Boschismans;* la sixième, celle des *Papous* ou *Polynésiens*, et la septième, celle des *Alfarous*.

« Pour nous, en nous en tenant aux seuls crânes authentiques que possède notre Musée, nous croyons pouvoir établir jusqu'à dix formes ou types distincts de têtes humaines : le type *caucasique*, le *mongolique*, le *nègre*, l'*américain*, le *malais* ou *javanais*, le *hottentot*, le *boschisman*, le *papou*, l'*alfurou* et le *zélandais*.

« Je place tous ces types sous vos yeux et je vais en exposer rapidement les principaux caractères.

« Le type *caucasique* se distingue par l'ovale de la tête, la hauteur du crâne, la saillie du front, celle du nez, etc. ; le type *mongolique*, par la saillie latérale des pommettes, la forme carrée du crâne, etc. ; le type *nègre*, par un front comprimé, un nez écrasé, des dents incisives obliques, etc.; le type *américain*, par le volume de la partie postérieure du crâne, la saillie du nez, la largeur des orbites, etc., etc.

« M. Prichard a supprimé, comme vous venez de voir, le type *malais ;* ce type manquait, en effet, même dans Blumenbach qui l'a établi, de caractères précis.

« Je trouve ces caractères sur ces deux têtes: l'une de *Javanais*, l'autre de *Madurais ;* deux têtes dont le type est tout à fait semblable et qui toutes deux se distinguent par la proéminence que font en arrière les bosses pariétales très-larges, et surtout par la manière dont l'occipital s'aplatit au-dessous de ces bosses.

« Le crâne des Hottentots forme évidemment un type particulier, à côté du type général des *nègres;* ce crâne est long et étroit; mais il est aussi proportionnellement très-élevé ; et par là même, il se distingue d'une manière tranchée du crâne des Boschismans, lequel est au contraire singulièrement aplati, et comme écrasé de haut en bas.

» Les *Papous*, décrits avec soin par MM. Quoy et Gaimard, et les *Alfourous*, décrits avec non moins de soin par M. Lesson, sont deux types distincts. Les *Papous* sont remarquables par l'aplatissement, par la dépression du front et de la face; les *Alfourous* ont le crâne long et étroit. J'ajoute que, si l'enfoncement que présentent les pariétaux (de chaque côté de la suture sagittale) sur ces deux têtes, venues de la Terre de Van-Diemen, se trouvait constant, il suffirait pour indiquer une variété dans le type des *Papous*.

« Enfin, le dernier des types que je pro-

pose, le type *zélandais* est marqué par la hauteur et l'étroitesse du crâne, surtout en avant par l'étendue de la fosse temporale, par la saillie antérieure de l'apophyse du menton, etc.

« Tous ces types ne sont fondés que sur des caractères secondaires, et par conséquent n'ont pas l'importance des trois *races primitives*, fondées, comme nous avons vu, sur des caractères de structure. Il suit même, de ce que les caractères qui les constituent ne sont que secondaires, que plusieurs de ces types doivent rentrer, comme *sous-races*, soit dans l'une des trois *races primitives* déjà établies, soit dans quelque autre de ces races qu'il peut rester à établir encore.

« Quoi qu'il en soit, nous nous servirons de ces types provisoirement admis pour rapporter à des groupes fixes et déterminés les observations qui ont été recueillies sur les différents peuples par les naturalistes voyageurs, tels que les Forster, les Bougainville, les Péron, etc., et, plus récemment, les Lessons, les Quoy, les Garnot, etc. »

Ces variétés de races, décrites par M. Flourens, d'après les modifications du cerveau qu'elles indiquent, doivent conduire à une détermination plus précise et plus certaine de la spécialité des facultés intellectuelles et de la localisation de leurs organes cérébraux; mais pour y arriver il faudra pouvoir étudier chez chaque race ses mœurs et son industrie particulière sur une grande échelle, afin de ne pas prendre des exceptions ou des modifications dues aux accidents ou aux circonstances pour des caractères généraux. C'est là qu'il faudra envoyer butiner les phrénologistes prétentieux pour légitimer leur acquis encore litigieux.

On peut aussi leur offrir un sujet d'étude plus rapproché, car nous avons peut-être en France, dans les aborigènes du Querci, une race d'hommes que son type physiologique peut faire distinguer du reste de leurs compatriotes. En effet, des recherches sur l'origine des peuples du nord et l'occident de l'Europe par M. Darttey, appuyées sur les écrits d'Hérodote, d'Etienne de Byzance, de Strabon, de Denys Périégète, de Justin, d'Hipparque, tendent à prouver, contre l'opinion d'un grand nombre d'historiens qui nous ont présenté l'Europe comme exclusivement couverte par des peuplades celtiques, l'existence sur le sol méridional de notre continent d'une race qu'il désigne sous le nom générique d'*Ibères*, peuple antérieur aux Celtes, auxquels il s'est mêlé, comme l'indiquent d'ailleurs le nom de Celtibériens et le passage suivant de M. A. Lecamus : *Celtæ miscentes nomen Iberis...* C'est surtout en Bretagne que l'on s'est accordé à reconnaître des descendants des Celtes que les anciens ont toujours représentés sous le type invariable d'hommes grands et blonds, et dont le nom a été changé dans les derniers temps en celui de *Kymri*. Si nous écoutons M. Darttey, membre de plusieurs académies, voici en peu de mots les caractères physiologiques qu'il donne comparativement des Celtes et de la race des Ibères, laquelle il considère comme un rameau brisé de l'arbre sémitique :

« Rien ne peut exprimer, dit-il, l'étonnement que nous éprouvâmes lorsque, dans nos investigations en Bretagne pour rechercher dans les grands rassemblements, à l'église et ailleurs, ce type celtique, dont on a tant parlé, nous trouvâmes une population à taille médiocre, aux cheveux noirs, au teint basané, à la physionomie presque israélite. Il fallut reconnaître que c'était la déception d'un homme d'esprit que celle qui avait fait soutenir à Latour-d'Auvergne que ses compatriotes étaient les descendants des Gaulois à la taille élevée, aux yeux bleus, aux cheveux blonds. C'est cette anomalie qui a fait dire avec raison à M. Moke, en discutant l'hypothèse sur les Kymri, de M. Amédée Thierry : Voici à quoi conduit ce système : *il aurait existé une nation blonde, grande et svelte, mais dont la postérité la plus certaine serait le Breton et le Gallois, bruns, petits et trapus.* »

Les descendants de la race ibérienne, appelés successivement Armoricains, Vascons, Aquitains, sont encore marqués, après un mélange d'au moins trois mille ans, du sceau de leur origine dans la famille basque. La philologie vient d'ailleurs ici à l'appui de la physiologie, car il se trouve à l'extrémité opposée de la France une peuplade ibérienne aussi isolée, aussi pure de tout mélange étranger sur les montagnes, que la peuplade bretonne dans ses landes : ce sont les Quercinois. Eh bien! les dialectes de ces peuplades sans rapports entre elles depuis plus de vingt siècles, si jamais elles en ont eu, ont une multitude de mots identiques. (*Voir* le *Rapport* fait par M. Mary-Lafon à la Société royale des Antiquaires de France, le 20 avril 1839, sur les Ibères.)

Comptez donc d'après cela sur l'exactitude historique des écrivains sans connaissances physiologiques! (Demangeon, docteur en philosophie et en médecine (36), etc.

ARTS, du beau dans les arts. *Voy.* Beau.

## ASSOCIATION DES IDEES.

§ I. — *Observations générales sur cette partie de notre constitution, et sur le langage des philosophes qui en ont traité.*

Qu'une pensée en suggère une autre ; que la vue d'un objet rappelle souvent à notre esprit des situations, des sentiments qui l'ont autrefois affecté ; c'est un fait connu de tout le monde, même de ceux qui se sont le moins appliqués à l'étude de l'esprit humain. Si nous suivons un chemin où nous avons autrefois passé avec un ami, les objets qui nous frappent nous rendent présents les détails de l'entretien que nous avons eu avec lui. Un point de vue nous retrace le sujet qui vint s'offrir à notre discussion. Les maisons, les bois, les ruisseaux réveil-

(36) Voy. *Physiologie intellectuelle*, etc. M. Demangeon est de l'école de Gall et de Cabanis.

lent spontanément les pensées qui nous occupèrent en les voyant. La liaison qui s'établit entre les mots et les idées; celle qui unit les mots et les phrases d'un discours que nous avons appris par cœur; celle des différentes notes d'un morceau de musique, dans l'esprit de celui qui l'exécute de souvenir, nous offrent autant d'exemples familiers de cette loi générale de notre nature.

L'influence des objets sensibles pour rappeler les pensées et les sentiments est particulièrement remarquable. Lorsque le temps a effacé en quelque sorte l'impression qu'avait faite sur nous la mort d'un ami, si nous entrons pour la première fois dans la maison qu'il habitait, comme cette impression se renouvelle tout à coup! Tout ce que nous voyons, son cabinet d'étude, la chaise où nous l'avons vu assis, retracent les doux moments que nous avons passés avec lui; et nous croirions manquer au respect dû à sa mémoire si, au milieu de ces monuments de nos plus chères affections, nous laissions notre esprit s'occuper de choses indifférentes et légères. Nous éprouvons quelque chose de semblable à la vue des lieux auxquels nous sommes accoutumés d'associer de grands noms et de grands événements. La vue de ces lieux éveille bien plus vivement l'intérêt que ne peut faire la simple imagination. De là vient que nous prenons plaisir à visiter les terres classiques, les retraites qui ont inspiré le génie des auteurs dont nous admirons les ouvrages, ou les champs qui ont servi de théâtre à des actions héroïques. Elles sont bien faibles, les émotions que produit sur nous une simple représentation mentale des beautés de la moderne Italie, comparées à celles qu'éprouve le poëte lorsque transporté, au milieu des ruines de Rome (37),

> Il sent le souffle inspiré de l'art antique,
> — Et foule la terre sacrée
> Où chaque pas enflamme l'imagination (38).

L'effet connu d'un chant particulier sur les régiments suisses éloignés de leur pays offre un exemple bien frappant du pouvoir qu'a la perception, ou l'impression faite sur les sens, d'éveiller les idées et les sentiments qui lui sont associés. Nombre de faits analogues ont dû s'offrir, dans le cours de la vie, aux personnes douées de quelque sensibilité.

« Pendant que nous étions à dîner, dit le capitaine King, dans cette misérable hutte, au bord de la rivière Awatska, accueillis par un peuple dont auparavant nous savions à peine l'existence, et à l'extrémité de la partie habitable du globe, une cuiller d'étain, unique et à moitié usée, attira notre attention. En l'examinant nous vîmes au revers le poinçon portant le mot *London*. Je ne puis passer ce petit fait sous silence; j'éprouve un mouvement de reconnaissance en songeant à toutes les idées agréables, aux espérances, aux tendres souvenirs, qu'excita en nous cette vue. Ceux qui ont senti les effets que produit une longue absence et un grand éloignement de leur terre natale, comprendront aisément le plaisir que peut faire un si léger incident. »

La différence qu'il y a entre l'effet d'une perception et celui d'une idée, pour éveiller les pensées et les sentiments associés, est fort bien indiquée dans ce passage de Cicéron :

« Nous résolûmes de choisir l'Académie pour notre promenade du soir; principalement parce qu'à ce moment du jour ce lieu est fort peu fréquenté. En conséquence nous nous rendîmes chez Pison à l'heure indiquée. Nous fîmes les six stades depuis la porte Dipyle, en causant sur divers sujets. Arrivés dans ces lieux justement célèbres, qui portent le nom d'Académie, nous y trouvâmes la solitude que nous y étions venus chercher. — Est-ce la nature, dit Pison, ou une vaine illusion qui nous émeut, lorsque nous voyons les lieux où nous savons qu'ont habité des hommes illustres, et qui fait qu'alors nous éprouvons une impression plus vive que celle qu'aurait pu produire le récit ou la lecture de leurs belles actions? C'est ainsi qu'en ce moment je me sens ému. L'image de Platon est présente à mon esprit. C'est ici qu'il avait coutume de discourir, et nous savons qu'il fut le premier qui adopta cet usage. Ces jardins, que nous voyons près de nous, non-seulement me rappellent sa mémoire, mais semblent l'offrir lui-même à mes regards. C'est là qu'était Speusippe, ici se tenait Xénocrate, et là, sur ce siége, son disciple Polémon. C'est ainsi qu'en voyant le palais de notre sénat (je dis le palais hostilien, et non le nouveau palais, qui me paraît plus petit de tout ce dont il est agrandi), Scipion, Caton, Lélius, et entre eux, au premier rang, mon illustre aïeul, m'apparaissaient. Telle est l'influence des lieux sur nos souvenirs, que c'est sur elle qu'est fondé tout le système de la mémoire artificielle. » (*De finibus*, lib. v, initio.)

L'influence des objets sensibles pour éveiller les idées et les sentiments associés paraît dépendre en grande partie de la durée de leur action. Quand une suite de pensées est excitée par une idée ou une conception, cette première idée, qui a donné naissance aux autres, disparaît assez vite; une suite d'autres idées s'établit, et celles-ci s'écartent de plus en plus de la première et s'y rattachent par moins de rapports. Dans le cas où l'objet réel nous affecte, le contraire a lieu : la cause qui excite la suite des idées demeure fixe et agit constamment sur nous: toutes les pensées, tous les sentiments, qui ont avec elle quelque rapport, se présentent en foule à l'esprit dans une succession rapide; ils fortifient mutuellement leurs effets,

(37) « Quacunque ingredimur, in aliquam historiam vestigium ponimus, » dit Cicéron, en parlant d'Athènes.

(38) He drew th' inspiring breath of ancient arts,
——— And trod the sacred walks
Where, each step, imagination burns.

et tous conspirent pour produire la même impression générale.

J'ai dit précédemment que les liaisons qui se manifestent entre nos pensées ont été dès longtemps observées par tout le monde, par le vulgaire comme par les philosophes. Il est vrai que ce n'est que depuis peu qu'on a réservé une expression particulière à ce phénomène. Mais le fait général n'est pas une découverte récente, comme le prouvent une foule de maximes de prudence et de convenance fort répandues, qui ont été évidemment dictées par la connaissance de cette partie de notre constitution mentale et par l'attention qu'on y a donnée. Quand on prescrit, par exemple, d'éviter en conversation toute expression, tout sujet même qui a un rapport prochain ou éloigné avec des objets désagréables, il est évident que l'on part de la supposition qu'il y a entre nos pensées certaines liaisons établies, qui ont de l'influence sur l'ordre dans lequel elles se succèdent. Il est superflu de faire remarquer combien l'agrément et la gaîté dépendent, dans tout le cours de la vie sociale, de l'attention avec laquelle on se conforme à cette règle. C'est surtout dans le commerce des gens du monde que cette attention est indispensable; car la société augmente singulièrement la promptitude et la facilité à associer toutes les idées relatives à la vie commune, aux mœurs et aux manières (39). En conséquence, elle ne peut manquer de faire sentir vivement des détails qui, n'ayant que des rapports très-éloignés avec les personnes, seraient, sans elle, restés inaperçus.

Toutefois, lorsqu'une idée est ainsi suggérée par le principe d'association, elle produit une impression plus faible, ou du moins plus graduée, que si elle s'offrait à l'esprit d'une manière immédiate et directe. C'est pourquoi, lorsque nous sommes obligés de communiquer quelque nouvelle fâcheuse, un sentiment délicat nous engage à ne pas l'énoncer en termes directs, mais à présenter quelque idée différente, qui puisse servir à faire entendre ce que nous craignons de dire, et c'est ainsi que nous préparons insensiblement la personne intéressée à recevoir l'information pénible que nous voulons lui transmettre.

La distinction entre la flatterie délicate et la flatterie grossière n'a pas un autre fondement. Une louange est à charge lorsqu'elle est directe; et elle devient d'autant plus agréable, qu'elle est amenée par des associations plus fines et plus légères.

Cette tendance qu'ont nos pensées à s'exciter mutuellement a été appelée *association d'idées;* et, pour ne point changer un usage reçu, ou paraître revêtir de mots nouveaux des opinions anciennes, nous continuerons d'employer cette expression. Je ne puis me dissimuler néanmoins qu'elle n'est pas assez exacte. Si on l'emploie, comme on fait souvent, pour désigner les lois qui règlent la succession de toutes nos pensées et de toutes les opérations de notre esprit, on donne au mot *idée* un sens beaucoup plus étendu que ne le comporte l'usage de la langue. Le docteur Reid observe avec raison que « la mémoire, le jugement, le raisonnement, les passions, les affections, les desseins, en un mot, toutes les opérations de l'esprit, excepté celles des sens, sont excitées occasionnellement dans une suite de pensées; de sorte que, si nous admettons que la suite de nos pensées n'est qu'une suite d'idées, il faut que le mot *idée* désigne toutes ces opérations diverses. » En continuant donc d'employer, dans ce sujet, l'expression reçue et consacrée par nos meilleurs écrivains philosophes, je suis bien loin de méconnaître l'avantage qu'il y aurait à en substituer une plus précise et plus applicable au phénomène dont il s'agit.

L'auteur ingénieux que je viens de citer semble croire que *l'association des idées* ne peut point être considérée comme une faculté primitive, ou comme un fait irréductible de notre nature. « Je pense, dit-il, que les principes ou facultés primitives de l'âme, dont il est impossible de rendre compte autrement qu'en disant que telle est notre constitution, sont en plus grand nombre qu'on ne le croit communément. Mais, d'un autre côté, il ne faut pas les multiplier sans nécessité. Les suites de pensées qui nous sont devenues familières par une fréquente répétition s'offrent ensuite d'elles-mêmes à notre imagination, et ne semblent supposer aucune autre faculté originelle que le pouvoir de l'habitude. »

Il m'est impossible de souscrire à cette décision. La raison en est que je crois plus philosophique de résoudre le pouvoir de l'habitude en faculté d'association, que de résoudre l'association en habitude.

Le mot *habitude*, dans le sens où on l'emploie communément, exprime cette facilité que l'esprit acquiert, en conséquence de la pratique, dans toute espèce d'action, animale, ou intellectuelle. On applique ce mot à l'adresse d'un ouvrier, à l'élocution d'un orateur qui parle aisément sans préparation, à la rapidité avec laquelle un chiffreur fait une opération d'arithmétique. Cette facilité est l'effet de la pratique. C'est là un fait que l'expérience atteste. Mais il ne paraît pas que ce soit un fait irréductible et non susceptible d'analyse.

Dans l'essai sur l'*attention*, j'ai fait voir que les effets de la pratique se faisaient sen-

(39) La supériorité de l'homme du monde sur le savant et l'homme de cabinet, quant à ce qui concerne la connaissance des hommes, est en partie l'effet de cette promptitude et de cette facilité d'association. Des circonstances de conduite et de conversation, qui en apparence ne sont que de simples bagatelles, et qui n'ont pour l'homme d'étude que leur sens propre et avoué, découvrent à l'homme du monde plusieurs suites de pensées auxquelles elles sont unies, et souvent éclairent à ses yeux des traits de caractère que l'on tenait soigneusement cachés.

tir en partie sur le corps, en partie sur l'âme. Les muscles que nous employons dans des opérations mécaniques deviennent plus forts, et deviennent aussi plus prompts à obéir à la volonté. C'est là un fait dont il est probable que la philosophie ne donnera jamais l'explication.

Dans les opérations mécaniques mêmes, les effets de la pratique sont produits en partie sur l'esprit; et, sous ce rapport, ils peuvent se résoudre dans le principe que les philosophes ont appelé *association des idées*, ou dans ce fait général, que le docteur Reid lui-même a reconnu et fort bien établi en disant « que les suites de pensées qui nous sont devenues familières par une fréquente répétition s'offrent ensuite d'elles-mêmes à notre esprit. » Dans les cas où il s'agit d'habitudes purement intellectuelles, les effets de la pratique se résolvent complétement dans ce principe; et il me semble plus précis et plus satisfaisant d'établir ce principe d'association comme une loi de notre constitution, que de le déguiser sous ce nom d'*habitude*, qui s'applique également au corps et à l'esprit.

La tendance qu'a l'esprit humain à associer et lier ensemble ses pensées est quelquefois appelée, mais fort improprement, *imagination*. Il y a sans doute un rapport intime entre ces deux parties de notre constitution intellectuelle; et il ne faut pas douter que ce ne soit ce rapport qui les a fait confondre. Lorsque l'esprit s'occupe d'objets sensibles absents (état habituel de l'âme chez la plupart des hommes), la suite de ses pensées est une série de conceptions, ou, selon le langage commun, d'imaginations qui se succèdent (40). Dans l'exercice de l'imagination poétique, c'est aussi la faculté d'association qui fournit les matériaux dont elle forme ses combinaisons; et lorsque ces combinaisons sont devenues familières, c'est encore l'association des idées qui en fait un tout et unit entre elles ces parties éparses. Il est donc certain que l'association des idées, quoique parfaitement distincte de l'imagination, est directement et essentiellement indispensable à son exercice.

Il n'est pas étonnant que l'on confonde souvent l'*imagination* avec la *mémoire imaginative* (41). Il est évident, en effet, qu'une imagination créatrice suppose dans celui qui en est doué la faculté de rappeler à volonté une classe particulière d'idées, et d'idées liées entre elles par certains rapports particuliers; or cette faculté est nécessairement le résultat de certaines habitudes d'association. Une telle faculté n'est donc pas précisément la même chez tous les individus; c'est un tour d'esprit particulier, plutôt qu'un principe intellectuel général. On peut demander quels sont les rapports par lesquels se lient les idées qui servent de matériaux à l'imagination, et en particulier à l'imagination poétique. Sans m'occuper encore de ce sujet, je me contenterai de dire que ces relations me paraissent être principalement celles qui se fondent sur la ressemblance ou l'analogie. Mais, quels que soient ces rapports, la faculté de rappeler à volonté les idées qu'ils unissent est la base ou le principe du génie poétique. C'est donc là une partie assez importante de notre constitution intellectuelle, pour mériter qu'on lui donne un nom particulier; et je l'appellerai *mémoire imaginative*. Le docteur Reid fait observer quelque part que « cette partie de notre constitution dont l'association des idées dépend était appelée par les anciens écrivains anglais, la *fantaisie* (*fantasy*, *fancy*.) » Cette acception est, en beaucoup de cas, conforme à celle que je propose moi-même. Elle diffère de la mienne seulement en ce que les vieux écrivains appliquaient ce mot à l'association des idées en général, tandis que je le restreins à cette espèce d'association qui est particulièrement liée à l'exercice de l'imagination poétique.

Ainsi la *mémoire imaginative* est la faculté qui recueille les matériaux qu'emploie l'*imagination*. Celle-ci suppose toujours la première, tandis que la première ne suppose pas nécessairement la seconde. Il y a des hommes qui ont contracté des habitudes d'association, en vertu desquelles il s'offre à eux, pour éclairer ou embellir un sujet, nombres d'idées analogues : ces hommes-là ont de la mémoire imaginative. Mais tout effort d'imagination créatrice exige le concours de plusieurs autres facultés, en particulier du goût et du jugement, sans lesquels rien ne saurait plaire. C'est la mémoire imaginative qui fournit au poëte le langage métaphorique et toutes les analogies sur lesquelles se fondent les allusions poétiques; mais c'est l'imagination qui crée les scènes compliquées que le poëte décrit, et les personnages ou caractères fictifs qu'il trace. On dit de la mémoire imaginative qu'elle est riche, abondante; de l'imagination, qu'elle est belle, sublime.

### § II. — *Des principes d'association qui unissent nos idées.*

Les faits que j'ai rassemblés dans la section précédente, pour montrer la tendance d'une perception ou d'une idée à suggérer d'autres idées qui ont avec elle certains rapports, sont familiers à tout le monde. Mais, avant M. Hume, on s'était peu occupé de la recherche des diverses espèces de relations

(40) C'est ainsi que Hobbes appelle la suite des pensées : « Consequentia sive series imaginationum. — Per seriem imaginationum intelligo successionem unius cogitationis ad aliam. » (Leviathan, cap. 3.)

(41) Dugald-Stewart fait ici une distinction entre deux espèces d'imagination, l'une qui ne consiste qu'à retracer, en quelque sorte passivement, les images des choses dans un ordre quelconque, et qu'il appelle en anglais *fancy* (*fantasy* — *fantaisie*, dans le sens ancien du mot français), et que M. Prévost traduit par *mémoire imaginative*; l'autre, l'*imagination* proprement dite, qui est la mise en œuvre active des matériaux fournis par la première, et se confond avec la faculté poétique.

qui unissent nos pensées et qui en règlent la succession.

Tous ceux qui ont quelque connaissance de l'état actuel de la métaphysique savent que M. Hume a essayé de ranger ces relations sous certains chefs, et qu'il a réduit à trois classes les principes sur lesquels se fonde l'association des idées : la ressemblance, la contiguïté de temps et de lieu, et le rapport de cause et d'effet. Cette première tentative était digne d'un aussi grand esprit. Mais plusieurs écrivains ont fait voir que son énumération n'est pas complète, et qu'elle n'est pas même suffisamment claire (42).

Il n'entre pas dans mon plan de discuter cette partie du système de Hume, ni de rechercher les principes d'association qu'il a pu omettre. Et véritablement, il ne me semble pas que cette espèce de problème puisse se résoudre d'une manière satisfaisante; car il n'y a pas une relation entre les objets de notre connaissance, qui ne puisse servir à les unir dans notre pensée, et par conséquent toute énumération, quelque étendue qu'on lui donne, peut difficilement être complète.

D'ailleurs les relations qui existent entre les choses ne sont pas le seul fondement de l'association de nos idées. Celles-ci très-souvent s'unissent par les rapports des mots qui les expriment, par exemple, par une ressemblance de son, ou par quelque autre circonstance aussi peu importante. L'allitération, si commune en poésie et dans les expressions proverbiales, paraît dépendre, au moins en partie, d'associations d'idées fondées sur une circonstance tout à fait accidentelle, sur ce que deux mots qui expriment ces idées commencent par la même lettre (43). Ce rapprochement plaît d'ordinaire dans des sujets badins et légers, où l'on peut supposer que l'esprit est sous l'influence des principes d'association qu'il met en jeu lorsqu'il ne cherche qu'à se délasser (44).

Remarquons encore que des choses entre lesquelles nous ne saisissons aucun rapport lorsque nous les envisageons en elles-mêmes, peuvent néanmoins s'associer dans notre esprit, parce qu'elles l'affectent de la même manière. Quelques-unes des plus belles allusions poétiques n'ont pas d'autre fondement. Et, dans ces cas-là, si le lecteur n'est pas susceptible d'être affecté comme l'est le poëte lui-même, il ne peut sentir l'allusion, ou doit nécessairement la trouver absurde. Pour un critique ainsi disposé, il ne serait pas facile de reconnaître la beauté de cette ode de Thompson, adressée à une femme.

« O toi, dont le regard expressif et tendre me montre l'âme que j'aime, le doux azur du ciel, l'ombre pensive des bois (45). »

J'ai déjà dit qu'il n'entrait pas dans mon plan de faire une énumération complète des principes d'association des idées. Il y a cependant une distinction importante à faire à cet égard, que j'emploierai fréquemment, et que jusqu'ici les philosophes ont, je crois, entièrement négligée. Parmi les relations sur lesquelles se fondent les associations d'idées, les unes s'offrent d'elles-mêmes à l'esprit, tandis que d'autres exigent au contraire, pour être aperçues, un effort d'attention. Du premier genre sont les relations de ressemblance et d'analogie, de contrariété, de voisinage, soit de temps, soit de lieu, et celles qui naissent de la coïncidence accidentelle des sons de différents mots. Ces relations lient entre elles nos pensées, lorsque nous les laissons suivre leur mouvement naturel, sans effort ou presque sans aucun effort de notre part. Du second genre sont les relations de cause et d'effet, de moyens et de fin, de prémisses et de Conclusion, et quelques autres, qui règlent la suite des pensées d'un philosophe livré à une recherche qui l'occupe fortement.

Cette distinction explique comment des transitions qui, dans un écrit philosophique, seraient tout à fait choquantes, sont préci-

(42) Voyez lord Kaimes, *Eléments de critique;* le docteur Gérard, *Essai sur le génie;* et Campbell, *Philosophie de la rhétorique*, vol. I, p. 197.

Le docteur Beattie observe qu'on trouve déjà dans Aristote une énumération des lois de l'association des idées. En parlant du ressouvenir, ce philosophe remarque, avec sa concision ordinaire, que « les relations par lesquelles nous sommes conduits d'une idée à une autre, en *pourchassant* (comme il dit) une pensée particulière qui ne s'offre pas à nous immédiatement, sont principalement celles de ressemblance, d'opposition ou de contiguïté. (*Dissert. morales et critiques*, p. 9 et 145.)

Voici le passage auquel le docteur Beattie fait allusion : Ὅταν οὖν ἀναμιμνησκώμεθα, κινούμεθα τῶν προτέρων τινὰ κίνησεων, ἕως ἂν κινθῶμεν μεθ' ἣν ἐκείνη εἴωθε. Διὸ καὶ τὸ ἐφεξῆ θηρεύομεν νοήσαντες ἀπὸ τοῦ νῦν, ἢ ἄλλου τινὸς, καὶ ἀφ' ὁμοίου, ἢ ἐναντίου, ἢ τοῦ συνέγγυς. (Aristote, *De memor. et reminisc.*, cap. 2.)

(43) L'auteur en cite quelques exemples tirés de Pope, entre autres celui-ci :

Puffs, powders, patches, bibles, billets-doux,
(*Rape of the Lock.*)

Je les remplacerai ici par d'autres que j'emprunte à la courte dissertation sur l'allitération, qu'on trouve dans les *Mélanges de littérature* de M. Suard, t. III, p. 27. En voici deux tirés de Virgile :

— Et sola in sicca secum spatiatur arena.
— Interea magno misceri murmure pontum.

« Je m'instruis mieux, dit Montaigne, par fuite que par suite. »

(44) L'auteur ajoute qu'on est blessé de voir employer cette figure dans une description sublime, comme l'a fait Pope en parlant de la puissance divine :

Breathes in our soul, informs our mortal part,
As full, as perfect, in a Hair as Heart.
(*Essay on man.*, ep. I.)

(45) Oh thou, whose tender, serious eye
Expressive speaks the soul I love;
The gentle azure of tre sky,
The pensive shadows of the grove

sément celles qui plaisent le plus en poésie. Dans les compositions philosophiques, on s'attend à voir l'auteur exposer son plan et sa marche d'une manière distincte, et s'y assujettir rigoureusement. Il ne lui est pas permis de se livrer aux digressions que pourraient lui suggérer quelques idées ou quelques expressions accidentellement rencontrées.

. . . . . .

Pour lever entièrement cette difficulté, en parcourant en détail toutes les méthodes par lesquelles on peut mettre en évidence des théorèmes nouveaux, il faudrait nous engager dans des recherches étrangères au sujet de cet ouvrage. Mais il suffira de faire remarquer une circonstance qui jette du jour sur le procédé d'invention que nous avons en vue, et qui le présente sous un aspect moins mystérieux ; c'est que la recherche de la solution des problèmes est la source la plus abondante de découvertes ; car, lors même qu'en se livrant à l'étude d'une solution on manque son but principal, il est rare que ce travail ne fasse apercevoir des rapports nouveaux entre les quantités que l'on considère. Il n'y a rien, en effet, de plus important que de concentrer son attention sur un seul objet, et de contenir nos pensées errantes et vagabondes, sorte de dissipation qu'on observe chez la plupart des hommes, et qui rend leurs travaux stériles et inutiles à eux et aux autres. Il faut dire encore que plusieurs théorèmes ont été trouvés par la voie de l'analogie ; plusieurs ont été cherchés à la suite d'autres vérités précédemment connues, par quelque modification ou généralisation de l'hypothèse ; plusieurs ont été obtenus par une espèce d'induction. L'exposition de ces divers procédés serait non-seulement propre à suggérer des remarques curieuses et nouvelles, mais elle tendrait à diminuer cette aveugle admiration pour le génie original, qui est un des principaux obstacles aux progrès de la science.

L'histoire de la philosophie naturelle, avant et après Bacon, fait assez voir combien l'étude de la méthode seconde le génie dans le travail de l'invention, et multiplie les découvertes. En toute espèce de science, quiconque a des succès dans ses recherches, et les obtient par un travail uniforme et régulier, prouve clairement par là même qu'il se dirige par des règles générales, et que c'est à ces règles qu'il doit en partie l'avantage qu'il a d'y réussir. Il est vrai que souvent l'inventeur ne s'est point rendu compte littéralement des règles qu'il suit ; il peut même arriver qu'il ne s'aperçoive pas du parti qu'il en tire ; mais leur influence se révèle incontestablement dans l'uniformité et la régularité de sa marche. A mesure que ces règles lui seront révélées à lui-même par ses propres méditations, ou que d'autres observateurs, sous le nom de logiciens, les auront déduites d'un examen attentif de ses découvertes, les facultés inventives pourront être mises à la portée de tous ceux qui se livreront aux mêmes recherches.

Les remarques suivantes, qu'un artiste philosophe a faites à l'occasion de la peinture, peuvent être étendues, avec de légères modifications, à tous les emplois de l'intelligence.

« Ce que nous appelons *génie* ne commence pas au point où finissent les règles envisagées d'une manière abstraite ; mais là où les règles connues, vulgaires, rebattues ne sont plus applicables ; il faut bien, de toute nécessité, que les ouvrages du génie, comme tout autre effet, aient une cause et soient assujettis à des règles. Ce ne peut être par hasard que sont produites, avec constance et certitude, des choses excellentes ; car la constance et la certitude sont étrangères au hasard. Mais les règles qui président au travail de ces hommes d'un talent extraordinaire, qu'on a coutume d'appeler des génies, sont telles, que ces hommes les découvrent seuls, à l'aide de leur observation personnelle ; ou bien elles sont d'une texture si délicate, qu'il n'est pas aisé de les manier et de les exprimer par des mots.

« Quelle que soit la délicatesse de ces règles, quelque difficulté que l'on éprouve à les mettre par écrit, elles n'en sont pas moins aperçues et senties par le génie de l'artiste : et il travaille d'après ces règles avec autant de sûreté que si elles avaient été revêtues d'un corps et fixées sur le papier. Il est bien vrai que ces principes fins et déliés ne peuvent pas être rendus palpables comme les règles les plus grossières de l'art ; mais il ne s'ensuit pas que l'esprit ne puisse se monter de manière à apercevoir, comme par un tact scientifique, beaucoup de choses que les mots ne peuvent qu'imparfaitement indiquer. » (*Discours de Sir* Jos. Reynolds.)

AUTOMATISME des animaux. *Voy.* Bêtes.

AUTORITÉ DU TÉMOIGNAGE DES HOMMES.

§ I. — *Etendue et importance de ce moyen de connaissance.*

1. Chaque homme n'occupe qu'un point de l'espace, qu'un point de la durée ; cette seule réflexion suffit pour comprendre combien nous tirons d'utilité du concours des autres hommes dans les connaissances de tous genres, depuis les plus familières et celles qui constituent le train de la vie pratique, jusqu'aux plus élevées et celles dont l'ensemble forme les sciences.

2. D'abord, en ce qui concerne les faits de l'ordre sensible, tous ceux qui ne tombent pas ou ne sont pas tombés dans le cercle extrêmement restreint de notre expérience personnelle, ne peuvent, n'ont pu nous arriver que par le témoignage. Pour peu qu'on y réfléchisse, on trouvera que leur nombre, par rapport à la somme de tous les faits à nous connus, est immense. C'est par le témoignage des hommes que nous savons à quelle famille nous appartenons, à quel pays, dans quel temps nous sommes nés, et jusqu'au nom des lieux que nous habitons,

etc. Du matin au soir nous en appelons au témoignage d'autrui, même sur ce qui se passe à quelques pas de nous, et, ce qui est plus important, nos discours et notre conduite s'appuient tacitement ou expressément sur ce témoignage, avec la même confiance et la même sécurité que sur notre expérience directe. Le témoignage d'autrui, en s'étendant, nous met au courant d'une foule d'événements qui s'accomplissent à vingt lieues, cent lieues, sur toute la surface d'un royaume, d'un continent, du globe, et enfin dans le passé, à des époques très-reculées et chez les peuples qui ne sont plus.

3. En ce qui concerne les faits d'un autre ordre, les faits de conscience, le langage, la conversation, la lecture nous mettent au courant des faits de cette nature les moins accessibles en apparence. Et quoique les faits de conscience aient ce caractère de n'être observables, de ne pouvoir être sentis par d'autres que par celui en qui ils se passent, ils se *traduisent* cependant merveilleusement dans le discours. De là le commerce des hommes, les relations de tous genres, depuis celles de la famille jusqu'à celles de l'Etat, jusqu'au commandement des armées, les opérations gouvernementales, diplomatiques, etc.

4. Dans l'ordre de la science nous devons considérablement aux autres hommes. Premièrement, nous avons, par l'instruction de la première enfance, acquis des notions qui nous ont mis, chacun dans notre spécialité, au niveau de ce qui était acquis avant nous et le résultat souvent du travail des siècles. En second lieu, celui qui cultive une science ne le fait qu'en s'aidant continuellement des discours ou des écrits d'hommes qui s'occupent de la même science. Il y a là, dans le concours d'autrui, un profit immense qui ressort bien facilement par cette simple réflexion, que les hommes les plus savants du siècle, Ampère, par exemple, ou Cuvier, n'eussent point été ce qu'on les a connus, s'ils fussent nés à une autre époque, ou si, étant nés dans la nôtre, ils eussent manqué du secours des circonstances, c'est-à-dire de l'instruction, des livres, des savants contemporains, etc. En troisième lieu, et c'est ce qui est le plus remarquable, l'homme le plus savant est obligé, eu égard à l'impuissance naturelle de l'esprit humain, de se renfermer à peu près exclusivement dans un genre de recherches, et par conséquent, dans tous ceux qu'il ne cultive pas, de s'en rapporter à la science d'autrui. Je suis naturaliste, et je m'en rapporte à vous sur les vérités astronomiques; tous les deux nous nous en référerons aux critiques en histoire touchant les faits de tel pays et de telle époque, etc., etc. Il n'est pas même besoin que les spécialités soient si tranchées. Celui qui étudie l'histoire d'Angleterre, prend les résultats tout faits que lui fournissent les historiens des autres pays; celui qui connaît une langue, ses propriétés, ses racines, sa littérature, s'en rapporte à d'autres touchant une langue inconnue, etc., etc. (46).

5. Enfin, le développement dans chaque homme des éléments les plus fondamentaux de l'intelligence, c'est-à-dire des données de la raison, nécessite l'intervention des autres hommes. Seuls, nous n'aurions pas même pu vivre, à plus forte raison penser, et dans ce sens, devant à nos semblables la vie, nous leur devons aussi l'intelligence. Nous la leur devons encore en ce sens, que, sans le langage et l'action de la société sur nous, nos idées n'eussent jamais dépassé le niveau de l'instinct. Ainsi l'influence exercée par les autres hommes sur chacun de nous a été dans le principe une influence de fécondation, d'éducation et en quelque sorte de révélation.

6. Nous allons examiner à quelles conditions le témoignage des hommes est un moyen certain de connaissance, 1° pour les faits sensibles, 2° pour les vérités scientifiques; ou 1° quelles sont les règles du *témoignage* en circonscrivant le sens de ce mot aux *faits sensibles*, et 2° quelles sont les règles de l'*autorité* en circonscrivant ce mot aux *vérités scientifiques*.

§ II. — *Règles du témoignage et de l'histoire.*

1. On peut distinguer les faits connus par le témoignage, en *faits authentiques* et *faits notoires*; par faits authentiques il faudrait entendre ceux qui sont connus simplement sur le rapport des témoins, et par faits notoires ceux qui continuent de se vérifier après le rapport des témoins, se répètent de bouche en bouche, se vérifient encore, de telle sorte qu'enfin le fait étant du domaine de la *conscience publique*, les témoins n'ont plus besoin d'être consultés, et seraient même souvent impossibles à retrouver. Le notoire est un second degré de l'authenticité et il est ordinairement le privilége des grands faits matériels qui intéressent les populations ou les nations. Les exemples de faits simplement authentiques et ceux de faits notoires abondent. La maladie de telle personne à moi certifiée par un ou plusieurs tiers, est pour moi un fait authentique. La conduite noble ou basse que tel personnage connu dans la localité a tenue dans telles circonstances, est pour moi un fait notoire dont les premiers témoins peuvent m'être inconnus.

2. Un fait est authentique aux trois conditions suivantes : 1° que les témoins n'aient pas voulu tromper; 2° qu'ils n'aient pas pu être

(46) Ces réflexions doivent suffire pour faire comprendre combien il est raisonnable de s'en rapporter aux hommes spéciaux plutôt qu'à soi-même; aux hommes politiques en fait de politique, aux hommes qui font une étude spéciale de la religion en fait de religion : est-il donc moins convenable de faire dans les choses les plus difficiles et les plus importantes ce que nous faisons dans de plus faciles et de moins importantes, et rougissons-nous d'avouer que notre cordonnier en sait plus long que nous sur l'art de fabriquer les chaussures?

trompés ; 3° que leur déposition ait été comprise

3. Ils n'ont pas voulu tromper lorsqu'il est certain qu'ils n'avaient pas de motifs de le faire. L'homme instinctivement dit vrai ; et quoique tout homme mente quelquefois, il ne le fait jamais sans un motif. Ce motif peut être l'intérêt personnel, l'intérêt d'une caste, d'un parti, l'amour-propre, l'honneur, le plaisir de tromper, l'habitude, etc. Il y a des signes auxquels souvent on connaît la présence ou l'absence de ces motifs. Ils sont assez difficiles à déterminer scientifiquement; mais dans la pratique il est une foule de cas où nous sommes parfaitement sûrs de la véracité d'une déposition. Les cas où nous sommes trompés sont des cas où nous n'examinons pas.

4. Il y a ici deux réflexions à faire : en premier lieu, il est vrai qu'on est bien obligé de ne pas se condamner à une défiance continuelle, et que le train de la vie exige au contraire une confiance souvent hasardée ; mais cela n'empêche pas que souvent cette confiance soit parfaitement motivée et sûre. En second lieu, quand nous sommes trompés, c'est le plus ordinairement sur les sentiments ou les pensées des individus, c'est-à-dire sur des faits de conscience et non sur des faits extérieurs, les seuls dont il s'agisse ici. Lorsqu'un témoin est évidemment sans motif de tromper, sa déposition suffit. (Abstraction faite de la seconde et de la troisième condition.)

5. S'il n'est pas évident qu'il soit sans motifs de tromper, sa véracité ne peut être établie que par d'autres témoins 1° qui n'aient pas pu s'entendre avec lui ni entre eux, 2° et qui cependant soient unanimes (46*).

6. Les témoins n'ont pas pu être trompés, si la nature du fait dont ils déposent ne se prête en aucune façon à l'illusion. Pour cela il faut que le fait se soit accompli devant eux, à leur portée, qu'ils aient touché ou vu bien distinctement les objets, et que par conséquent ils aient été éveillés, en état de raison, et non sous l'influence de la peur, de la colère, etc.

7. Enfin, la déposition est comprise si les témoins et les auditeurs parlent une langue qui soit familière à tous, et que les termes pris un à un aient un sens bien déterminé, nullement ambigu

8. Les règles de la notoriété sont les mêmes ; et de plus, les faits dont il s'agit doivent réunir trois conditions : 1° l'importance, 2° la publicité, 3° la durée. Si le fait est important, il attire l'attention et chacun est disposé à l'examiner; s'il est public et durable, cet examen auquel chacun est disposé se peut faire; il y a contrôle, récit répété, chaque auditeur devient témoin auriculaire, c'est-à-dire répète le récit, en étant soumis lui-même dans cette répétition au contrôle des autres, etc. Il est évident qu'après ces épreuves, le récit répété sans contradiction, publiquement, par tous, est désormais du domaine de la notoriété. Nous vivons au milieu d'une foule de faits notoires qui sont pour chacun de nous aussi certains que notre propre existence.

9. Quand il s'agit des faits passés, le témoignage des hommes devient de l'histoire. Les faits historiques, et il ne s'agit ici que des faits matériels et publics, sont généralement notoires à l'époque où ils sont enregistrés dans les annales. Chaque historien écrit sous le contrôle public. Il peut divaguer dans les interprétations, dans les faits particuliers, les détails de cour, de cabinet, d'intrigue, mais non dans les faits *importants, publics et durables*. Un fait de telle nature, mentionné sans contradiction par un historien, est un fait qui continue à être notoire pour la postérité.

10. Celle-ci n'arrive aux faits passés que par les histoires écrites, les monuments, les médailles, etc. Ce sont là ses témoins. Ces témoins doivent aussi être véraces, et nous venons de voir qu'ils le sont nécessairement pour les grands faits matériels.

11. De plus, les livres historiques doivent être *authentiques* et *intègres*. Ils sont authentiques quand ils sont de l'auteur dont ils portent le nom, et cela même est un fait qui se vérifie par le témoignage des auteurs contemporains ou postérieurs; intègres quand ils sont sans altération, ce qui se vérifie en collationnant les diverses éditions, exemplaires, manuscrits, etc.

§ III. — *Règles de l'autorité.*

1. A quelles conditions pouvons-nous nous en rapporter avec certitude à l'enseignement d'autrui? ou à quelles conditions cet enseignement peut-il être regardé comme l'expression indubitable de la vérité?

2. La première condition qui doit être remplie par celui qui, de vive voix ou par écrit, enseigne, dogmatise, c'est d'avoir examiné les choses dont il parle, et cela par l'espèce d'examen qui leur convient. Je n'interrogerai point un littérateur sur les mathématiques, ni un philosophe sur l'agriculture. Les hommes qui s'occupent d'un certain ordre de vérités théoriques et pratiques sont nommés des *hommes spéciaux*. Un homme spécial a le droit de parler sur les objets de sa spécialité, depuis l'artisan qui traite de son état jusqu'aux hommes de génie instruisant avec éclat leurs contemporains et la postérité.

3. Quelquefois l'autorité d'un homme spécial est une autorité suffisante. S'il parle d'une matière où l'examen ait été pour lui chose facile, et où il soit certain qu'il l'ait fait, il mérite confiance complète. Mais voilà

(46*) On établit dans quelques logiques que la pluralité des témoins est une condition essentielle. Il est, au contraire, d'expérience journalière qu'un seul témoin peut suffire. Mais la pluralité devient indispensable toutes les fois qu'il n'y a pas évidemment, dans ce témoin, absence de motifs de tromper.

ce qui est précisément bien rare, surtout dans les sciences noologiques, où la méthode est encore incertaine en beaucoup de points, et où l'imagination et quelquefois la passion ont une plus grande part que l'examen.

4. Toutes les fois qu'un homme traite de choses où il n'est pas évident qu'il ait pu examiner, ni qu'il l'ait fait, ce qu'il dit exprime non pas *une vérité*, mais *une opinion*. Plus l'objet de cette opinion se rapproche du cercle de l'expérience et des vérités établies, plus elle présuppose l'examen; et d'autre part plus son auteur paraît avoir en effet procédé par l'étude impartiale, plus cette opinion acquiert du crédit. Et c'est pourquoi nul homme n'expose son opinion sans l'étayer de considérations qui prouvent l'examen, et sans s'efforcer de lui donner une forme scientifique à laquelle l'examen serve en effet de base. Les qualités morales, telles que l'impartialité, le travail, la persévérance, sont de nouvelles garanties qu'on cherche en lui et qui ajoutent *au poids* de son opinion.

5. En somme, il arrive rarement que, dans l'ordre scientifique, un homme seul fasse immédiatement pleine et entière autorité. Les vérités scientifiques indubitables ne le sont en général que lorsqu'elles réunissent les caractères suivants :

1° Que la matière soit évidemment à portée de l'examen des hommes spéciaux, c'est-à-dire qu'elle soit de leur compétence;

2° Qu'il y ait eu en effet examen de la part des hommes spéciaux, sur une étendue de pays, et pendant une durée de temps évidemment suffisante à cet examen et au contrôle mutuel de leurs assertions;

3° Qu'enfin il y ait *unanimité* entre ces hommes spéciaux, et que leurs assertions soient exposées avec les preuves qui leur conviennent, sans que ces preuves soient combattues par aucun d'eux.

6. Toute proposition scientifique qui réunit ces caractères est indubitable même aux yeux de ceux qui l'acceptent sur la simple autorité des hommes spéciaux. On peut s'en convaincre, en prenant des exemples dans diverses branches des sciences. Pourquoi suis-je parfaitement convaincu de cette proposition scientifique : *les sels acides contiennent deux fois plus d'acide que les sels neutres, et les sous-sels deux fois plus d'oxide que les sels neutres?* c'est que, 1° il sagit d'une induction qui a pu être précédée de toutes les observations convenables (quest. 22); 2° ces observations ont été faites, elles sont consignées dans les ouvrages spéciaux; 3° tous les chimistes sont d'accord sur cette proposition et sur ses preuves. Et notez que je n'ai pas besoin de connaître ces preuves; il suffit que je sache que les chimistes les donnent et qu'elles sont consenties unanimement. Il n'est pas même nécessaire que je connaisse le sens des mots *acide, oxide, sel acide, sel neutre, sous-sel*. La proposition, même incomprise, n'en est pas moins certaine (47).

7. Au contraire, pourquoi cette proposition : *la république en France est préférable à la monarchie*, ou sa contraire, sont-elles pour moi des propositions douteuses, et que je n'admets pas à d'autres titres qu'à celui d'*opinion?* C'est qu'en premier lieu, la masse de ceux qui parlent sur ce sujet sont loin d'être des hommes spéciaux, et que les hommes spéciaux sont difficiles à reconnaître en pareille matière; et qu'en second lieu ceux qui sont regardés comme tels ne sont nullement unanimes ni sur la solution, ni sur les considérations qui la précèdent.

8. Ainsi, d'une manière plus simple :

1° Toute proposition qui est encore à l'état de discussion *parmi les hommes spéciaux*, est douteuse;

2° Toute proposition qui a cessé d'être à l'état de discussion parmi les hommes spéciaux, et qui est présentée unanimement et journellement par eux avec ses preuves, sans que ces preuves soient contredites, est indubitable (48).

9. Les objections qu'on peut faire contre une proposition émise par les hommes spéciaux, sont de deux sortes.

10. Les unes sont tirées ou de notre ignorance ou d'un genre de vérités que nous opposons à une autre, et d'une manière générale de la contradiction apparente ou réelle de la proposition énoncée avec nos idées reçues. Telle est celle-ci : *Les astronomes prétendent peser les astres; mais où prennent-ils la balance?* Et cette autre : *Les chimistes prétendent que deux éléments malfaisants peuvent former un tout salubre : or, je ne puis concevoir cela, il y a contradiction.* Et encore : *Les chrétiens prétendent qu'il y a des vérités religieuses au-dessus de la raison; or cela ne saurait être, car la raison est pour nous la mesure de tout*, etc., etc. Les objections de cette espèce sont très-communes et dans beaucoup de cas très-em-

(47) Il est facile de faire l'application de tout cet alinéa, et particulièrement de la dernière phrase, aux vérités de la foi religieuse. On ne doit pas rejeter une proposition parce qu'elle n'est pas *comprise*, mais parce qu'elle n'est pas *établie par le genre de preuves qui lui est propre*. Quant à ceux qui rejettent certaines vérités par cette unique raison qu'ils ne les comprennent pas, ils sont nécessairement inconséquents; car très-certainement, quelque instruits qu'ils puissent être, ils répètent et ils croient, sur l'autorité d'autrui, une foule de choses qu'ils ne comprennent pas.

(48) La théologie catholique renferme : 1° des dogmes notoires qui sont certains au titre de toute chose notoire; 2° une immense quantité de conséquences dont les unes sont certaines par l'unanimité des docteurs au titre de toutes les vérités scientifiques; 3° les autres plus ou moins probables ou plus ou moins douteuses. D'où la règle de Vincent de Lérins : *Quod semper, quod ubique et quod ab omnibus.*

Une des tactiques (car il faut bien appeler les choses par leur nom) des incrédules passés et présents, c'est de confondre perpétuellement ces choses, et particulièrement la première de ces trois espèces de propositions avec la troisième.

barrassantes, parfois même insolubles; mais *elles ne sont jamais concluantes*, parce qu'elles ne présentent jamais qu'une *difficulté de conciliation entre ce que nous savons et ce que nous ne savons pas*. Or, si deux vérités sont établies chacune par le genre de preuves qui lui est propre, et qu'elles paraissent contradictoires, leur contradiction apparente n'ébranle ni l'une ni l'autre, et prouve seulement la faiblesse de notre intelligence, si toutefois cette faiblesse ne nous était déjà suffisamment prouvée d'avance.

11. La seconde espèce d'objection est la seule sérieuse; ce sont celles qui portent sur les preuves mêmes de la proposition énoncée. Les réponses à ces objections doivent, comme la proposition même, reposer sur des preuves unanimement consenties. A ce prix, l'objection est résolue; autrement la proposition est ébranlée, ou plutôt elle ne s'établit pas. Car il est clair que si dans le principe la proposition a été établie par des preuves soumises à l'examen et généralement consenties, les objections de la seconde sorte sont devenues impossibles. Elles s'opposent donc *dès le début*, si elles ont à le faire, à la sanction de la proposition erronée ou douteuse. Pour toute proposition établie sans réclamation par le genre de preuves qui lui est propre, le temps des objections est passé. Ainsi la valeur d'une objection peut se conclure du temps même où elle paraît. Toute objection trop tardive est sans crédit comme *objection*, et ne peut offrir de l'intérêt que comme *difficulté*.

12. Il suit de là qu'il y a de *faux hommes spéciaux*, ceux qui jugent dans une spécialité autre que la leur et combattent l'une par l'autre, et ceux-là ne sont pas *compétents*; et aussi de *fausses objections*, arguées de notre ignorance ou d'une contradiction apparente, et celles-là ne sont point *concluantes*.

13. Remarquons, en terminant ce chapitre, que nulle part les conditions de certitude relatives au témoignage et à l'autorité ne sont mieux remplies que dans le christianisme. Les faits primitifs sur lesquels il repose ont été *nombreux*, *matériels* et *notoires*, *publics*, *importants* et *durables*; les témoins *impartiaux*, *unanimes*, *inébranlables* jusqu'à la mort; les livres *contrôlés* dès le premier jour, *authentiques* et *intègres* au souverain degré; les hommes spéciaux plus *nombreux* que dans une science quelconque, *unanimes sur les preuves*; ces preuves *établies publiquement dès l'origine*, *jamais combattues*, et les objections qu'on a faites dans tous les temps contre ses dogmes tirées toujours uniquement de la difficulté, de l'impossibilité de les *comprendre* ou de les *concilier* avec les connaissances bornées de notre intelligence (49).

AUTORITÉ EN MATIÈRE DE PHILOSOPHIE.

Rien n'est plus commun que les bonnes choses : il n'est question que de les discerner; et il est certain qu'elles sont toutes naturelles et à notre portée, et même connues de tout le monde. Mais on ne sait pas les distinguer. Ceci est universel. Ce n'est pas dans les choses extraordinaires et bizarres que se trouve l'excellence de quelque genre que ce soit. On s'élève pour y arriver, et on s'en éloigne : il faut le plus souvent s'abaisser. Les meilleurs livres sont ceux que ceux qui les lisent, croient qu'ils auraient pu faire. La nature qui seule est bonne, est toute familière et commune.

Je ne fais donc pas de doute que ces règles étant les véritables, ne doivent être simples, naïves, naturelles, comme elles le sont. Ce n'est pas *Barbara* et *Baralipton* qui forment le raisonnement. Il ne faut pas guinder l'esprit; les manières tendues et pénibles le remplissent d'une sotte présomption par une élévation étrangère et par une enflure vaine et ridicule, au lieu d'une nourriture solide et vigoureuse. Et l'une des raisons principales qui éloignent autant ceux qui entrent dans ces connaissances, du véritable chemin qu'ils doivent suivre, est l'imagination qu'on prend d'abord que les bonnes choses sont inaccessibles, en leur donnant le nom de *grandes*, *hautes*, *élevées*, *sublimes*. Cela perd tout. Je voudrais les nommer *basses*, *communes*, *familières*, ces noms-là leur conviennent mieux; je hais ces mots d'enflure

Le respect que l'on porte à l'antiquité est aujourd'hui à tel point, dans les matières où il doit avoir moins de force, que l'on se fait des miracles de toutes ses pensées et des mystères même de ses obscurités; que l'on ne peut plus avancer de nouveautés sans péril, et que le texte d'un auteur suffit pour détruire les plus fortes raisons.

Ce n'est pas que mon intention soit de corriger un vice par un autre, et de ne faire nulle estime des anciens parce que l'on en fait trop.

Je ne prétends pas bannir leur autorité pour relever leur raisonnement tout seul, quoique l'on veuille établir leur autorité seule au préjudice du raisonnement.

Pour faire cette importante distinction avec attention, il faut considérer que les unes dépendent seulement de la mémoire et sont purement historiques, n'ayant pour objet que de savoir ce que les auteurs ont écrit; les autres dépendent seulement du raisonnement et sont entièrement dogma-

(49) Voir les preuves des diverses assertions que contient cet alinéa, dans les traités spéciaux, tels que les *Principes de la Foi* de DUGUET, et le *Traité de la vraie Religion*, de BERGIER. Ces ouvrages résument la croyance traditionnelle de tous les siècles chrétiens. On a reproduit, on reproduit et on reproduira toujours les objections qu'ils ont résolues : comment l'empêcher? Mais on n'a répondu ni aux preuves qu'ils donnent de la certitude de la foi, ni aux réfutations qu'ils font des diverses objections que l'incrédulité redit comme un écho à travers les siècles; et l'on peut conclure de ce silence qu'il n'y a rien à répondre.

tiques, ayant pour objet de chercher et découvrir les vérités cachées.

C'est suivant cette distinction qu'il faut régler différemment l'étendue de ce respect.

Dans les matières où l'on recherche seulement de savoir ce que les auteurs ont écrit, comme dans l'histoire, dans la géographie, dans la jurisprudence, dans les langues, et surtout dans la théologie; et enfin dans toutes celles qui ont pour principe, ou le fait simple ou l'institution divine ou humaine, il faut nécessairement recourir à leurs livres, puisque tout ce que l'on en peut savoir y est contenu : d'où il est évident que l'on peut en avoir la connaissance entière, et qu'il n'est pas possible d'y rien ajouter.

S'il s'agit de savoir qui fut premier roi des Français; en quel lieu les géographes placent le premier méridien; quels mots sont usités dans une langue morte, et toutes les choses de cette nature; quels autres moyens que les livres pourraient nous y conduire? Et qui pourra rien ajouter de nouveau à ce qu'ils nous en apprennent, puisqu'on ne veut savoir que ce qu'ils contiennent?

C'est l'autorité seule qui nous en peut éclaircir. Mais où cette autorité a la principale force, c'est dans la théologie, parce qu'elle y est inséparable de la vérité, et que nous ne la connaissons que par elle : de sorte que, pour donner la certitude entière des matières les plus incompréhensibles à la raison, il suffit de les faire voir dans les livres sacrés; comme pour montrer l'incertitude des choses les plus vraisemblables, il faut seulement faire voir qu'elles n'y sont pas comprises; parce que ses principes sont au-dessus de la nature et de la raison, et que, l'esprit de l'homme étant trop faible pour y arriver par ses propres efforts, il ne peut parvenir à ces hautes intelligences s'il n'y est porté par une force toute-puissante et surnaturelle.

Il n'en est pas de même des sujets qui tombent sous les sens ou sous le raisonnement : l'autorité y est inutile; la raison seule a lieu d'en connaître. Elles ont leurs droits séparés : l'une avait tantôt tout l'avantage; ici l'autre règne à son tour. Mais comme les sujets de cette sorte sont proportionnés à la portée de l'esprit, il trouve une liberté tout entière de s'y étendre : sa fécondité inépuisable produit continuellement, et ses inventions peuvent être tout ensemble sans fin et sans interruption.

C'est ainsi que la géométrie, l'arithmétique, la musique, la physique, la médecine, l'architecture, et toutes les sciences qui sont soumises à l'expérience et au raisonnement, doivent être augmentées pour devenir parfaites. Les anciens les ont trouvées seulement ébauchées par ceux qui les ont précédés; et nous les laisserons à ceux qui viendront après nous en un état plus accompli que nous ne les avons reçues.

Comme leur perfection dépend du temps et de la peine, il est évident qu'encore que notre peine et notre temps nous eussent moins acquis que leurs travaux séparés des nôtres, tous deux néanmoins joints ensemble doivent avoir plus d'effet que chacun en particulier.

L'éclaircissement de cette différence doit nous faire plaindre l'aveuglement de ceux qui apportent la seule autorité pour preuve dans les matières physiques, au lieu du raisonnement ou des expériences; et nous donner de l'horreur pour la malice des autres, qui emploient le raisonnement seul dans la théologie au lieu de l'autorité de l'Ecriture et des Pères. Il faut relever le courage de ces gens timides qui n'osent rien inventer en physique, et confondre l'insolence de ces téméraires qui produisent des nouveautés en théologie. Cependant le malheur du siècle est tel, qu'on voit beaucoup d'opinions nouvelles en théologie, inconnues à toute l'antiquité, soutenues avec obstination et reçues avec applaudissement; au lieu que celles qu'on produit dans la physique, quoiqu'en petit nombre, semblent devoir être convaincues de fausseté dès qu'elles choquent tant soit peu les opinions reçues : comme si le respect qu'on a pour les anciens philosophes était de devoir, et que celui que l'on porte aux plus anciens des Pères était seulement de bienséance! Je laisse aux personnes judicieuses à remarquer l'importance de cet abus qui pervertit l'ordre des sciences avec tant d'injustice; et je crois qu'il y en aura peu qui ne souhaitent que cette *liberté* s'applique à d'autres matières, puisque les inventions nouvelles sont infailliblement des erreurs dans les matières que l'on profane impunément; et qu'elles sont absolument nécessaires pour la perfection de tant d'autres sujets incomparablement plus bas, que toutefois on n'oserait toucher.

Partageons avec plus de justice notre crédulité et notre défiance, et bornons ce respect que nous avons pour les anciens. Comme la raison le fait naître, elle doit aussi le mesurer; et considérons que s'ils fussent demeurés dans cette retenue de n'oser rien ajouter aux connaissances qu'ils avaient reçues, ou que ceux de leur temps eussent fait la même difficulté de recevoir les nouveautés qu'ils leur offraient, ils se seraient privés eux-mêmes et leur postérité du fruit de leurs inventions.

Comme ils ne se sont servis de celles qui leur avaient été laissées que comme de moyens pour en avoir de nouvelles, et que cette heureuse hardiesse leur avait ouvert le chemin aux grandes choses, nous devons prendre celles qu'ils nous ont acquises de la même sorte, et à leur exemple en faire les moyens et non pas la fin de notre étude, et ainsi tâcher de les surpasser en les imitant.

Car qu'y a-t-il de plus injuste que de traiter nos anciens avec plus de retenue qu'ils n'ont fait ceux qui les ont précédés, et d'avoir pour eux ce respect inviolable qu'ils n'ont mérité de nous que parce qu'ils n'en ont pas

en un pareil pour ceux qui ont eu sur eux le même avantage?

Les secrets de la nature sont cachés; quoiqu'elle agisse toujours, on ne découvre pas toujours ses effets : le temps les révèle d'âge en âge, et quoique toujours égale en elle-même, elle n'est pas toujours également connue.

Les expériences qui nous en donnent l'intelligence multiplient continuellement; et, comme elles sont les seuls principes de la physique, les conséquences multiplient à proportion.

C'est de cette façon que l'on peut aujourd'hui prendre d'autres sentiments et de nouvelles opinions, sans mépriser *les anciens et* sans ingratitude, puisque les premières connaissances qu'ils nous ont données ont servi de degrés aux nôtres, et que dans ces avantages nous leur sommes redevables de l'ascendant que nous avons sur eux; parce que s'étant élevés jusqu'à un certain degré où ils nous ont portés, le moindre effort nous fait monter plus haut, et avec moins de peine et moins de gloire nous nous trouvons au-dessus d'eux. C'est de là que nous pouvons découvrir des choses qu'il leur était impossible d'apercevoir. Notre vue a plus d'étendue, et quoiqu'ils connussent aussi bien que nous tout ce qu'ils pouvaient remarquer de la nature, ils n'en connaissaient pas tant néanmoins, et nous voyons plus qu'eux.

Cependant il est étrange de quelle sorte on révère leurs sentiments. On fait un crime de les contredire, et un attentat d'y ajouter, comme s'ils n'avaient plus laissé de vérités à connaître.

N'est-ce pas là traiter indignement la raison de l'homme, et la mettre en parallèle avec l'instinct des animaux, puisqu'on en ôte la principale différence, qui consiste en ce que les effets du raisonnement augmentent sans cesse, au lieu que l'instinct demeure toujours dans un état égal? Les ruches des abeilles étaient aussi bien mesurées il y a mille ans qu'aujourd'hui, et chacune d'elles forme cet hexagone aussi exactement la première fois que la dernière. Il en est de même de tout ce que les animaux produisent par ce mouvement occulte. La nature les instruit à mesure que la nécessité les presse; mais cette science fragile se perd avec les besoins qu'ils en ont : comme ils la reçoivent sans étude, ils n'ont pas le bonheur de la conserver; et toutes les fois qu'elle leur est donnée, elle leur est nouvelle, puisque la nature n'ayant pour objet que de maintenir les animaux dans un ordre de perfection bornée, elle leur inspire cette science nécessaire, toujours égale, de peur qu'ils ne tombent dans le dépérissement, et ne permet pas qu'ils y ajoutent, de peur qu'ils ne passent les limites qu'elle leur a prescrites. Il n'en est pas de même de l'homme, qui n'est produit que pour l'infinité. Il est dans l'ignorance au premier âge de sa vie; mais il s'instruit sans cesse dans son progrès; car il tire avantage, non-seulement de sa propre expérience, mais encore de celle de ses prédécesseurs, parce qu'il garde toujours dans sa mémoire les connaissances qu'il s'est une fois acquises, et que celles des anciens lui sont toujours présentes dans les livres qu'ils ont laissés. Et comme il conserve ses connaissances, il peut aussi les augmenter facilement; de sorte que les hommes sont aujourd'hui en quelque sorte dans le même état où se trouveraient ces anciens philosophes, s'ils pouvaient avoir vieilli jusqu'à présent, en ajoutant aux connaissances qu'ils avaient celles que leurs études auraient pu leur acquérir à la faveur de tant de siècles. De là vient que, par une prérogative particulière, non-seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continuel progrès à mesure que l'univers vieillit, parce que la même chose arrive dans la succession des hommes que dans les âges différents d'un particulier. De sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement : d'où l'on voit avec combien d'injustice nous respectons l'antiquité dans ses philosophes; car, comme la vieillesse est l'âge le plus distant de l'enfance, qui ne voit que la vieillesse dans cet homme universel ne doit pas être cherchée dans les temps proches de sa naissance, mais dans ceux qui en sont les plus éloignés? Ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses, et formaient l'enfance des hommes proprement; et comme nous avons joint à leurs connaissances l'expérience des siècles qui les ont suivis, c'est en nous que l'on peut trouver cette antiquité que nous révérons dans les autres.

Ils doivent être admirés dans les conséquences qu'ils ont bien tirées du peu de principes qu'ils avaient, et ils doivent être excusés dans celles où ils ont plutôt manqué du bonheur de l'expérience que de la force du raisonnement.

Car n'étaient-ils pas excusables dans la pensée qu'il ont eue pour la *voie de lait*, quand la faiblesse de leurs yeux n'ayant pas encore reçu le secours de l'artifice, ils ont attribué cette couleur à une plus grande solidité en cette partie du ciel, qui renvoie la lumière avec plus de force?

Mais ne serions-nous pas inexcusables de demeurer dans la même pensée, maintenant qu'aidés des avantages que nous donne la lunette d'approche, nous y avons découvert une infinité de petites étoiles, dont la splendeur plus abondante nous a fait reconnaître quelle est la véritable cause de cette blancheur?

N'avaient-ils pas aussi sujet de dire que tous les corps corruptibles étaient renfermés dans la sphère du ciel de la lune, lorsque durant le cours de tant de siècles ils n'avaient point encore remarqué de corruptions ni de générations hors de cet espace?

Mais ne devons nous pas assurer le contraire, lorsque toute la terre a vu sensiblement des comètes s'enflammer et disparaître bien loin au delà de cette sphère ?

C'est ainsi que sur le sujet du vide ils avaient droit de dire que la nature n'en souffrait point, parce que toutes leurs expériences leur avaient toujours fait remarquer qu'elle l'abhorrait et ne le pouvait souffrir.

Mais si les nouvelles expériences leur avaient été connues, peut-être auraient-ils trouvé sujet d'affirmer ce qu'ils ont eu sujet de nier par là que le vide n'avait point encore paru. Aussi dans le jugement qu'ils ont fait que la nature ne souffrait point de vide, ils n'ont entendu parler de la nature qu'en l'état où ils la connaissaient; puisque, pour le dire généralement, ce ne serait assez de l'avoir vu constamment en cent rencontres, ni en mille, ni en tout autre nombre, quelque grand qu'il soit; puisque, s'il restait un seul cas à examiner, ce seul suffirait pour empêcher la définition générale. Car, dans toutes les matières dont la preuve consiste en expériences et non en démonstrations, on ne peut faire aucune assertion universelle que par la générale énumération de toutes les parties et de tous les cas différents. C'est ainsi que quand nous disons que le diamant est le plus pur de tous les corps nous entendons de tous les corps, que nous connaissons, et nous ne pouvons ni ne devons y comprendre ceux que nous ne connaissons point; et quand nous disons que l'or est le plus pesant de tous les corps, nous serions téméraires de comprendre dans cette proposition générale ceux qui ne sont point encore en notre connaissance, quoiqu'il ne soit pas impossible qu'ils soient en nature.

De même quand les anciens ont assuré que la nature ne souffrait point de vide, ils ont entendu qu'elle n'en souffrait point dans toutes les expériences qu'ils avaient vues, et ils n'auraient pu sans témérité y comprendre celles qui n'étaient pas en leur connaissance. Que si elles eussent été, sans doute ils auraient tiré les mêmes conséquences que nous, et les auraient par leur aveu autorisées de cette antiquité dont on veut faire aujourd'hui l'unique principe des sciences.

C'est ainsi que, sans les contredire, nous pouvons assurer le contraire de ce qu'ils disaient, et quelque force enfin qu'ait cette antiquité, la vérité doit toujours avoir l'avantage, quoique nouvellement découverte, puisqu'elle est toujours plus ancienne que toutes les opinions qu'on en a eues, et que ce serait ignorer sa nature de s'imaginer qu'elle ait commencé d'être au temps qu'elle a commencé d'être connue. (Pascal.)

# B

**BAUTAIN** (M. l'abbé), son criterium de certitude. *Voy.* Criterium.

**BEAU** (du). — Avant que d'entrer dans la recherche difficile de l'origine du beau, je remarquerai d'abord, avec tous les auteurs qui en ont écrit, que par une sorte de fatalité, les choses dont on parle le plus parmi les hommes, sont assez ordinairement celles qu'on connaît le moins; et que telle est entre beaucoup d'autres, la nature du beau. Tout le monde raisonne du beau : on l'admire dans les ouvrages de la nature : on l'exige dans les productions des arts : on accorde ou l'on refuse cette qualité à tout moment; cependant si l'on demande aux hommes du goût le plus sûr et le plus exquis quelle est son origine, sa nature, sa notion précise, sa véritable idée, son exacte définition; si c'est quelque chose d'absolu ou de relatif; s'il y a un beau essentiel, éternel, immuable, règle et modèle du beau subalterne ; ou s'il en est de la beauté comme des modes, on voit aussitôt les sentiments partagés; les uns avouent leur ignorance, les autres se jettent dans le scepticisme. Comment se fait-il que presque tous les hommes soient d'accord qu'il y a un beau; qu'il y en ait tant entre eux qui le sentent vivement où il est, et que si peu sachent ce que c'est ?

Pour parvenir, s'il est possible, à la solution de ces difficultés, nous commencerons par exposer les différents sentiments des auteurs qui ont écrit le mieux sur le beau, nous proposerons ensuite nos idées sur le même sujet, et nous finirons cet article par des observations générales sur l'entendement humain et ses opérations relatives à la question dont il s'agit.

Platon a écrit deux dialogues du beau, le *Phèdre* et le *grand Hippias :* dans celui-ci, il enseigne plutôt ce que le beau n'est pas que ce qu'il est; et, dans l'autre, il parle moins du beau que de l'amour naturel qu'on a pour lui. Il ne s'agit, dans le *grand Hippias* que de confondre la vanité d'un sophiste; et, dans le *Phèdre*, que de passer quelques moments agréables avec un ami dans un lieu délicieux.

Saint Augustin avait composé un traité sur le beau : mais cet ouvrage est perdu, et il ne nous reste de saint Augustin, sur cet objet important, que quelques idées éparses dans ses écrits, par lesquelles on voit que ce rapport exact des parties d'un tout entre elles, qui le constitue *un*, était, selon lui, le caractère distinctif de la beauté. Si je demande à un architecte, dit ce grand homme, pourquoi, ayant une arcade à une des ailes de son bâtiment, il en fait autant à l'autre, il me répondra sans doute que c'est afin que les membres de son architecture symétrisent bien ensemble. Mais pourquoi cette symétrie vous paraît-elle nécessaire ? Par la raison qu'elle plaît. Mais qui êtes-vous pour vous ériger en arbitre de ce qui doit plaire ou ne pas plaire aux hommes ? et d'où savez-vous que la symétrie nous plaît ? J'en suis sûr, parce que les choses

ainsi disposées ont de la décence, de la justesse, de la grâce ; en un mot, parce que cela est beau. Fort bien : mais, dites-moi, cela est-il beau parce qu'il plaît? ou cela plaît-il parce qu'il est beau? Sans difficulté cela plaît, parce qu'il est beau. Je le crois comme vous : mais je vous demande encore pourquoi cela est-il beau? et si ma question vous embarrasse, parce qu'en effet les maîtres de votre art ne vont guère jusques-là, vous conviendrez du moins sans peine que la similitude, l'égalité, la convenance des parties de votre bâtiment, réduit tout à une espèce d'unité qui contente la raison. C'est ce que je voulais dire. Oui, prenez-y garde, il n'y a point de vraie unité dans les corps, puisqu'ils sont tous composés d'un nombre innombrable de parties, dont chacune est encore composée d'une infinité d'autres. Où la voyez-vous donc, cette unité qui vous dirige dans la construction de votre dessein ; cette unité que vous regardez dans votre art, comme une loi inviolable ; cette unité que votre édifice doit imiter pour être beau, mais que rien sur la terre ne peut imiter parfaitement, puisque rien sur la terre ne peut être parfaitement *un?* Or delà que s'ensuit-il? il ne faut pas reconnaître qu'il y a au-dessus de nos esprits une certaine unité originale, souveraine, éternelle, parfaite, qui est la règle essentielle du beau, et que vous cherchez dans la pratique de votre art? D'où saint Augustin conclut, dans un autre ouvrage, que c'est l'unité qui constitue, pour ainsi dire, la forme et l'essence du beau en tout genre. *Omnis porro pulchritudinis forma, unitas est.*

Wolf dit, dans sa *Psychologie*, qu'il y a des choses qui nous plaisent, d'autres qui nous déplaisent ; et que cette différence est ce qui constitue le beau et le laid : que ce qui nous plaît s'appelle beau, et que ce qui nous déplaît est laid.

Il ajoute que la beauté consiste dans la perfection, de manière que par la force de cette perfection, la chose qui en est revêtue est propre à produire en nous du plaisir.

Il distingue ensuite deux sortes de beautés, la vraie et l'apparente : la vraie est celle qui naît d'une perfection réelle ; et l'apparente, celle qui naît d'une perfection apparente.

Il est évident que saint Augustin avait été beaucoup plus loin dans la recherche du beau que le philosophe Leibnitien : celui-ci semble prétendre d'abord qu'une chose est belle, parce qu'elle nous plaît ; au lieu qu'elle ne nous plaît que parce qu'elle est belle, comme Platon et saint Augustin l'ont très-bien remarqué. Il est vrai qu'il fait ensuite entrer la perfection dans l'idée de la beauté : mais qu'est-ce que la perfection? Le parfait est-il plus clair et plus intelligible que le beau?

Tous ceux qui se piquant de ne pas parler simplement par coutume et sans réflexion, dit Crouzas, voudront descendre dans eux-mêmes, et faire attention à ce qui s'y passe, à la manière dont ils pensent, et à ce qu'ils sentent, lorsqu'ils s'écrient *cela est beau*, s'apercevront qu'ils expriment par ce terme un certain rapport d'un objet, avec des sentiments agréables ou avec des idées d'approbation, et tomberont d'accord que dire cela est beau, c'est dire, j'aperçois quelque chose que j'approuve, ou qui me fait plaisir.

On voit que cette définition de Crouzas n'est point prise de la nature du beau, mais de l'effet seulement qu'on éprouve à sa présence : elle a le même défaut que celle de Wolf. C'est ce que Crouzas a bien senti ; aussi s'occupe-t-il ensuite à fixer les caractères du beau ; il en compte cinq, la variété, l'unité, la régularité, l'ordre, la proportion.

D'où il s'ensuit, ou que la définition de saint Augustin est incomplète, ou que celle de Crouzas est redondante. Si l'idée d'unité ne renferme pas les idées de variété, de régularité, d'ordre et de proportion, et si ces qualités sont essentielles au beau, saint Augustin n'a pas dû les omettre : si l'idée d'unité les renferme, Crouzas n'a pas dû les ajouter.

Crouzas ne définit point ce qu'il entend par *variété ;* il semble entendre par *unité*, la relation de toutes les parties à un seul but ; il fait consister la régularité dans la position semblable des parties entre elles ; il désigne par *ordre* une certaine dégradation de parties, qu'il faut observer dans le passage des unes aux autres ; et il définit la proportion, l'unité assaisonnée de variété, de régularité et d'ordre dans chaque partie.

Je n'attaquerai point cette définition du *beau* par les choses vagues qu'elle contient ; je me contenterai seulement d'observer ici qu'elle est particulière, et qu'elle n'est applicable qu'à l'architecture, ou tout au plus à de grands tous dans les autres genres, à une pièce d'éloquence, à un drame, etc., mais non pas à un mot, à une pensée, à une portion d'objet.

Hutcheson, célèbre professeur de philosophie morale dans l'université de Glascow, s'est fait un système particulier : il se réduit à penser qu'il ne faut pas plus demander : *Qu'est-ce que le beau?* que de demander : *Qu'est-ce que le visible?* On entend par *visible*, ce qui est fait pour être aperçu par l'œil ; et Hutcheson entend par beau, ce qui est fait pour être saisi par le sens interne du beau. Son sens interne du beau est une faculté par laquelle nous distinguons les belles choses, comme le sens de la vue est une faculté par laquelle nous recevons la notion des couleurs et des figures. Cet auteur et ses sectateurs mettent tout en œuvre pour démontrer la réalité et la nécessité de ce sixième sens : et voici comment ils s'y prennent.

1° Notre âme, disent-ils, est passive dans le plaisir et dans le déplaisir. Les objets ne nous affectent pas précisément comme nous le souhaiterions ; les uns font sur notre âme une impression nécessaire de plaisir ; d'autres nous déplaisent nécessairement : tout le pouvoir de notre volonté se réduit à recher-

cher la première sorte d'objet, et à fuir l'autre : c'est la constitution même de notre nature, quelquefois individuelle, qui nous rend les uns agréables, et les autres désagréables.

2° Il n'est peut-être aucun objet qui puisse affecter notre âme, sans lui être plus ou moins une occasion nécessaire de plaisir ou de déplaisir. Une figure, un ouvrage d'architecture ou de peinture, une composition de musique, une action, un sentiment, un caractère, une expression, un discours; toutes ces choses nous plaisent ou nous déplaisent de quelque manière. Nous sentons que le plaisir ou le déplaisir s'excite nécessairement par la contemplation de l'idée qui se présente alors à notre esprit avec toutes les circonstances. Cette impression se fait, quoiqu'il n'y ait rien dans quelques-unes de ces idées de ce qu'on appelle ordinairement *perception sensible ;* et dans celles qui viennent des sens, le plaisir ou le déplaisir qui les accompagne, naît de l'ordre ou du désordre, de l'arrangement ou défaut de symétrie, de l'imitation ou de la bisarrerie qu'on remarque dans les objets, et non des idées simples de la couleur, du son, et de l'étendue, considérées solitairement.

3° Cela posé, j'appelle, dit Hutcheson, du nom de *sens interne*, ces déterminations de l'âme à se plaire ou à se déplaire à certaines formes ou à certaines idées, quand elle les considère, et pour distinguer les sens internes des facultés corporelles, connues sous ce nom : j'appelle *sens interne du beau*, la faculté qui discerne le *beau* dans la régularité, l'ordre et l'harmonie; et *sens interne du bon*, celle qui approuve les affections, les actions, les caractères des gens raisonnables et vertueux.

4° Comme les déterminations de l'âme à se plaire ou à se déplaire à certaines formes ou à certaines idées, quand elle les considère, s'observent dans tous les hommes, à moins qu'ils ne soient stupides; sans rechercher encore ce que c'est que le *beau*, il est constant qu'il y a dans tous les hommes un sens naturel, et propre pour cet objet; qu'ils s'accordent à trouver de la beauté dans les figures, aussi généralement qu'à éprouver de la douleur à l'approche d'un trop grand feu, ou du plaisir à manger, quand ils sont pressés par l'appétit, quoiqu'il y ait entre eux une diversité de goûts infinie.

5° Aussitôt que nous naissons, nos sens externes commencent à s'exercer et à nous transmettre des perceptions des objets sensibles; et c'est là sans doute ce qui nous persuade qu'ils sont naturels. Mais les objets de ce que j'appelle des *sens internes*, les *sens du beau et du bon*, ne se présentent pas sitôt à notre esprit. Il se passe du temps avant que les enfants réfléchissent, ou du moins qu'ils donnent des indices de réflexion sur les proportions, ressemblances et symétries, sur les affections et les caractères : ils ne connaissent qu'un peu tard les choses qui excitent le goût ou la répugnance intérieure; et c'est là ce qui fait imaginer que ces facultés que j'appelle les *sens internes du beau et du bon*, viennent uniquement de l'instruction et de l'éducation. Mais quelque notion qu'on ait de la vertu et de la beauté, un objet vertueux ou bon, est une occasion d'approbation et de plaisir, aussi naturellement que des mets sont les objets de notre appétit. Et qu'importe que les premiers objets se soient présentés tôt ou tard? si les sens ne se développaient en nous que peu à peu et les uns après les autres, en seraient-ils moins des sens et des facultés? et serions-nous bien venus à prétendre qu'il n'y a vraiment, dans les objets visibles, ni couleurs, ni figures, parce que nous aurions eu besoin de temps et d'instructions pour les y apercevoir, et qu'il n'y aurait pas, entre nous tous, deux personnes qui les y apercevraient de la même manière?

6° On appelle *sensations*, les perceptions qui s'excitent dans notre âme à la présence des objets extérieurs, et par l'impression qu'ils font sur nos organes. Et lorsque deux perceptions diffèrent entièrement l'une de l'autre, et qu'elles n'ont de commun que le nom générique de *sensation*, les facultés par lesquelles nous recevons ces différentes perceptions, s'appellent des *sens différents*. La vue et l'ouïe, par exemple, désignent des facultés différentes, dont l'une nous donne des idées de couleur, et l'autre des idées du son; mais quelque différence que les sons aient entre eux, et les couleurs entre elles, on rapporte à un même sens toutes les couleurs, et à un autre sens tous les sons ; et il paraît que nos sens ont chacun leur organe. Or, si vous appliquez l'observation précédente au bon et au beau, vous verrez qu'ils sont exactement dans ce cas.

7° Les défenseurs du *sens interne* entendent par *beau*, l'idée que certains objets excitent dans notre âme, et par le *sens interne du beau*, la faculté que nous avons de recevoir cette idée; et ils observent que les animaux ont des facultés semblables à nos sens extérieurs, et qu'ils les ont même quelquefois dans un degré supérieur à nous; mais qu'il n'y en a pas un qui donne un signe de ce qu'on entend ici par *sens interne*. Un être, continuent-ils, peut donc avoir en entier la même sensation extérieure que nous éprouvons, sans observer entre les objets, les ressemblances et les rapports; il peut même discerner ces ressemblances et ces rapports sans en ressentir beaucoup de plaisir; d'ailleurs les idées seules de la figure et des formes, etc., sont quelque chose de distinct du plaisir. Le plaisir peut se trouver où les proportions ne sont ni considérées ni connues; il peut manquer, malgré toute l'attention qu'on donne à l'ordre et aux proportions. Comment nommerons-nous donc cette faculté qui agit en nous, sans que nous sachions bien pourquoi? *sens interne*.

8° Cette dénomination est fondée sur le rapport de la faculté qu'elle désigne avec

les autres facultés. Ce rapport consiste principalement en ce que le plaisir que le sens interne nous fait éprouver, est différent de la connaissance des principes. La connaissance des principes peut l'accroître ou le diminuer : mais cette connaissance n'est pas lui ni sa cause. Ce sens a des plaisirs nécessaires ; car la beauté et la laideur d'un objet est toujours la même pour nous, quelque dessein que nous puissions former d'en juger autrement. Un objet désagréable, pour être utile, ne nous en paraît pas plus beau; un bel objet, pour être nuisible, ne nous paraît pas plus laid. Proposez-nous le monde entier, pour nous contraindre, par la récompense, à trouver belle la laideur, et laide la beauté ; ajoutez à ce prix les plus terribles menaces, vous n'apporterez aucun changement à nos perceptions et au jugement du sens interne ; notre bouche louera ou blâmera à votre gré, mais le sens interne restera incorruptible.

9° Il paraît de là, continuent les mêmes systématiques, que certains objets sont immédiatement et par eux-mêmes, les occasions du plaisir que donne la beauté ; que nous avons un sens propre à le goûter; que ce plaisir est individuel, et qu'il n'a rien de commun avec l'intérêt. En effet, n'arrive-t-il pas en cent occasions qu'on abandonne l'utile pour le beau ? Cette généreuse préférence ne se remarque-t-elle pas quelquefois dans les conditions les plus méprisées ? Un honnête artisan se livrera à la satisfaction de faire un chef-d'œuvre qui le ruine, plutôt qu'à l'avantage de faire un ouvrage qui l'enrichirait.

10° Si on ne joignait pas à la considération de l'utile, quelque sentiment particulier, quelque effet subtil d'une faculté différente de l'entendement et de la volonté, on n'estimerait une maison que pour son utilité, un jardin que pour sa fertilité, un habillement que pour sa commodité. Or, cette estimation étroite des choses n'existe pas même dans les enfants et dans les sauvages. Abandonnez la nature à elle-même, et le sens interne exercera son empire : peut-être se trompera-t-il dans son objet, mais la sensation de plaisir n'en sera pas moins réelle. Une philosophie austère, ennemie du luxe, brisera les statues, renversera les obélisques, transformera nos palais en cabanes, et nos jardins en forêts : mais elle n'en sentira pas moins la beauté réelle de ces objets ; le sens interne se révoltera contre elle; et elle sera réduite à se faire un mérite de son courage

C'est ainsi, dis-je, que Hutcheson et ses sectateurs s'efforcent d'établir la nécessité du *sens interne du beau :* mais ils ne parviennent qu'à démontrer qu'il y a quelque chose d'obscur et d'impénétrable dans le plaisir que le beau nous cause; que ce plaisir semble indépendant de la connaissance des rapports et des perceptions; que la vue de l'utile n'y entre pour rien, et qu'il fait des enthousiastes, que ni les récompenses ni les menaces ne peuvent ébranler.

Du reste, ces philosophes distinguent dans les êtres corporels un beau absolu, et un beau relatif. Ils n'entendent point par un beau absolu, une qualité tellement inhérente dans l'objet, qu'elle le rend beau par lui-même, sans aucun rapport à l'âme qui le voit, et qui en juge. Le terme beau, semblable aux autres noms des idées sensibles, désigne proprement, selon eux, la perception d'un esprit; comme le froid et le chaud, le doux et l'amer, sont des sensations de notre âme, quoique sans doute il n'y ait rien qui ressemble à ces sensations dans les objets qui les excitent, malgré la prévention populaire qui en juge autrement. On ne voit pas, disent-ils, comment les objets pourraient être appelés beaux, s'il n'y avait pas un esprit doué du sens de la beauté pour leur rendre hommage. Ainsi par le beau absolu, ils n'entendent que celui qu'on reconnaît en quelques objets, sans les comparer à aucune chose extérieure, dont ces objets soient l'imitation et la peinture. Telle est, disent-ils, la beauté que nous apercevons dans les ouvrages de la nature, dans certaines formes artificielles, et dans les figures, les solides, les surfaces; et par beau relatif, ils entendent celui qu'on aperçoit dans des objets considérés communément comme des imitations et des images de quelques autres. Ainsi leur division a plutôt son fondement dans les différentes sources du plaisir que le beau nous cause, que dans les objets; car il est constant que le beau absolu a, pour ainsi dire, un beau relatif, et le beau relatif, un beau absolu.

*Du beau absolu, selon Hutcheson et ses sectateurs.*

Nous avons fait sentir, disent-ils, la nécessité d'un sens propre, qui nous avertit par le plaisir de la présence du beau; voyons maintenant quelles doivent être les qualités d'un objet pour émouvoir ce sens. Il ne faut pas oublier, ajoutent-ils, qu'il ne s'agit ici de ces qualités que relativement à l'homme, car il y a certainement bien des objets qui font sur eux l'impression de beauté, et qui déplaisent à d'autres animaux. Ceux-ci ayant des sens et des organes autrement conformés que les nôtres, s'ils étaient juges du beau, en attacheraient des idées à des formes toutes différentes. L'ours peut trouver sa caverne commode : mais il ne la trouve ni belle ni laide; peut-être, s'il avait le sens interne du beau, la regarderait-il comme une retraite délicieuse. Remarquez en passant, qu'un être bien malheureux, ce serait celui qui aurait le sens interne du beau, et qui ne reconnaîtrait jamais le beau que dans les objets qui lui seraient nuisibles; la Providence y a pourvu par rapport à nous; et une chose vraiment belle est assez ordinairement une chose bonne.

Pour découvrir l'occasion générale des idées du beau parmi les hommes, les sectateurs d'Hutcheson examinent les êtres les plus simples, par exemple, les figures; et ils trouvent qu'entre les figures, celles que

nous nommons *belles*, offrent à nos sens l'uniformité dans la variété. Ils assurent qu'un triangle équilatéral est moins beau qu'un carré; un pentagone moins beau qu'un exagone, et ainsi de suite, parce que les objets également uniformes sont d'autant plus beaux, qu'ils sont plus variés; et ils sont d'autant plus variés, qu'ils ont plus de côtés comparables. Il est vrai, disent-ils, qu'en augmentant beaucoup le nombre des côtés, on perd de vue les rapports qu'ils ont entre eux et avec le rayon; d'où il s'ensuit que la beauté de ces figures n'augmente pas toujours comme le nombre des côtés. Ils se font cette objection, mais ils ne se soucient guère d'y répondre. Ils remarquent seulement que le défaut du parallélisme dans les côtés des eptagones et des autres polygones impairs, en diminue la beauté: mais ils soutiennent toujours que, tout étant égal d'ailleurs, une figure régulière à vingt côtés, surpasse en beauté celle qui n'en a que douze; que celle-ci l'emporte sur celle qui n'en a que huit, et cette dernière sur le carré. Ils font le même raisonnement sur les surfaces et sur les solides. De tous les solides réguliers, celui qui a le plus grand nombre de surfaces est pour eux le plus beau, et ils pensent que la beauté de ces corps va toujours en décroissant jusqu'à la pyramide régulière.

Mais si entre les objets également uniformes, les plus variés sont les plus beaux, selon eux, réciproquement entre les objets également variés, les plus beaux seront les plus uniformes : ainsi le triangle équilatéral ou même isocèle est plus beau que le scalène, le carré plus beau que le rhombe ou losange. C'est le même raisonnement pour les corps solides réguliers, et en général pour tous ceux qui ont quelque uniformité, comme les cylindres, les prismes, les obélisques, etc., et il faut convenir avec eux, que ces corps plaisent certainement plus à la vue, que des figures grossières où l'on n'aperçoit ni uniformité, ni symétrie, ni unité.

Pour avoir des raisons composées du rapport de l'uniformité et de la variété, ils comparent les cercles et les sphères avec les ellipses et les sphéroïdes peu excentriques; et ils prétendent que la parfaite uniformité des uns est compensée par la variété des autres, et que leur beauté est à peu près égale.

Le beau, dans les ouvrages de la nature, a le même fondement selon eux. Soit que vous envisagiez, disent-ils, les formes des corps célestes, leurs révolutions, leurs aspects; soit que vous descendiez des cieux sur la terre, et que vous considériez les plantes qui la couvrent, les couleurs dont les fleurs sont peintes, la structure des animaux, leurs espèces, leurs mouvements, la proportion de leurs parties, le rapport de leur mécanisme à leur bien-être: soit que vous vous élanciez dans les airs, et que vous examiniez les oiseaux et les météores; ou que vous vous plongiez dans les eaux et que vous compariez entre eux les poissons, vous rencontrerez partout l'uniformité dans la variété, partout vous verrez ces qualités compensées dans les êtres également *beaux*, et la raison composée des deux, inégales dans les êtres de beauté inégale; en un mot, s'il est permis de parler encore la langue des géomètres, vous verrez dans les entrailles de la terre, au fond des mers, au haut de l'atmosphère, dans la nature entière, et dans chacune de ses parties, l'uniformité dans la variété, et la beauté toujours en raison composée de ces deux qualités.

Ils traitent ensuite de la beauté des arts, dont on ne peut regarder les productions comme une véritable imitation, telle que l'architecture, les arts mécaniques, et l'harmonie naturelle; ils font tous leurs efforts pour les assujettir à leur loi de l'uniformité dans la variété; et si leur preuve pèche, ce n'est pas par le défaut de l'énumération; ils descendent depuis le palais le plus magnifique jusqu'au plus petit édifice, depuis l'ouvrage le plus précieux jusqu'aux bagatelles, montrant le caprice partout où manque l'uniformité, et l'insipidité où manque la varitété.

Mais il est une classe d'êtres fort différents des précédents, dont les sectateurs d'Hutcheson, sont fort embarrassés; car on y reconnaît de la beauté, et cependant la règle de l'uniformité dans la variété ne leur est pas applicable; ce sont les démonstrations des vérités abstraites et universelles. Si un théorème contient une infinité de vérités particulières, qui n'en sont que le développement, ce théorème n'est proprement que le corollaire d'un axiome d'où découle une infinité d'autres théorèmes; cependant on dit *voilà un beau théorème*, et l'on ne dit pas *voilà un bel axiome*.

Nous donnerons plus bas la solution de cette difficulté dans d'autres principes. Passons à l'examen du *beau* relatif, de ce *beau* qu'on aperçoit dans un objet considéré comme l'imitation d'un original, selon ceux de Hutcheson et de ses sectateurs.

### *Du beau relatif, selon Hutcheson.*

Cette partie de son système n'a rien de particulier. Selon cet auteur, et selon tout le monde, ce *beau* ne peut consister que dans la conformité qui se trouve entre le modèle et la copie.

D'où il s'ensuit que pour le *beau* relatif, il n'est pas nécessaire qu'il y ait aucune beauté dans l'original. Les forêts, les montagnes, les précipices, les chaos, les rides de la vieillesse, la pâleur de la mort, les effets de la maladie, plaisent en peinture; ils plaisent aussi en poésie : ce qu'Aristote appelle *un caractère moral*, n'est point celui d'un homme vertueux; et ce qu'on entend par *fabula bene morata*, n'est autre chose qu'un poëme épique ou dramatique, où les actions, les sentiments et les discours sont d'accord avec les caractères bons ou mauvais.

Cependant on ne peut nier que la peinture d'un objet, qui aura quelque beauté absolue,

ne plaise ordinairemement davantage que celle d'un objet qui n'aura point ce *beau*. La seule exception qu'il y ait peut-être à cette règle, c'est le cas où, la conformité de la peinture avec l'état du spectateur gagnant tout ce qu'on ôte à la beauté absolue du modèle, la peinture en devient d'autant plus intéressante ; cet intérêt, qui naît de l'imperfection, est la raison pour laquelle on a voulu que le héros d'un poëme épique ou héroïque ne fût point sans défaut.

La plupart des autres beautés de la poésie et de l'éloquence suivent la loi du *beau* relatif. La conformité avec le vrai rend les comparaisons, les métaphores et les allégories belles, lors même qu'il n'y a aucune beauté absolue dans les objets qu'elles représentent.

Hutcheson insiste ici sur le penchant que nous avons à la comparaison. Voici, selon lui, quelle en est l'origine. Les passions produisent presque toujours dans les animaux les mêmes mouvements qu'en nous; et les objets inanimés de la nature ont souvent des positions qui ressemblent aux attitudes du corps humain, dans certains états de l'âme. Il n'en a pas fallu davantage, ajoute l'auteur que nous analysons, pour rendre le lion symbole de la fureur, le tigre celui de la cruauté; un chêne droit, et dont la cime orgueilleuse s'élève jusque dans la nue, l'emblème de l'audace; les mouvements d'une mer agitée, la peinture des agitations de la colère; et la mollesse de la tige d'un pavot, dont quelques gouttes de pluie ont fait pencher la tête, l'image d'un moribond.

Tel est le système de Hutcheson, qui paraîtra sans doute plus singulier que vrai. Nous ne pouvons cependant trop recommander la lecture de son ouvrage, surtout dans l'original; on y trouvera un grand nombre d'observations délicates sur la manière d'atteindre la perfection dans la pratique des beaux-arts. Nous allons maintenant exposer les idées du P. André Jésuite. Son essai sur le beau est le système le plus suivi, le plus étendu, et le mieux lié que je connaisse. J'oserais assurer qu'il est dans son genre ce que le traité *Des beaux-arts*, réduits à un seul principe, est dans le sien. Ce sont deux bons ouvrages auxquels il n'a manqué qu'un chapitre pour être excellents; et il en faut savoir d'autant plus mauvais gré à ces deux auteurs de l'avoir omis. L'abbé Batteux rappelle tous les principes des beaux-arts à l'imitation de la belle nature ; mais il ne nous apprend point ce que c'est que la belle nature. Le P. André distribue, avec beaucoup de sagacité et de philosophie, le beau en général dans ses différentes espèces ; il les définit toutes avec précision : mais on ne trouve la définition du genre, celle du beau en général, dans aucun endroit de son livre, à moins qu'il ne le fasse consister dans l'unité, comme saint Augustin. Il parle sans cesse d'ordre, de proportion, d'harmonie, etc., mais il ne dit pas un mot de l'origine de ces idées.

Le P. André distingue les notions générales de l'esprit pur, qui nous donnent des règles éternelles du beau; les jugements naturels de l'âme, où le sentiment se mêle avec les idées purement spirituelles, mais sans les détruire; et les préjugés de l'éducation et de la coutume, qui semblent quelquefois les renverser les uns et les autres. Il distribue son ouvrage en quatre chapitres. Le premier est du beau visible; le second, du beau dans les mœurs; le troisième, du beau dans les ouvrages d'esprit ; et le quatrième, du beau musical.

Il agite trois questions sur chacun de ces objets; il prétend qu'on y découvre un beau essentiel, absolu, indépendant de toute institution, même divine; un beau naturel dépendant de l'institution du Créateur, mais indépendant de nos opinions et de nos goûts; un beau artificiel et en quelque sorte arbitraire, mais toujours avec quelque dépendance des lois éternelles.

Il fait consister le beau essentiel, dans la régularité, l'ordre, la proportion, la symétrie en général ; le beau naturel, dans la régularité, l'ordre, les proportions, la symétrie observés dans les êtres de la nature ; le beau artificiel, dans la régularité, l'ordre, la symétrie, les proportions observés dans nos productions mécaniques, nos parures, nos bâtiments, nos jardins. Il remarque que ce dernier beau est mêlé d'arbitraire et d'absolu. En architecture, par exemple, il aperçoit deux sortes de règles : les unes qui découlent de la notion indépendante de nous, du beau original et essentiel, et qui exigent indispensablement la perpendicularité des colonnes, le parallélisme des étages, la symétrie des membres, le dégagement et l'élégance du dessein, et l'unité dans le tout : les autres, qui sont fondées sur des observations particulières, que les maîtres ont faites en divers temps, et par lesquelles ils ont déterminé les proportions des parties dans les cinq ordres d'architecture. C'est en conséquence de ces règles que, dans le toscan, la hauteur de la colonne contient sept fois le diamètre de sa base, dans le dorique huit fois, neuf dans le ionique, dix dans le corinthien, et dans le composite autant ; que les colonnes ont un renflement, depuis leur naissance jusqu'au tiers du fût ; que dans les deux autres tiers, elles diminuent peu à peu en fuyant le chapiteau ; que les entrecolonnements sont au plus de huit modules, et au moins de trois ; que la hauteur des portiques, des arcades, des portes et des fenêtres, est double de leur largeur. Ces règles, n'étant fondées que sur des observations à l'œil et sur des exemples équivoques, sont toujours un peu incertaines, et ne sont pas tout à fait indispensables. Aussi voyons-nous quelquefois que les grands architectes se mettent au-dessus d'elles, y ajoutent, en rabattent, et en imaginent de nouvelles, selon les circonstances.

Voilà donc dans les productions des arts, un beau essentiel, un beau de création humaine, et un beau de système : un beau

essentiel, qui consiste dans l'ordre; un beau de création humaine, qui consiste dans l'application libre et dépendante de l'artiste, des lois de l'ordre, ou pour parler plus clairement, dans le choix de tel ordre; et un beau de système, qui naît des observations, et qui donne des variétés même entre les plus savants artistes, mais jamais au préjudice du beau essentiel, qui est une barrière qu'on ne doit jamais franchir. *Hic murus aheneus esto.* S'il est arrivé quelquefois aux grands maîtres de se laisser emporter par leur génie au delà de cette barrière, c'est dans les occasions rares où ils ont prévu que cet écart ajouterait plus à la beauté qu'il ne lui ôterait : mais ils n'en ont pas moins fait une faute qu'on peut leur reprocher.

Le beau arbitraire se sous-divise, selon le même auteur, en un beau de génie, un beau de goût, et un beau de pur caprice : un beau de génie fondé sur la connaissance du beau essentiel, qui donne les règles inviolables ; un beau de goût, fondé sur la connaissance des ouvrages de la nature et des productions des grands maîtres, qui dirige dans l'application et l'emploi du beau essentiel; un beau de caprice, qui, n'étant fondé sur rien, ne doit être admis nulle part.

Que devient le sytème de Lucrèce et des pyrrhoniens, dans le système du P. André? que reste-t-il d'abandonné à l'arbitraire ? Presque rien : aussi pour toute reponse à l'objection de ceux qui prétendent que la beauté est d'éducation et de préjugé, il se contente de développer la source de leur erreur. Voici, dit-il, comment ils ont raisonné : ils ont cherché dans les meilleurs ouvrages des exemples du beau de caprice, et ils n'ont pas eu de peine à y en rencontrer, et à démontrer que le beau qu'on y reconnaissait était de caprice : ils ont pris des exemples du beau de goût, et ils ont très-bien démontré qu'il y avait aussi de l'arbitraire dans ce beau ; et sans aller plus loin, ni s'apercevoir que leur énumération était incomplète, ils ont conclu que tout ce qu'on appelle beau, était arbitraire et de caprice. Mais on conçoit aisément que leur conclusion n'était juste que par rapport à la troisième branche du beau artificiel, et que leur raisonnement n'attaquait ni les deux autres branches de ce beau, ni le beau naturel, ni le beau essentiel.

Le P. André passe ensuite à l'application de ses principes aux mœurs, aux ouvrages d'esprit et à la musique; et il démontre qu'il y a dans ces trois objets du beau, un beau essentiel, absolu et indépendant de toute institution, même divine, qui fait qu'une chose est une; un beau naturel dépendant de l'institution du Créateur, mais indépendant de nous ; un beau arbitraire, dépendant de nous, mais sans préjudice du beau essentiel.

Un beau essentiel dans les mœurs, dans les ouvrages d'esprit et dans la musique, fondé sur l'ordonnance, la régularité, la proportion, la justesse, la décence, l'accord, qui se remarquent dans une belle action, une bonne pièce, un beau concert, et qui font que les productions morales, intellectuelles et harmoniques sont unes.

Un beau naturel, qui n'est autre chose dans les mœurs, que l'observation du beau essentiel dans notre conduite, relative à ce que nous sommes entre les êtres de la nature : dans les ouvrages d'esprit, que l'imitation et la peinture fidèle des productions de la nature en tout genre; dans l'harmonie, qu'une soumission aux lois que la nature a introduites dans les corps sonores, leur résonnance et la conformation de l'oreille.

Un beau artificiel, qui consiste dans les mœurs à se conformer aux usages de sa nation, au génie de ses concitoyens, à leurs lois; dans les ouvrages d'esprit, à respecter les règles du discours, à connaître la langue, et à suivre le goût dominant; dans la musique, à insérer à propos la dissonance, à conformer ses productions aux mouvements et aux intervalles reçus.

D'où il s'ensuit que, selon le P André, le *beau essentiel* et la vérité ne se montrent nulle part avec tant de profusion que dans l'univers; le *beau moral*, que dans le philosophe chrétien; et le *beau intellectuel*, que dans une tragédie accompagnée de musique et de décorations.

L'auteur qui nous a donné l'*Essai sur le mérite et la vertu* rejette toutes ces distinctions du beau et prétend, avec beaucoup d'autres, qu'il n'y a qu'un beau dont l'utile est le fondement : ainsi tout ce qui est ordonné de manière à produire le plus parfaitement l'effet qu'on se propose est suprêmement beau. Si vous lui demandez qu'est-ce qu'un *bel homme*, il vous répondra que c'est celui dont les membres bien proportionnés concourent de la façon la plus avantageuse à l'accomplissement des fonctions animales de l'homme.

L'homme, la femme, le cheval et les autres animaux, continuera-t-il, occupent un rang dans la nature : or, dans la nature, ce rang détermine les devoirs à remplir; les devoirs déterminent l'organisation, et l'organisation est plus ou moins parfaite ou belle, selon le plus ou le moins de facilité que l'animal en reçoit pour vaquer à ses fonctions. Mais cette facilité n'est pas arbitraire, ni par conséquent les formes qui la constituent, ni la beauté qui dépend de ces formes. Puis, descendant de là aux objets les plus communs, aux chaises, aux tables, aux portes, etc., il tâchera de vous prouver que la forme de ces objets ne nous plaît qu'à proportion de ce qu'elle convient mieux à l'usage auquel on les destine; et si nous changeons si souvent de mode, c'est-à-dire, si nous sommes si peu constants dans le goût pour les formes que nous leur donnons, c'est, dira-t-il, que cette conformation la plus parfaite relativement à l'usage, est très-difficile à rencontrer; c'est qu'il y a là une espèce de *maximum* qui échappe à toutes les finesses de la géométrie natu-

relle et artificielle, et autour duquel nous tournons sans cesse : nous nous apercevons à merveille quand nous en approchons et quand nous l'avons passé ; mais nous ne sommes jamais sûrs de l'avoir atteint. De là cette révolution perpétuelle dans les formes : ou nous les abandonnons pour d'autres, ou nous disputons sans fin sur celles que nous conservons. D'ailleurs ce point n'est pas partout au même endroit ; ce *maximum* a, dans mille occasions, des limites plus étendues ou plus étroites : quelques exemples suffiront pour éclaircir sa pensée. Tous les hommes, ajoutera-t-il, ne sont pas capables de la même attention, n'ont pas la même force d'esprit ; ils sont tous plus ou moins patients, plus ou moins instruits, etc. Que produira cette diversité? C'est qu'un spectacle composé d'académiciens trouvera l'intrigue d'Héraclius admirable, et que le peuple la traitera d'embrouillée ; c'est que les uns restreindront l'étendue d'une comédie à trois actes, et les autres prétendront qu'on peut l'étendre à sept, et ainsi du reste. Avec quelque vraisemblance que ce système soit exposé, il ne m'est pas possible de l'admettre.

Je conviens avec l'auteur qu'il se mêle dans tous nos jugements un coup d'œil délicat sur ce que nous sommes, un retour imperceptible vers nous-mêmes, et qu'il y a mille occasions où nous croyons n'être enchantés que par les belles formes, et où elles sont en effet la cause principale, mais non la seule, de notre admiration ; je conviens que cette admiration n'est pas toujours aussi pure que nous l'imaginons : mais comme il ne faut qu'un fait pour renverser un système, nous sommes contraint d'abandonner celui de l'auteur que nous venons de citer, quelque attachement que nous ayons eu jadis pour ses idées ; et voici nos raisons.

Il n'est personne qui n'ait éprouvé que notre attention se porte principalement sur la similitude des parties, dans les choses mêmes où cette similitude ne contribue point à l'utilité : pourvu que les pieds d'une chaise soient égaux et solides, qu'importe qu'ils aient la même figure! Ils peuvent différer en ce point, sans en être moins utiles. L'un pourra donc être droit, et l'autre en pied de biche ; l'un courbe en dehors, et l'autre en dedans. Si l'on fait une porte en forme de bière, sa forme paraîtra peut-être mieux assortie à la figure de l'homme qu'aucune des formes qu'on suit. De quelle utilité sont en architecture les imitations de la nature et de ses productions? A quelle fin placer une colonne et des guirlandes où il ne faudrait qu'un poteau de bois ou qu'un massif de pierre? A quoi bon ces cariatides? une colonne est-elle destinée à faire la fonction d'un homme, ou un homme a-t-il jamais été destiné à faire l'office de colonne dans l'angle d'un vestibule? Pourquoi imite-t-on, dans les entablements, des objets naturels? qu'importe que, dans cette imitation, les proportions soient bien ou mal observées? Si l'utilité est le seul fondement de la beauté, les bas-reliefs, les cannelures, les vases, et en général tous les ornements, deviennent ridicules et superflus.

Mais le goût de l'imitation se fait sentir dans les choses dont le but unique est de plaire ; et nous admirons souvent des formes sans que la notion de l'utile nous y porte. Quand le propriétaire d'un cheval ne le trouverait jamais *beau* que quand il compare la forme de cet animal au service qu'il prétend en tirer ; il n'en est pas de même du passant à qui il n'appartient pas. Enfin on discerne tous les jours de la beauté dans des fleurs, des plantes, et mille ouvrages de la nature dont l'usage nous est inconnu.

Je sais qu'il n'y a aucune des difficultés que je viens de proposer contre le système que je combats, à laquelle on ne puisse répondre ; mais je pense que ces réponses seraient plus subtiles que solides.

Il suit de ce qui précède, que Platon, s'étant moins proposé d'enseigner la vérité à ses disciples que de désabuser ses concitoyens sur le compte des sophistes, nous offre dans ses ouvrages, à chaque ligne, des exemples du *beau*, nous montre très-bien ce que ce n'est point, mais ne nous dit rien de ce que c'est.

Que saint Augustin a réduit toute beauté à l'unité ou au rapport exact des parties d'un tout entre elles, et au rapport exact des parties d'une partie considérée comme tout, et ainsi à l'infini ; ce qui me semble constituer plutôt l'essence du parfait que du beau.

Que Wolf a confondu le beau avec le plaisir qu'il occasionne et avec la perfection, quoiqu'il y ait des êtres qui plaisent sans être beaux, d'autres qui sont beaux sans plaire ; quoique tout être soit susceptible de la dernière perfection, et qu'il y en ait qui ne soient pas susceptibles de la moindre beauté : tels sont tous les objets de l'odorat et du goût, considérés relativement à ces sens.

Que Crouzas, en chargeant sa définition du beau, ne s'est pas aperçu que plus il multipliait les caractères du beau, plus il le particularisait, et que, s'étant proposé de traiter du beau en général, il a commencé par en donner une notion qui n'est applicable qu'à quelques espèces de beaux particuliers.

Que Hutcheson, qui s'est proposé deux objets : le premier, d'expliquer l'origine du plaisir que nous éprouvons à la présence du beau ; et le second, de rechercher les qualités que doit avoir un être pour occasionner en nous ce plaisir individuel, et par conséquent nous paraître beau, a moins prouvé la réalité de son sixième sens que fait sentir la difficulté de développer sans ce secours la source du plaisir que nous donne le beau, et que son principe de l'uniformité dans la variété n'est pas général ; qu'il en fait aux figures de la géométrie une application plus subtile que vraie, et que ce principe ne s'applique point du tout à une autre sorte de beau, celui des démonstra-

tions des vérités abstraites et universelles.

Que le système proposé dans l'*Essai sur le mérite et sur la vertu*, où l'on prend l'utile pour le seul et unique fondement du beau, est plus défectueux encore qu'aucun des précédents.

Enfin, que le P. André, jésuite, ou l'auteur de l'*Essai sur le beau*, est celui qui, jusqu'à présent, a le mieux approfondi cette matière, en a le mieux connu l'étendue et la difficulté, en a posé les principes les plus vrais et les plus solides, et mérité le plus d'être lu.

La seule chose qu'on pût désirer peut-être dans son ouvrage, c'est de développer l'origine des notions qui se trouvent en nous de rapport, d'ordre, de symétrie; car, du ton sublime dont il parle de ces notions, on ne sait s'il les croit acquises ou factices, ou s'il les croit innées; mais il faut ajouter en sa faveur que la matière de son ouvrage, plus oratoire encore que philosophique, l'éloignait de cette discussion, dans laquelle nous allons entrer.

Nous naissons avec la faculté de sentir et de penser : le premier pas de la faculté de penser, c'est d'examiner ses perceptions, de les unir, de les comparer, de les combiner, d'apercevoir entre elles des rapports de convenance et de disconvenance, etc. Nous naissons avec des besoins qui nous contraignent de recourir à différents expédients, entre lesquels nous avons souvent été convaincus par l'effet que nous en attendions, et par celui qu'ils produisaient, qu'il y en a de bons, de mauvais, de prompts, de courts, de complets, d'incomplets, etc., la plupart de ces expédients étaient un outil, une machine, ou quelque autre invention de ce genre : mais toute machine suppose combinaison, arrangement de parties tendantes à un même but, etc. Voilà donc nos besoins et l'exercice le plus immédiat de nos facultés qui conspirent, aussitôt que nous naissons, à nous donner des idées d'ordre, d'arrangement, de symétrie, de mécanisme, de proportion, d'unité : toutes ces idées viennent des sens et sont factices; et nous avons passé de la notion d'une multitude d'êtres artificiels et naturels, arrangés, proportionnés, combinés, symétrisés, à la notion positive et abstraite d'ordre, d'arrangement, de proportion, de combinaison, de rapports, de symétrie, et à la notion abstraite et négative de disproportion, de désordre et de chaos.

Ces notions sont expérimentales comme toutes les autres : elles nous sont aussi venues par les sens; il n'y aurait point de Dieu que nous ne les aurions pas moins : elles ont précédé de longtemps en nous celle de son existence : elles sont aussi positives, aussi distinctes, aussi nettes, aussi réelles que celles de longueur, largeur, profondeur, quantité, nombre : comme elles ont leur origine dans nos besoins et l'exercice de nos facultés, y eût-il sur la surface de la terre quelque peuple dans la langue duquel ces idées n'auraient point de nom, elles n'en existeraient pas moins dans les esprits d'une manière plus ou moins étendue, plus ou moins développée, fondée sur un plus ou moins grand nombre d'expériences, appliquée à un plus ou moins grand nombre d'êtres; car voilà toute la différence qu'il peut y avoir entre un peuple et un autre peuple, entre un homme et un autre homme chez le même peuple; et quelles que soient les expressions sublimes dont on se sert pour désigner les notions abstraites d'ordre, de proportion, de rapports, d'harmonie; qu'on les appelle, si l'on veut, *éternelles*, *originales*, *souveraines*, *règles essentielles du beau*, elles ont passé par nos sens pour arriver dans notre entendement, de même que les notions les plus viles; et ce ne sont que des abstractions de notre esprit.

Mais à peine l'exercice de nos facultés intellectuelles et la nécessité de pourvoir à nos besoins par des inventions, des machines, etc., eurent-ils ébauché dans notre entendement les notions d'ordre, de rapports, de proportion, de liaison, d'arrangement, de symétrie, que nous nous trouvâmes environnés d'êtres où les mêmes notions étaient, pour ainsi dire, répétées à l'infini; nous ne pûmes faire un pas dans l'univers sans que quelque production ne les réveillât; elles entrèrent dans notre âme à tout instant et de tous côtés; tout ce qui se passait en nous, tout ce qui existait hors de nous, tout ce qui subsistait dans des siècles écoulés, tout ce que l'industrie, la réflexion, les découvertes de nos contemporains, produisaient sous nos yeux, continuait de nous inculquer les notions d'ordre, de rapports, d'arrangement, de symétrie, de convenance, de disconvenance, etc., et il n'y a pas une notion, si ce n'est peut-être celle de l'existence, qui ait pu devenir aussi familière aux hommes que celle dont il s'agit.

S'il n'entre donc dans la notion du beau, soit absolu soit relatif, soit général soit particulier, que les notions d'ordre, de rapports, de proportions, d'arrangement, de symétrie, de convenance, de disconvenance, ces notions ne découlant pas d'une autre source que celles d'existence, de nombre, de longueur, largeur, profondeur, et une infinité d'autres sur lesquelles on ne conteste point, on peut, ce me semble, employer les premières dans une définition du beau, sans être accusé de substituer un terme à la place d'un autre, et de tourner dans un cercle vicieux.

Beau est un terme que nous appliquons à une infinité d'êtres; mais, quelque différence qu'il y ait entre ces êtres, il faut ou que nous fassions une fausse application du terme beau, ou qu'il y ait dans tous ces êtres une qualité dont le terme beau soit le signe.

Cette qualité ne peut être du nombre de celles qui constituent leur différence spécifique ; car, ou il n'y aurait qu'un seul être beau, ou tout au plus qu'une seule belle espèce d'êtres.

Mais entre les qualités communes à tous les êtres que nous appelons beaux, laquelle

choisirons-nous pour la chose dont le terme beau est le signe? Laquelle? il est évident, ce me semble, que ce ne peut-être que celle dont la présence les rend tous beaux ; dont la fréquence ou la rareté, si elle est susceptible de fréquence ou de rareté, les rend plus ou moins beaux, dont l'absence les fait cesser d'être beaux, qui ne peut changer de nature sans faire changer le beau d'espèce, et dont la qualité contraire rendrait les plus beaux désagréables et laids ; celle, en un mot, par qui la beauté commence, augmente, varie à l'infini, décline et disparaît : or il n'y a que la notion de rapports capable de ces effets.

J'appelle donc beau, hors de moi, tout ce qui contient en soi de quoi réveiller dans mon entendement l'idée de rapports ; et beau, par rapport à moi, tout ce qui réveille cette idée.

Quand je dis *tout*, j'en excepte pourtant les qualités relatives au goût et à l'odorat : quoique ces qualités puissent réveiller en nous l'idée de rapports, on n'appelle point beaux les objets en qui elles résident, quand on ne les considère que relativement à ces qualités. On dit *un mets excellent, une odeur délicieuse*, mais non *un beau mets, une belle odeur*. Lors donc qu'on dit, *voilà un beau turbot, voilà une belle rose*, on considère d'autres qualités dans la rose et dans le turbot que celles qui sont relatives aux sens du goût et de l'odorat.

Quand je dis, *tout ce qui contient en soi de quoi réveiller dans mon entendement l'idée de rapports*, ou *tout ce qui réveille cette idée*, c'est qu'il faut bien distinguer les formes qui sont dans les objets, et la notion que j'en ai. Mon entendement ne met rien dans les choses, et n'en ôte rien. Que je pense ou ne pense point à la façade du Louvre, toutes les parties qui la composent n'en ont pas moins telle ou telle forme, et tel et tel arrangement entre elles : qu'il y eût des hommes ou qu'il n'y en eût point, elle n'en serait pas moins belle, mais seulement pour des êtres possibles constitués de corps et d'esprit comme nous ; car pour d'autres, elle pourrait n'être ni belle ni laide. D'où il s'ensuit que, quoiqu'il n'y ait point de beau absolu, il y a deux sortes de beau par rapport à nous, un beau réel et un beau aperçu.

Quand je dis : *Tout ce qui réveille en nous l'idée de rapports*, je n'entends pas que, pour appeler un être beau, il faille apprécier quelle est la sorte de rapports qui y règne ; je n'exige pas que celui qui voit un morceau d'architecture soit en état d'assurer ce que l'architecte même ne peut ignorer, que cette partie est à celle-là comme tel nombre est à tel nombre ; ou que celui qui entend un concert, sache plus quelquefois que ne sait le musicien, que tel son est à tel son dans le rapport de 2 à 4, ou de 4 à 5. Il suffit qu'il aperçoive et sente que les membres de cette architecture et que les sons de cette pièce de musique ont des rapports, soit entre eux, soit avec d'autres objets. C'est l'indétermination de ces rapports, la facilité de les saisir, et le plaisir qui accompagne leur perception, qui a fait imaginer que le beau était plutôt une affaire de sentiment que de raison. J'ose assurer que toutes les fois qu'un principe nous sera connu dès la plus tendre enfance, et que nous en ferons par l'habitude une application facile et subite aux objets placés hors de nous, nous croirons en juger par sentiment : mais nous serons contraints d'avouer notre erreur dans toutes les occasions où la complication des rapports et la nouveauté de l'objet suspendront l'application du principe : alors le plaisir attendra, pour se faire sentir, que l'entendement ait prononcé que l'objet est beau. D'ailleurs le jugement, en pareil cas, est presque toujours du beau relatif, et non du beau réel.

Ou l'on considère les rapports dans les mœurs, et l'on a le beau moral ; ou on les considère dans les ouvrages de littérature, et on a le beau littéraire ; ou on les considère dans les pièces de musique, et l'on a le beau musical ; ou on les considère dans les ouvrages de la nature, et l'on a le beau naturel ; ou on les considère dans les ouvrages mécaniques des hommes, et l'on a le beau artificiel ; ou on les considère dans les représentations des ouvrages de l'art ou de la nature, et l'on a le beau d'imitation : dans quelque objet et sous quelque aspect que vous considériez les rapports dans un même objet, le *beau* prendra différents noms.

Mais un même objet, quel qu'il soit, peut être considéré solitairement et en lui-même, ou relativement à d'autres. Quand je prononce d'une fleur qu'elle est belle, ou d'un poisson qu'il est beau, qu'entends-je? Si je considère cette fleur ou ce poisson solitairement, je n'entends pas autre chose, sinon que j'aperçois, entre les parties dont ils sont composés, de l'ordre, de l'arrangement, de la symétrie, des rapports (car tous ces mots ne désignent que différentes manières d'envisager les rapports mêmes) : en ce sens, toute fleur est belle, tout poisson est beau ; mais de quel beau? de celui que j'appelle beau réel.

Si je considère la fleur et le poisson relativement à d'autres fleurs et d'autres poissons ; quand je dis qu'ils sont beaux, cela signifie qu'entre les êtres de leur genre, qu'entre les fleurs celle-ci, qu'entre les poissons celui-là, réveillent en moi le plus d'idées de rapports, et le plus de certains rapports ; car je ne tarderai pas à faire voir que, tous les rapports n'étant pas de la même nature, ils contribuent plus ou moins les uns que les autres à la beauté. Mais je puis assurer que, sous cette nouvelle façon de considérer les objets, il y a beau et laid : mais quel beau, quel laid? celui qu'on appelle *relatif*.

Si, au lieu de prendre une fleur ou un poisson, on généralise, et qu'on prenne une plante ou un animal ; si on particularise, et qu'on prenne une rose et un turbot, on en tirera toujours la distinction du beau relatif et du beau réel.

D'où l'on voit qu'il y a plusieurs beaux relatifs, et qu'une tulipe peut être belle ou

laide entre les tulipes, belle ou laide entre les fleurs, belle ou laide entre les plantes, belle ou laide entre les productions de la nature.

Mais on conçoit qu'il faut avoir vu bien des roses et bien des turbots, pour prononcer que ceux-ci sont beaux ou laids entre les roses et les turbots; bien des plantes et bien des poissons, pour prononcer que la rose et le turbot sont beaux ou laids entre les plantes et les poissons; et qu'il faut avoir une grande connaissance de la nature, pour prononcer qu'ils sont beaux ou laids entre les productions de la nature.

Qu'est-ce donc qu'on entend, quand on dit à un artiste, Imitez la belle nature? Ou l'on ne sait ce qu'on commande, ou on lui dit : si vous avez à peindre une fleur, et qu'il vous soit d'ailleurs indifférent laquelle peindre, prenez la plus belle d'entre les fleurs; si vous avez à peindre une plante, et que votre sujet ne demande point que ce soit un chêne ou un ormeau sec, rompu, brisé, ébranché, prenez la plus belle d'entre les plantes; si vous avez à peindre un objet de la nature, et qu'il vous soit indifférent lequel choisir, prenez le plus beau.

D'où il s'ensuit, 1° que le principe de l'imitation de la belle nature demande l'étude la plus profonde et la plus étendue de ses productions en tout genre.

2° Que, quand on aurait la connaissance la plus parfaite de la nature, et des limites qu'elle s'est prescrites dans la production de chaque être, il n'en serait pas moins vrai que le nombre des occasions où le plus beau pourrait être employé dans les arts d'imitation, serait à celui où il faut préférer le moins beau, comme l'unité à l'infini.

3° Que, quoiqu'il y ait en effet un *maximum* de beauté dans chaque ouvrage de la nature, considéré en lui-même; ou, pour me servir d'un exemple, que, quoique la plus belle rose qu'elle produise n'ait jamais ni la hauteur, ni l'étendue d'un chêne, cependant il n'y a ni beau ni laid dans ses productions, considérées relativement à l'emploi qu'on en peut faire dans les arts d'imitation.

Selon la nature d'un être, selon qu'il excité en nous la perception d'un plus grand nombre de rapports, et, selon la nature des rapports qu'il excite, il est *joli*, *beau*, *plus beau*, *très-beau*, ou *laid*, *bas*, *petit*, *grand*, *élevé*, *sublime*, *outré*, *burlesque* ou *plaisant;* et ce serait faire un très-grand ouvrage, et non pas un article de dictionnaire, que d'entrer dans tous ces détails : il nous suffit d'avoir montré les principes; nous abandonnons au lecteur le soin des conséquences et des applications. Mais nous pouvons lui assurer que, soit qu'il prenne ses exemples dans la nature, ou qu'il les emprunte de la peinture, de la morale, de l'architecture, de la musique, il trouvera toujours qu'il donne le nom de beau réel à tout ce qui contient en soi de quoi réveiller l'idée de rapport; et le nom de beau relatif, à tout ce qui réveille des rapports convenables avec les choses auxquelles il en faut faire la comparaison.

Je me contenterai d'en apporter un exemple, pris de la littérature. Tout le monde sait le mot sublime de la tragédie des *Horaces*, *Qu'il mourût*. Je demande à quelqu'un qui ne connaît point la pièce de Corneille, et qui n'a aucune idée de la réponse du vieil Horace, ce qu'il pense de ce trait, *qu'il mourût*. Il est évident que celui que j'interroge, ne sachant ce que c'est que ce *qu'il mourût*, ne pouvant deviner si c'est une phrase complète ou un fragment, et apercevant à peine, entre ces trois termes, quelque rapport grammatical, me répondra que cela ne lui paraît ni beau ni laid. Mais si je lui dis que c'est la réponse d'un homme consulté sur ce qu'un autre doit faire dans un combat, il commence à apercevoir dans le répondant une sorte de courage, qui ne lui permet pas de croire qu'il soit toujours meilleur de vivre que de mourir, et le *qu'il mourût* commence à l'intéresser; si j'ajoute qu'il s'agit dans ce combat de l'honneur de la patrie; que le combattant est fils de celui qu'on interroge; que c'est le seul qui lui reste; que le jeune homme avait à faire à trois ennemis, qui avaient déjà ôté la vie à deux de ses frères; que le vieillard parle à sa fille; que c'est un romain : alors sa réponse *qu'il mourût*, qui n'était ni belle ni laide, s'embellit à mesure que je développe ses rapports avec les circonstances, et finit par être sublime.

Changez les circonstances et les rapports, et faites passer le *qu'il mourût* du théâtre français sur la scène italienne, et de la bouche du vieil Horace dans celle de Scapin, le *qu'il mourût* deviendra burlesque.

Changez encore les circonstances, et supposez que Scapin soit au service d'un maître dur, avare et bourru, et qu'ils soient attaqués sur un grand chemin par trois ou quatre brigands. Scapin s'enfuit, son maître se défend; mais, pressé par le nombre, il est obligé de s'enfuir aussi; et l'on vient apprendre à Scapin que son maître a échappé au danger. Comment, dira Scapin trompé dans son attente, il s'est donc enfui : ah le lâche! Mais, lui répondra-t-on, seul contre trois que voulais-tu qu'il fît? *qu'il mourût*, répondra-t-il; et ce *qu'il mourût* deviendra plaisant. Il est donc constant que la beauté commence, s'accroît, varie, décline et disparaît avec les rapports, ainsi que nous l'avons dit plus haut.

Mais qu'entendez-vous par un rapport, me demandera-t-on? n'est-ce pas changer l'acception des termes, que de donner le nom de beau à ce qu'on n'a jamais regardé comme tel? Il semble que, dans notre langue, l'idée de beau soit toujours jointe à celle de grandeur, et que ce ne soit pas définir le beau que de placer la différence spécifique dans une qualité qui convient à une infinité d'êtres, qui n'ont ni grandeur, ni sublimité. Crouzas a péché sans doute, lorsqu'il a chargé sa définition du beau d'un si grand nombre de caractères, qu'elle s'est trouvée restreinte à un très-petit nombre d'êtres : mais n'est-ce pas tomber dans le défaut contraire, que de la rendre si générale qu'elle semble les embrasser tous, sans en excepter

un amas de pierres informes, jetées au hasard sur le bord d'une carrière? Tous les objets, ajoutera-t-on, sont susceptibles de rapports entre eux, entre leurs parties, et avec d'autres êtres; il n'y en a point qui ne puissent être arrangés, ordonnés, symétrisés. La perfection est une qualité qui peut convenir à tous : mais il n'en est pas de même de la beauté; elle est d'un petit nombre d'objets.

Voilà, ce me semble, sinon la seule, du moins la plus forte objection qu'on puisse me faire, et je vais tâcher d'y répondre.

Le rapport, en général, est une opération de l'entendement qui considère, soit un être, soit une qualité, en tant que cet être ou cette qualité suppose l'existence d'un autre être ou d'une autre qualité. Exemple : quand je dis que Pierre est un bon père, je considère en lui une qualité qui suppose l'existence d'une autre, celle du fils; et ainsi des autres rapports, tels qu'ils puissent être. D'où il s'ensuit que, quoique le rapport ne soit que dans notre entendement, quant à la perception, il n'en a pas moins son fondement dans les choses; et je dirai qu'une chose contient en elle des rapports réels, toutes les fois qu'elle sera revêtue de qualités qu'un être constitué de corps et d'esprit comme moi, ne pourrait considérer, sans supposer l'existence ou d'autres êtres, ou d'autres qualités, soit dans la chose même, soit hors d'elle; et je distribuerai les rapports en réels et en aperçus. Mais il y a une troisième sorte de rapports; ce sont les rapports intellectuels ou fictifs : ceux que l'entendement humain semble mettre dans les choses. Un statuaire jette l'œil sur un bloc de marbre; son imagination, plus prompte que son ciseau, en enlève toutes les parties superflues, et y discerne une figure : mais cette figure est proprement imaginaire et fictive; il pourrait faire, sur une portion d'espace terminée par des lignes intellectuelles, ce qu'il vient d'exécuter d'imagination dans un bloc informe de marbre. Un philosophe jette l'œil sur un amas de pierres jetées au hasard; il anéantit par la pensée toutes les parties de cet amas qui produisent l'irrégularité, et il parvient à en faire sortir un globe, un cube, une figure régulière. Qu'est-ce que cela signifie? Que, quoique la main de l'artiste ne puisse tracer un dessin que sur des surfaces résistantes, il en peut transporter l'image par la pensée sur tout corps; que dis-je! sur tout corps, dans l'espace et le vide. L'image, ou transportée par la pensée dans les airs, ou extraite par imagination des corps les plus informes, peut être belle ou laide : mais non la toile idéale à laquelle on l'a attachée, ou le corps informe dont on l'a fait sortir.

Quand je dis donc qu'un être est beau par les rapports qu'on y remarque, je ne parle point des rapports intellectuels ou fictifs que notre imagination y transporte, mais des rapports réels qui y sont, et que notre entendement y remarque par le secours de nos sens.

En revanche, je prétends que quels que soient les rapports, ce sont ceux qui constitueront la beauté, non dans ce sens étroit où le joli est l'opposé du beau, mais dans un sens, j'ose le dire, plus philosophique et plus conforme à la notion du beau en général, et à la nature des langues et des choses.

Si quelqu'un a la patience de rassembler tous les êtres auxquels nous donnons le nom de *beau*, il s'apercevra bientôt que dans cette foule il y en a une infinité où l'on n'a nul égard à la petitesse ou la grandeur : la petitesse et la grandeur sont comptées pour rien toutes les fois que l'être est solitaire, ou qu'étant individu d'une espèce nombreuse, on le considère solitairement. Quand on prononça de la première horloge ou de la première montre qu'elle était belle, faisait-on attention à autre chose qu'à son mécanisme, ou au rapport de ses parties entre elles? Quand on prononce aujourd'hui que la montre est belle, fait-on attention à autre chose qu'à son usage et à son mécanisme. Si donc la définition générale du beau doit convenir à tous les êtres auxquels on donne cette épithète, l'idée de grandeur en est exclue. Je me suis attaché à écarter de la notion du beau, la notion de grandeur, parce qu'il m'a semblé que c'était celle qu'on lui attachait plus ordinairement. En mathématique, on entend par un beau problème, un problème difficile à résoudre; par une belle solution, la solution simple et facile d'un problème difficile et compliqué. La notion de grand, de sublime, d'élevé, n'a aucun lieu dans ces occasions où on ne laisse pas d'employer le nom de *beau*. Qu'on parcoure de cette manière tous les êtres qu'on nomme beaux : l'un exclura la grandeur, l'autre exclura l'utilité; un troisième la symétrie; quelques-uns même l'apparence marquée d'ordre et de symétrie : telle serait la peinture d'un orage, d'une tempête, d'un chaos; et l'on sera forcé de convenir que la seule qualité commune, selon laquelle ces êtres conviennent tous, est la notion de rapports.

Mais quand on demande que la notion générale de beau convienne à tous les êtres qu'on nomme tels, ne parle-t-on que de sa langue, ou parle-t-on de toutes les langues? Faut-il que cette définition convienne seulement aux êtres que nous appelons beaux en français, ou à tous les êtres qu'on appellerait beaux en hébreu, en syriaque, en arabe, en chaldéen, en grec, en latin, en anglais, en italien, et dans toutes les langues qui ont existé, qui existent, ou qui existeront? Et pour prouver que la notion de rapports est la seule qui resterait après l'emploi d'une règle d'exclusion aussi étendue, le philosophe sera-t-il forcé de les apprendre toutes? ne lui suffit-il pas d'avoir examiné que l'acception du terme *beau* varie dans toutes les langues; qu'on le trouve appliqué là à une sorte d'êtres à laquelle il ne s'applique point ici, mais qu'en quelque idiome qu'on en fasse usage, il suppose par-

ception de rapports ? Les Anglais disent une belle femme, une belle odeur. Où en serait un philosophe anglais si, ayant à traiter du beau, il voulait avoir égard à cette bizarrerie de sa langue? C'est le peuple qui a fait les langues; c'est au philosophe à découvrir l'origine des choses; et il serait assez surprenant que les principes de l'un ne se trouvassent pas souvent en contradiction avec les usages de l'autre. Mais le principe de la perception des rapports, appliqué à la nature du beau, n'a pas même ici ce désavantage; et il est si général, qu'il est difficile que quelque chose lui échappe.

Chez tous les peuples, dans tous les lieux de la terre, et dans tous les temps, on a eu un nom pour la couleur en général, et d'autres noms pour les couleurs en particulier, et pour leurs nuances. Qu'aurait à faire un philosophe à qui l'on proposerait d'expliquer ce que c'est qu'une belle couleur? sinon d'indiquer l'origine de l'application du terme *beau* à une couleur en général, quelle qu'elle soit, et ensuite d'indiquer les causes qui ont pu faire préférer telle nuance à telle autre. De même, c'est la perception des rapports qui a donné lieu à l'invention du terme *beau;* et selon que les rapports et l'esprit des hommes ont varié, on a fait les noms *joli*, *beau*, *charmant*, *grand*, *sublime*, *divin*, et une infinité d'autres, tant relatifs au physique qu'au moral. Voilà les nuances du *beau :* mais j'entends cette pensée, et je dis :

Quand on exige que la notion générale du beau convienne à tous les êtres beaux, parle-t-on seulement de ceux qui portent cette épithète ici et aujourd'hui, ou de ceux qu'on a nommés beaux à la naissance du monde, qu'on appelait beaux il y a cinq mille ans, à trois mille lieues, et qu'on appellera tels dans les siècles à venir; de ceux que nous avons regardés comme tels dans l'enfance, dans l'âge mûr, et dans la vieillesse; de ceux qui font l'admiration des peuples policés, et de ceux qui charment les sauvages? La vérité de cette définition sera-t-elle locale, particulière, et momentanée? ou s'étendra-t-elle à tous les êtres, à tous les temps, à tous les hommes, et à tous les lieux? Si l'on prend le dernier parti, on se rapprochera beaucoup de mon principe, et l'on ne trouvera guère d'autre moyen de concilier entre eux les jugements de l'enfant et de l'homme fait : de l'enfant, à qui il ne faut qu'un vestige de symétrie et d'imitation pour admirer et pour être récréé; de l'homme fait, à qui il faut des palais et des ouvrages d'une étendue immense pour être frappé : du sauvage et de l'homme policé; du sauvage, qui est enchanté à la vue d'une pendeloque de verre, d'une bague de laiton, ou d'un bracelet de quincaille; et de l'homme policé, qui n'accorde son attention qu'aux ouvrages les plus parfaits : des premiers hommes, qui prodiguaient les noms de *beaux*, de *magnifiques*, etc., à des cabanes, des chaumières et des granges, et des hommes d'aujourd'hui qui ont restreint ces dénominations aux derniers efforts de la capacité de l'homme.

Placez la beauté dans la perception des rapports, et vous aurez l'histoire de ses progrès depuis la naissance du monde jusqu'aujourd'hui : choisissez pour caractère différentiel du beau en général, telle autre qualité qu'il vous plaira, et votre notion se trouvera tout à coup concentrée dans un point de l'espace et du temps.

La perception des rapports est donc le fondement du beau; c'est donc la perception des rapports qu'on a désignée dans les langues sous une infinité de noms différents, qui tous n'indiquent que différentes sortes de beau.

Mais dans la nôtre, et dans presque toutes les autres, le terme *beau* se prend souvent par opposition à *joli ;* et sous ce nouvel aspect, il semble que la question du beau ne soit plus qu'une affaire de grammaire, et qu'il ne s'agisse plus que de spécifier exactement les idées qu'on attache à ce terme.

Après avoir tenté d'exposer en quoi consiste l'origine du *beau*, il ne nous reste plus qu'à rechercher celle des opinions différentes que les hommes ont de la beauté : cette recherche achèvera de donner de la certitude à nos principes; car nous démontrerons que toutes ces différences résultent de la diversité des rapports aperçus ou introduits, tant dans les productions de la nature, que dans celles des arts.

Le beau qui résulte de la perception d'un seul rapport est moindre ordinairement que celui qui résulte de la perception de plusieurs rapports. La vue d'un beau visage ou d'un beau tableau affecte plus que celle d'une seule couleur; un ciel étoilé, qu'un rideau d'azur; un paysage, qu'une campagne ouverte; un édifice, qu'un terrein uni, une pièce de musique, qu'un son. Cependant il ne faut pas multiplier le nombre des rapports à l'infini; et la beauté ne suit pas cette progression : nous n'admettons de rapport dans les belles choses, que ce qu'un bon esprit en peut saisir nettement et facilement. Mais qu'est-ce qu'un bon esprit? Où est ce point dans les ouvrages en deçà duquel, faute de rapports, ils sont trop unis, et au delà duquel ils en sont chargés par excès? Première source de diversité dans les jugements. Ici commencent les contestations. Toutes conviennent qu'il y a un beau, qu'il est le résultat des rapports aperçus : mais selon qu'on a plus ou moins de connaissance, d'expérience, d'habitude de juger, de méditer, de voir, plus d'étendue naturelle dans l'esprit, on dit qu'un objet est pauvre ou riche, confus ou rempli, mesquin ou chargé.

Mais combien de compositions où l'artiste est contraint d'employer plus de rapports que le grand nombre n'en peut saisir, et où il n'y a guère que ceux de son art, c'est-à-dire, les hommes les moins disposés à lui rendre justice, qui connaissent tout le mérite de ses productions? Que devient alors le beau? Ou il est présenté à une troupe d'ignorants, qui ne sont pas en état de le

sentir, ou il est senti par quelques envieux qui se taisent; c'est là souvent tout l'effet d'un grand morceau de musique. D'Alembert a dit, dans le discours préliminaire de cet ouvrage, discours qui mérite bien d'être cité dans cet article, qu'après avoir fait un art d'apprendre la musique, on en devrait bien faire un de l'écouter : et j'ajoute qu'après avoir fait un art de la poésie et de la peinture, c'est en vain qu'on en a fait un de lire et de voir; et qu'il régnera toujours dans les jugements de certains ouvrages une uniformité apparente, moins injurieuse à la vérité pour l'artiste que le partage des sentiments, mais toujours fort affligeante.

Entre les rapports, on en peut distinguer une infinité de sortes : il y en a qui se fortifient, s'affaiblissent, et se tempèrent mutuellement. Quelle différence dans ce qu'on pensera de la beauté d'un objet, si on les saisit tous, ou si l'on n'en saisit qu'une partie! Seconde source de diversité dans les jugements. Il y en a d'indéterminés et de déterminés : nous nous contentons des premiers pour accorder le nom de beau, toutes les fois qu'il n'est pas de l'objet immédiat et unique de la science ou de l'art de les déterminer. Mais si cette détermination est l'objet immédiat et unique d'une science ou d'un art, nous exigeons non-seulement les rapports, mais encore leur valeur : voilà la raison pour laquelle nous disons un *beau théorème*, et que nous ne disons pas un *bel axiome;* quoiqu'on ne puisse pas nier que l'axiome exprimant un rapport, n'ait aussi sa beauté réelle. Quand je dis, en mathématiques, que le tout est plus grand que sa partie, j'annonce assurément une infinité de propositions particulières, sur la quantité partagée : mais je ne détermine rien sur l'excès juste du tout sur ses portions; c'est presque comme si je disais : le cylindre est plus grand que la sphère inscrite, et la sphère plus grande que le cône inscrit. Mais l'objet propre et immédiat des mathématiques est de déterminer de combien l'un de ces corps est plus grand ou plus petit que l'autre; et celui qui démontrera qu'ils sont toujours entre eux comme les nombres 3, 2, 1, aura fait un théorème admirable. La beauté, qui consiste toujours dans les rapports, sera dans cette occasion en raison composée du nombre des rapports, et de la difficulté qu'il y avait à les apercevoir; et le théorème qui énoncera que toute ligne qui tombe du sommet d'un triangle isocèle sur le milieu de sa base, partage l'angle en deux angles égaux, ne sera pas merveilleux : mais celui qui dira que les asymptotes d'une courbe s'approchent sans cesse sans jamais la rencontrer, et que les espaces formés par une portion de l'axe, une portion de la courbe, l'asymptote, et le prolongement de l'ordonnée, sont entre eux comme tel nombre à tel nombre, sera beau. Une circonstance qui n'est pas indifférente à la beauté, dans cette occasion et dans beaucoup d'autres, c'est l'action combinée de la surprise et des rapports, qui a lieu toutes les fois que le théorème, dont on a démontré la vérité, passait auparavant pour une proposition fausse.

Il y a des rapports que nous jugeons plus ou moins essentiels; tel est celui de la grandeur relativement à l'homme, à la femme, et à l'enfant : nous disons d'un enfant qu'il est beau, quoiqu'il soit petit; il faut absolument qu'un bel homme soit grand; nous exigeons moins cette qualité dans une femme; et il est plus permis à une petite femme d'être belle, qu'à un petit homme d'être beau. Il me semble que nous considérons alors les êtres, non-seulement en eux-mêmes, mais encore relativement aux lieux qu'ils occupent dans la nature, dans le grand tout; et selon que ce grand tout est plus ou moins connu, l'échelle qu'on se forme de la grandeur des êtres est plus ou moins exacte; mais nous ne savons jamais bien quand elle est juste. Troisième source de diversité de goûts et de jugements dans les arts d'imitation. Les grands maîtres ont mieux aimé que leur échelle fût un peu trop grande que trop petite : mais aucun d'eux n'a la même échelle, ni peut-être celle de la nature.

L'intérêt, les passions, l'ignorance, les préjugés, les usages, les mœurs, les climats, les coutumes, les gouvernements, les cultes, les événements, empêchent les êtres qui nous environnent, ou les rendent capables de réveiller ou de ne point réveiller en nous plusieurs idées, anéantissent en eux des rapports très-naturels, et y en établissent de capricieux et d'accidentels. Quatrième source de diversité dans les jugements.

On rapporte tout à son art et à ses connaissances : nous faisons tous plus ou moins le rôle du critique d'Appelle : et quoique nous ne connaissions que la chaussure, nous jugeons aussi de la jambe, ou quoique nous ne connaissions que la jambe, nous descendons aussi à la chaussure : mais nous ne portons pas seulement ou cette témérité ou cette ostentation de détail dans le jugement des productions de l'art; celles de la nature n'en sont pas exemptes. Entre les tulipes d'un jardin, la plus belle pour un curieux sera celle où il remarquera une étendue, des couleurs, une feuille, des variétés peu communes : mais le peintre occupé d'effets de lumière, de teintes, de clair-obscur, de formes relatives à son art, négligera tous les caractères que le fleuriste admire, et prendra pour modèle la fleur même méprisée par le curieux. Diversité de talents et de connaissances, cinquième source de diversité dans les jugements.

L'âme a le pouvoir d'unir ensemble les idées qu'elle a reçues séparément, de comparer les objets par le moyen des idées qu'elle en a, d'observer les rapports qu'elles ont entre elles, d'étendre ou de resserrer ses idées à son gré, de considérer séparément chacune des idées simples qui peuvent s'être trouvées réunies dans la sensation qu'elle en a reçue. Cette dernière opération de l'âme s'appelle *abstraction.* (*Voy.* Abstraction.) Les idées des substances corporelles sont

composées de diverses idées simples, qui ont fait ensemble leurs impressions lorsque les substances corporelles se sont présentées à nos sens : ce n'est qu'en spécifiant en détail ces idées sensibles, qu'on peut définir les substances. Ces sortes de définitions peuvent exciter une idée assez claire d'une substance dans un homme qui ne l'a jamais immédiatement aperçue, pourvu qu'il ait autrefois reçu séparément, par le moyen des sens, toutes les idées simples qui entrent dans la composition de l'idée complexe de la substance définie : mais s'il lui manque la notion de quelqu'une des idées simples dont cette substance est composée, et s'il est privé du sens nécessaire pour les apercevoir, ou si ce sens est dépravé sans retour, il n'est aucune définition qui puisse exciter en lui l'idée dont il n'aurait pas eu précédemment une perception sensible. (*Voy.* Définition.) Sixième source de diversité dans les jugements que les hommes porteront de la beauté d'une description; car combien entre eux de notions fausses, combien de demi-notions du même objet!

Mais ils ne doivent pas s'accorder davantage sur les êtres intellectuels : ils sont tous représentés par des signes ; et il n'y a presque aucun de ces signes qui soit assez exactement défini, pour que l'acception n'en soit pas plus étendue ou plus resserrée dans un homme que dans un autre. La logique et la métaphysique seraient bien voisines de la perfection, si le dictionnaire de la langue était bien fait : mais c'est encore un ouvrage à désirer; et comme les mots sont les couleurs dont la poésie et l'éloquence se servent, quelle conformité peut-on attendre dans les jugements du tableau, tant qu'on ne saura seulement pas à quoi s'en tenir sur les couleurs et sur les nuances? Septième source de diversité dans les jugements.

Quel que soit l'être dont nous jugeons, les goûts et les dégoûts excités par l'instruction, par l'éducation, par le préjugé, ou par un certain ordre factice dans nos idées, sont tous fondés sur l'opinion où nous sommes que ces objets ont quelque perfection ou quelque défaut dans des qualités, pour la perception desquelles nous avons des sens ou des facultés convenables. Huitième source de diversité.

On peut assurer que les idées simples qu'un même objet excite en différentes personnes, sont aussi différentes que les goûts et les dégoûts qu'on leur remarque. C'est même une vérité de sentiment; et il n'est pas plus difficile que plusieurs personnes diffèrent entre elles dans un même instant, relativement aux idées simples, que le même homme ne diffère de lui-même dans des instants différents. Nos sens sont dans un état de vicissitude continuelle : un jour on n'a point d'yeux, un autre jour on entend mal; et d'un jour à l'autre, on voit, on sent, on entend diversement. Neuvième source de diversité dans les jugements des hommes d'un même âge, et d'un même homme en différents âges.

Il se joint par accident à l'objet le plus beau des idées désagréables : si l'on aime le vin d'Espagne, il ne faut qu'en prendre avec de l'émétique pour le détester; il ne nous est pas libre d'éprouver ou non des nausées à son aspect : le vin d'Espagne est toujours bon, mais notre condition n'est pas la même par rapport à lui. De même, ce vestibule est toujours magnifique, mais mon ami y a perdu la vie. Ce théâtre n'a pas cessé d'être beau, depuis qu'on m'y a sifflé : mais je ne peux plus le voir, sans que mes oreilles ne soient encore frappées du bruit des sifflets. Je ne vois sous ce vestibule que mon ami expirant; je ne sens plus sa beauté. Dixième source d'une diversité dans les jugements, occasionnée par ce cortége d'idées accidentelles, qu'il ne nous est pas libre d'écarter de l'idée principale : *Post equitem sedet atra cura.*

Lorsqu'il s'agit d'objets composés, et qui présentent en même temps des formes naturelles et des formes artificielles, comme dans l'architecture, les jardins, les ajustements, etc., notre goût est fondé sur une autre association d'idées moitié raisonnables, moitié capricieuses : quelque faible analogie avec la démarche, le cri, la forme, la couleur d'un objet malfaisant, l'opinion de notre pays, les conventions de nos compatriotes, etc., tout influe dans nos jugements. Ces causes tendent-elles à nous faire regarder les couleurs éclatantes et vives, comme une marque de vanité ou de quelque autre mauvaise disposition de cœur ou d'esprit; certaines formes sont-elles en usage parmi les paysans, ou des gens dont la profession, les emplois, le caractère nous sont odieux ou méprisables? ces idées accessoires reviendront malgré nous, avec celles de la couleur et de la forme; et nous prononcerons contre cette couleur et ces formes, quoiqu'elles n'aient rien en elles-mêmes de désagréable. Onzième source de diversité.

Quel sera donc l'objet dans la nature sur la beauté duquel les hommes seront parfaitement d'accord? La stucture des végétaux? le mécanisme des animaux? le monde? Mais ceux qui sont le plus frappés des rapports, de l'ordre, des symétries, des liaisons qui règnent entre les parties de ce grand tout, ignorant le but que le Créateur s'est proposé en le formant, ne sont-ils pas entraînés à prononcer qu'il est parfaitement beau, par les idées qu'ils ont de la divinité? et ne regardent-ils pas cet ouvrage comme un chef-d'œuvre, principalement parce qu'il n'a manqué à l'auteur ni la puissance ni la volonté pour le former tel? Mais combien d'occasions où nous n'avons pas le même droit d'inférer la perfection de l'ouvrage du nom seul de l'ouvrier, et où nous ne laissons pas que d'admirer? ce tableau est de Raphael, cela suffit. Douzième source, sinon de diversité, du moins d'erreurs dans les jugements.

Les êtres purement imaginaires, tels que le sphynx, la syrène, le faune, le minotaure, l'homme idéal, etc., sont ceux sur la beauté

desquels on semble moins partagé, et cela n'est pas surprenant : ces êtres imaginaires sont à la vérité formés d'après les rapports que nous voyons observés dans les êtres réels; mais le modèle auquel ils doivent ressembler, épars entre toutes les productions de la nature, est proprement partout et nulle part.

Quoi qu'il en soit de toutes ces causes de diversité dans nos jugements, ce n'est point une raison de penser que le beau réel, celui qui consiste dans la perception des rapports, soit une chimère ; l'application de ce principe peut varier à l'infini, et ses modifications accidentelles peuvent occasionner des dissertations et des guerres littéraires; mais le principe n'en est pas moins constant. Il n'y a peut-être pas deux hommes sur toute la terre qui aperçoivent exactement les mêmes rapports dans un même objet, et qui le jugent beau au même degré : mais s'il y en avait un seul qui ne fût affecté des rapports dans aucun genre, ce serait un stupide parfait; et s'il y était insensible seulement dans quelques genres, ce phénomène décélerait en lui un défaut d'économie animale, et nous serions toujours éloignés du scepticisme, par la condition générale du reste de l'espèce.

Le beau n'est pas toujours l'ouvrage d'une cause intelligente : le mouvement établit souvent, soit dans un être considéré solitairement, soit entre plusieurs êtres comparés entre eux, une multitude prodigieuse de rapports surprenants. Les cabinets d'histoire naturelle en offrent un grand nombre d'exemples. Les rapports sont alors des résultats de combinaisons fortuites, du moins par rapport à nous. La nature imite, en se jouant, dans cent occasions, les productions de l'art; et l'on pourrait demander, je ne dis pas si ce philosophe qui fut jeté par une tempête sur les bords d'une île inconnue, avait raison de s'écrier, à la vue de quelques figures de géométrie : *Courage, mes amis, voici des pas d'hommes;* mais combien il faudrait remarquer de rapports dans un être, pour avoir une certitude complète qu'il est l'ouvrage d'un artiste; en quelle occasion un seul défaut de symétrie prouverait plus que toute somme donnée de rapports; comment sont entre eux le temps de l'action de la cause fortuite, et les rapports observés dans les effets produits; et si, à l'exception des œuvres du Tout-Puissant, il y a des cas où le nombre des rapports ne puisse jamais être compensé par celui des sujets.

Beau *dans les arts.* — L'idée essentielle du beau a été développée et approfondie dans son article. Mais relativement aux arts, cette analyse philosophique laisse peut-être encore à désirer quelque chose de plus sensible. Après s'être dit à soi-même que l'unité, la variété, la régularité, la bonté, l'ordre, la symétrie, les proportions, les rapports, la convenance et l'harmonie, sont les qualités élémentaires du beau, on n'est encore en état de discerner, ni dans la nature, ni dans les arts, ce qui est beau d'avec ce qui est bien; essayons de marquer plus précisément, s'il est possible, le caractère du beau.

Tout le monde convient que le beau, soit dans la nature ou dans l'art, est ce qui nous donne une haute idée de l'une ou de l'autre, et nous porte à les admirer. Mais la difficulté est de déterminer dans les productions des arts, et dans celles de la nature, à quelles qualités ce sentiment d'admiration et de plaisir est attaché.

La nature et l'art ont trois manières de nous affecter vivement, ou par la pensée, ou par le sentiment, ou par la seule émotion des organes; il doit donc y avoir aussi trois espèces de beau dans la nature et dans les arts; le beau intellectuel, le beau moral, le beau matériel ou sensible. Voyons à quoi l'esprit, l'âme et les sens peuvent le reconnaître. Ses qualités distinctes se réduisent à trois, la force, la richesse et l'intelligence.

En attendant que, par l'application, le sens que j'attache à ces mots soit bien développé, j'appelle *force*, l'intensité d'action; *richesse*, l'abondance et la fécondité des moyens; *intelligence*, la manière utile et sage de les appliquer.

La conséquence immédiate de cette définition est que, si par tous les sens la nature et l'art ne nous donnent pas également de leurs forces, de leur richesse et de leur intelligence, cette idée qui nous étonne, et qui nous fait admirer la cause dans les effets qu'elle produit, il ne doit pas être également donné à tous les sens de recevoir l'impression du beau; or il se trouve qu'en effet l'œil et l'oreille sont exclusivement les deux organes du beau; et la raison de cette exclusion si singulière et si marquée, se présente ici d'elle-même : c'est que des impressions faites sur l'odorat, le goût et le toucher, il ne résulte aucune idée, aucun sentiment élevé. La saveur, l'odeur, le poli, la solidité, la mollesse, la chaleur, le froid, la rondeur, etc., sont des sensations toutes simples, et stériles par elles-mêmes, qui peuvent rappeler à l'âme des sentiments et des idées, mais qui n'en produisent jamais.

L'œil est le sens de la beauté physique, et l'oreille est, par excellence, le sens de la beauté intellectuelle et morale. Consultons-les, et s'il est vrai que de tous les objets qui frappent ces deux sens, rien n'est beau qu'autant qu'il annonce ou dans l'art, ou dans la nature, un haut degré de force, de richesse, ou d'intelligence; si, dans la même classe, ce qu'il y a de plus beau est ce qui paraît résulter de leur ensemble et de leur accord; si, à mesure que l'une de ces qualités manque, ou que chacune est moindre, l'admiration, et, avec elle, le sentiment du beau s'affaiblissent en nous, ce sera la preuve complète qu'elles en sont les éléments.

Qu'est-ce qui donne aux deux actions de l'âme, à la pensée et à la volonté, ce caractère qui nous étonne dans le génie et dans la vertu? Et soit que nous admirions dans l'un et l'autre, ou l'excellence de l'ouvrage, ou l'excellence de l'ouvrier, n'est-ce pas toujours force, richesse ou intelligence?

En morale, c'est la force qui donne à la bonté le caractère de beauté. Quel est parmi les sages le plus beau caractère connu? celui de Socrate; parmi les héros? celui de César; parmi les rois? celui de Marc-Aurèle; parmi les citoyens? celui de Régulus. Qu'on en retranche ce qui annonce la force avec ses attributs, la constance, l'élévation, le courage, la grandeur d'âme; la bonté peut s'y trouver encore, mais la beauté s'évanouit.

Qu'on fasse du bien à son ami, ou à son ennemi, la bonté de l'action en elle-même est égale. Mais d'un côté facile et simple, elle est commune; de l'autre pénible et généreuse, elle suppose de la force unie à la bonté; c'est ce qui la rend belle. Brutus envoie à la mort un citoyen qui a voulu trahir Rome: nulle beauté dans cette action. Mais pour donner un grand exemple, Brutus condamne son propre fils: cela est beau; l'effort qu'il en a dû coûter à l'âme d'un père en fait une action héroïque. Qu'un autre qu'un père eût prononcé le *qu'il mourût* du vieil Horace; qu'une autre qu'une mère eût dit à un jeune homme, en lui donnant un bouclier: *Rapporte-le, ou qu'il te rapporte;* plus de beauté dans le sentiment, quoique l'expression fût toujours énergique. Alexandre entreprend la conquête du monde; Auguste veut abdiquer l'empire de l'univers; et de l'un et de l'autre on dit: *Cela est beau*, parce qu'en effet, il y a beaucoup de force dans l'une et l'autre résolution.

Il arrive souvent que sans être d'accord sur la bonté morale d'une action courageuse et forte, on est d'accord sur sa beauté: telle est l'action de Scévola. Le crime même, dès qu'il suppose une force d'âme extraordinaire, ou une grande supériorité de caractère ou de génie, est mis dans la classe du beau: telle est le crime de César, le plus illustre des coupables.

On observe la même chose dans les productions de l'esprit. Pourquoi dit-on de la solution d'un grand problème en géométrie, d'une grande découverte en physique, d'une invention nouvelle et surprenante en mécanique: *Cela est beau?* C'est que cela suppose un haut degré d'intelligence et une force prodigieuse dans l'entendement et la réflexion.

On dit dans le même sens d'un système de législation, sagement et puissamment conçu, d'un morceau d'histoire ou de morale profondément pensé et fortement écrit: *Cela est beau.*

On le dit d'un chef-d'œuvre de combinaison, d'analyse; des grands résultats du calcul ou de la méditation; et on ne le dit que lorsqu'on est en état de sentir l'effort qu'il en a dû coûter. Quoi de plus simple et de moins admirable que l'alphabet aux yeux du vulgaire? quoi de plus sec et de moins sublime aux yeux d'un écolier que la dialectique d'Aristote? quoi de moins étonnant que la roue, le cabestan, la vis aux yeux de l'ouvrier qui les fabrique, ou du manœuvre qui s'en sert? et quoi de plus beau que ces inventions de l'esprit humain, aux yeux du philosophe qui mesure le degré de force et d'intelligence qu'elles supposent dans leur inventeur?

Ici se présente naturellement la raison de ce qu'on peut voir tous les jours: que les deux classes d'hommes les plus éloignés, le peuple et les savants, sont celles qui éprouvent le plus souvent et le plus vivement l'émotion du beau; le peuple, parce qu'il admire comme autant de prodiges les effets dont les causes et les moyens lui semblent incompréhensibles; les savants, parce qu'ils sont en état d'apprécier et de sentir l'excellence et des causes et des moyens; au lieu que pour les hommes superficiellement instruits, les effets ne sont pas assez surprenants, ni les causes assez approfondies.

Dans l'éloquence et la poésie, la richesse et la magnificence du génie ont leur tour: l'affluence des sentiments, des images et des pensées, les grands développements des idées qu'un esprit lumineux anime et fait éclore, la langue même, devenue plus abondante et plus féconde pour exprimer de nouveaux rapports, ou pour donner plus d'énergie ou de chaleur aux mouvements de l'âme; tout cela, dis-je, nous étonne; et le ravissement où nous sommes n'est que le sentiment du beau.

Il en est de même des objets sensibles; et si dans la nature nous examinons quel est le caractère universel de la beauté, nous trouverons partout la force, la richesse ou l'intelligence; nous trouvons dans les animaux les trois caractères de beauté quelquefois réunis, et souvent partagés ou subordonnés l'un à l'autre. Dans la beauté de l'aigle, du taureau, du lion, c'est la force de la nature; dans la beauté du paon, c'est la richesse; dans la beauté de l'homme, c'est l'intelligence qui paraît dominer.

On sait ce que j'entends ici par l'*intelligence de la nature;* ou, pour parler plus exactement, de l'auteur de la nature, je parle de ses procédés, de leur accord avec ses vues, du choix des moyens qu'elle a pris pour arriver à ses fins. Or quelle a été l'intention de la nature à l'égard de l'espèce humaine? Elle a voulu que l'homme fût propre à travailler et à combattre, à nourrir et à protéger sa timide compagne et ses faibles enfants. Tout ce qui, dans la taille et dans les traits de l'homme, annoncera l'agilité, l'adresse, la vigueur, le courage; des membres souples et nerveux, des articulations marquées, des formes qui portent l'empreinte ou d'une résistance ferme, ou d'une action libre et prompte; une stature dont l'élégance et la hauteur n'ait rien de frêle, dont la solidité robuste n'ait rien de lourd ni de massif; une telle correspondance des parties l'une avec l'autre, une symétrie, un accord, un équilibre si parfaits, que le jeu mécanique en soit facile et sûr; des traits où la fierté, l'assurance, l'audace et (pour une autre cause) la bonté, la tendresse, la sensibilité soit peinte; des yeux où brille une âme à la fois douce et forte, une bouche qui semble disposée à sourire à la nature et à l'amour;

tout cela, dis-je, composera le caractère de la beauté mâle, et dire d'un homme qu'il est beau, c'est dire que la nature, en le formant, a bien su ce qu'elle faisait, et a bien fait ce qu'elle a voulu.

La destination de la femme a été de plaire à l'homme, de l'adoucir, de le fixer auprès d'elle et de ses enfants. Je dis de le fixer, car la fidélité est d'institution naturelle : jamais une union fortuite et passagère n'aurait perpétué l'espèce : la mère allaitant son enfant ne peut vaquer dans l'état de nature, ni à se nourrir elle-même, ni à leur défense commune; et tant que l'enfant a besoin de la mère, l'épouse a besoin de l'époux. Or l'instinct, qui dans l'homme est faible et peu durable, ne l'aurait pas seul retenu : il fallait à l'homme sauvage et vagabond d'autres liens que ceux du sang : l'amour seul a rempli le vœu de la nature; et le remède à l'inconstance a été le charme attirant et dominant de la beauté.

Si l'on veut donc savoir quel est le caractère de la beauté de la femme, on n'a qu'à réfléchir à sa destination. La nature l'a faite pour être épouse et mère, pour le repos et le plaisir, pour adoucir les mœurs de l'homme, pour l'intéresser, l'attendrir. Tout doit donc annoncer en elle la douceur d'un aimable empire. Deux attraits puissants de l'amour sont le désir et la pudeur : le caractère de sa beauté sera donc sensible et modeste. L'homme veut attacher du prix à sa victoire; il veut trouver dans sa compagne son amante et non son esclave; et plus il verra de noblesse dans celle qui lui obéit, plus vivement il jouira de la gloire de commander : la beauté de la femme doit donc être mêlée de modestie et de fierté. Mais une faiblesse intéressante attache l'homme, en lui faisant sentir qu'on a besoin de son appui : la beauté de la femme doit donc être craintive; et pour la rendre plus touchante, le sentiment en sera l'âme; il se peindra dans ses regards, il respirera sur ses lèvres, il attendrira tous ses traits : l'homme qui veut tout devoir au penchant, jouira de ses préférences, et dans la faiblesse qui cède, il ne verra que l'amour qui consent. Mais le soupçon de l'artifice détruirait tout; l'air de candeur, d'ingénuité, d'innocence, ces grâces simples et naïves qui se font voir en se cachant, ces secrets du penchant retenus, et trahis par la tendresse du sourire, par l'éclair échappé d'un timide regard, mille nuances fugitives dans l'expression des yeux et des traits du visage, sont l'éloquence de la beauté; dès qu'elle est froide, elle est muette.

Le grand ascendant de la femme sur le cœur de l'homme lui vient de la secrète intelligence qu'elle se ménage avec lui et en lui-même, à son insu : ce discernement délicat, cette pénétration vive doit donc aussi se peindre dans les traits d'une belle femme, et surtout dans ce coup-d'œil fin qui va jusqu'aux replis du cœur démêler un soupçon de froideur, de tristesse, y ranimer la joie, y rallumer l'amour.

Enfin pour captiver le cœur qu'on a touché, et le sauver de l'inconstance, il faut le sauver de l'ennui, donner sans cesse à l'habitude les attraits de la nouveauté, et, tous les jours la même aux yeux de son amant, lui sembler tous les jours nouvelle. C'est là le prodige qu'opère cette vivacité mobile, qui donne à la beauté tant de vie et d'éclat. Docile à tous les mouvements de l'imagination, de l'esprit et de l'âme, la beauté doit, comme un miroir, tout peindre, mais tout embellir.

Pour analyser tous les traits de ce prodige de la nature, il faudrait n'avoir que cet objet; et il le mériterait bien. Mais j'en ai dit assez pour faire voir que l'intelligence et la sagesse de la première cause ne se manifestent jamais avec plus d'éclat, qu'en formant cet objet divin.

Je sais bien qu'on peut m'opposer la variété infinie des sentiments sur la beauté humaine; et j'avoue en effet que la vanité, l'opinion, le caprice national ou personnel ont trop influé sur les goûts, pour qu'il nous soit possible, en les analysant, de les réduire à l'unité. Laissons-là ce qui nous est propre, et pour juger plus sainement, cherchons les principes du beau dans ce qui nous est étranger.

Sur quelque espèce d'êtres que nous jetions les yeux, nous trouverons d'abord que presque rien n'est beau que ce qui est grand, parce qu'à nos yeux la nature ne paraît déployer ses forces que dans ses grands phénomènes. Nous trouverons pourtant que de petits objets, dans lesquels nous apercevons une magnificence ou une industrie merveilleuse, ne laissent pas de donner l'idée d'une cause étonnamment intelligente, et prodigue de ses trésors. Ainsi, comme pour amasser les eaux d'un fleuve, et les répandre, pour jeter dans les airs les rameaux d'un grand chêne, pour entasser de hautes montagnes, chargées de glaces ou de forêts, pour déchaîner les vents, pour soulever les mers, il a fallu des forces étonnantes; de même, pour avoir peint de couleurs si vives, de nuances si délicates, la feuille d'une fleur, l'aile d'un papillon, il a fallu avoir à prodiguer des richesses inépuisables; et de l'admiration que nous cause cette profusion de trésors, naît le sentiment de beauté dont nous saisit la vue d'une rose ou d'un papillon.

Nous trouverons que ceux des phénomènes de la nature auxquels l'intelligence, c'est-à-dire, l'esprit d'ordre, de convenance et de régularité, semble avoir le moins présidé, comme un volcan, une tempête, ne laisse pas d'exciter en nous le sentiment du beau, par cela seul qu'ils annoncent de grandes forces; et au contraire, que l'intelligence étant celle des facultés de la nature qui nous étonne le moins, peut-être à cause que l'habitude nous l'a rendue trop familière, il faut qu'elle soit très-sensible et dans un degré surprenant, pour exciter en nous le sentiment du beau. Ainsi, quoique l'intention, le dessein, l'industrie de la nature soient

ces mêmes dans un reptile et dans un roseau, que dans un lion et dans un chêne, nous disons du lion et du chêne : *Cela est beau!* mouvement que n'excite en nous ni le roseau, ni le reptile. Cela est si vrai, que les mêmes objets qui semblent vils, lorsqu'on n'y aperçoit pas ce qui annonce dans leur cause une merveilleuse industrie, deviennent précieux et beaux, dès que ces qualités nous frappent; ainsi, en voyant au microscope ou l'œil ou l'aile d'une mouche, nous nous écrions : *Cela est beau!*

Enfin, dans la beauté par excellence, dans le spectacle de l'univers, nous trouverons réunis au suprême degré les trois objets de notre admiration, la force, la richesse et l'intelligence; et de l'idée d'une cause infiniment puissante, sage et féconde, c'est-à-dire, de Dieu, naîtra le sentiment du beau dans toute sa sublimité.

Le principe du beau naturel une fois reconnu, il est aisé de voir en quoi consiste la beauté artificielle; il est aisé de voir qu'elle tient 1° à l'opinion que l'art nous donne de l'ouvrier et de lui-même, quand il n'est pas imitatif; 2° à l'opinion que l'art nous donne et de lui-même et de l'artiste, et de la nature son modèle, quand il s'exerce à l'imiter.

Examinons d'abord d'où résulte le sentiment du beau dans un art qui n'imite point; par exemple, l'architecture. L'unité, la variété, l'ordonnance, la symétrie, les proportions et l'accord des parties d'un édifice, en feront un tout régulier; mais sans la grandeur, la richesse ou l'intelligence portées à un degré qui nous étonne, cet édifice sera-t-il beau? Et sa simplicité produira-t-elle en nous l'admiration que nous cause la vue d'un beau temple ou d'un magnifique palais?

Au contraire, qu'on nous présente un édifice moins régulier, tel que le Panthéon, ou le Louvre; l'air de grandeur et d'opulence, un ensemble majestueux, un dessein vaste, une exécution à laquelle a dû présider une intelligence puissante, l'homme agrandi dans son ouvrage, l'art rassemblant toutes ses forces pour lutter contre la nature, et surmontant tous les obstacles qu'elle opposait à ses efforts, les prodiges des mécaniques étalés à nos yeux dans la coupe des pierres, dans l'élévation des colonnes et des entablements, dans la suspension de ces voûtes, dans l'équilibre de ces masses dont le poids nous effraie, et dont la hauteur nous étonne, ce grand spectacle enfin nous frappe, nous nous écrions : *Cela est beau!* La réflexion vient ensuite; elle examine les détails, elle éclaire le sentiment, mais elle ne le détruit pas. Nous convenons des défauts qu'elle observe; nous avouons que la façade du Panthéon manque de symétrie, que les différents corps du Louvre manquent d'ensemble et d'unité. Plus régulier, cela serait plus beau sans doute. Mais qu'est-ce que cela signifie? Que notre admiration déjà excitée par la force de l'art et sa magnificence, serait à son comble, si l'intelligence y régnait au même degré.

Je ne dis pas qu'un édifice où les forces de l'art et ses richesses seraient prodiguées, fût beau s'il était monstrueux, ou bizarrement composé. L'intelligence y peut manquer au point que le sentiment de beauté soit détruit par l'effet choquant du désordre : car il n'en est pas ici de l'art comme de la nature. Nous supposons à celle-ci des intentions mystérieuses : accoutumés à ne pas pénétrer la profondeur de ses desseins, lors même qu'elle nous paraît aveugle ou folle, nous la supposons éclairée et sage; et pourvu que dans ses caprices et dans ses écarts elle soit riche et forte, nous la trouverons belle; au lieu qu'en interrogeant l'art, nous lui demanderons pourquoi, à quel usage il a prodigué ses richesses, ou épuisé ses efforts? Mais en cela même, nous sommes peu sevères; et pourvu qu'à l'impression de grandeur se joigne l'apparence de l'ordre, c'en est assez : la force et la richesse sont du côté de l'art les premières sources du beau.

Du reste, il ne faut pas confondre l'idée de force avec celle d'effort : rien au monde n'est plus contraire. Moins il paraît d'effort, plus on croit voir de force; et c'est pourquoi la légèreté, la grâce, l'élégance, l'air de facilité, d'aisance dans les grandes choses, sont autant de traits de beauté.

Il ne faut pas non plus confondre une vaine ostentation avec une sage magnificence : celle-ci donne à chaque chose la richesse qui lui convient; celle-là s'empresse à montrer tout le peu qu'elle a de richesses, sans discernement ni réserve, et dans sa prodigalité décèle son épuisement.

Ces colifichets, dont l'architecture gothique est chargée, ressemblent aux colliers et aux bracelets qu'un mauvais peintre avait mis aux Grâces. Ce n'est point là de la richesse, c'est de l'indigente vanité. Ce qui est riche en architecture, c'est le mélange harmonieux des formes, des saillies et des contours; c'est une symétrie en grand, mêlée de variété; c'est cette belle touffe d'acanthe qui entoure le vase de Callimaque; c'est une frise où rampe une vigne abondante, ou qu'embrasse un faisceau de chêne ou de laurier. Ainsi l'air de simplicité et d'économie ajoute à l'idée de force et de richesse, parce qu'il en exclut l'idée d'effort et d'épuisement. Il donne encore aux ouvrages de l'art, comme aux effets de la nature, le caractère d'intelligence. Un amas d'ornements confus ne peut avoir de raison apparente; une variété bizarre et sans rapport ni symétrie, comme dans l'arabesque ou dans le goût chinois, n'annonce aucun dessein.

L'intention d'un ouvrage, pour être sentie, doit être simple; et indépendamment de l'harmonie qui plaît aux yeux comme à l'oreille, sans qu'on en sache la raison, une discordance sensible entre les parties d'un édifice annonce, dans l'artiste, du délire et non du génie. Ce que nous admirons dans un beau dessein, c'est cette imagination réglée et féconde, qui conçoit un ensemble vaste, et le réduit à l'unité,

On voit par là rentrer dans l'idée du beau

celle de régularité, d'ordre, de symétrie, d'unité, de variété, de proportion, de rapports, de convenance, d'harmonie; mais on voit aussi qu'elles ne sont relatives qu'à l'intelligence, qui n'est pas la seule, ni la première cause de l'admiration que le beau nous fait éprouver.

Ce que j'ai dit de l'architecture, doit s'appliquer à l'éloquence, à la musique, à tous les arts qui déploient de grandes forces et de prodigieux moyens. Qu'un orateur, par la puissance de la parole, bouleverse tous les esprits, remplisse tous les cœurs de la passion qui l'anime, entraîne tout un peuple, l'irrite, le soulève, l'arme et le désarme à son gré; voilà, dans le génie et dans l'art, une force qui nous étonne, une industrie qui nous confond. Qu'un musicien, par le charme des sons, produise des effets semblables, l'empire que son art lui donne sur nos sens nous paraît tenir du prodige; et de là cette admiration dont les Grecs étaient transportés aux chants d'Epiménide ou de Tyrtée, et que les beautés de leur art nous font éprouver quelquefois.

Si au contraire l'impression est trop faible, quoique très-agréable, pour exciter en nous ce ravissement, ce transport, comme il arrive dans les morceaux d'un genre tempéré, nous donnons des éloges au talent de l'artiste, et au doux prestige de l'art; mais ces éloges ne sont pas le cri d'admiration qu'excite en nous un trait sublime, un coup de force et de génie.

Passons aux arts d'imitation : ceux-ci ont deux grandes idées à donner, au lieu d'une, celle de la nature imitée, et celle du génie imitateur.

En sculpture, l'Apollon, l'Hercule, l'Antinoüs, le Gladiateur, la Vénus, la Diane antique; en peinture, les tableaux de Raphaël, du Corrége et du Guide réunissent les deux beautés. Il en est de même en poésie, quand la nature, du côté du modèle, et l'imitation du côté de l'art, portent le caractère de force, de richesse ou d'intelligence au plus haut degré. On dit à la fois, du modèle et de l'imitation : *cela est beau!* et l'étonnement se partage entre les prodiges de l'art et les prodiges de la nature.

On doit se rappeler ce que nous avons dit du beau moral; la force en fait le caractère. Ainsi le crime même tient du beau dans la nature, lorsqu'il suppose dans l'âme une vigueur, un courage, une audace, une constance, une profondeur, une élévation qui nous frappe d'étonnement et de terreur. C'est ainsi que le rôle de Cléopâtre, dans Rodogune, et celui de Mahomet sont beaux, considérés dans la nature, abstraction faite du génie du peintre, et de la beauté du pinceau.

Une idée inséparable de celle du beau moral et physique est celle de la liberté, parce que le premier usage que la nature fait de ses forces est de se rendre libre. Tout ce qui sent l'esclavage, même dans les choses inanimées, a je ne sais quoi de triste et de rampant qui l'obscurcit et le dégrade. La mode, l'opinion, l'habitude ont beau vouloir altérer en nous ce sentiment inné, ce goût dominant de l'indépendance; la nature à nos yeux n'a toute sa grandeur, toute sa majesté, qu'autant qu'elle est libre, ou qu'elle semble l'être. Recueillez les voix sur la comparaison d'un parc magnifique et d'une belle forêt; l'un est la prison du luxe, de la mollesse et de l'ennui; l'autre est l'asile de la méditation vagabonde, de la haute contemplation et du sublime enthousiasme. En voyant les eaux captives baigner servilement les marbres de Versailles, et les eaux bondissantes de Vaucluse se précipiter à travers les rochers, on dit également : *cela est beau!* Mais on le dit des efforts de l'art, et on le sent des jeux de la nature : aussi l'art qui l'assujettit, fait-il l'impossible pour nous cacher les entraves qu'il lui donne; et, dans la nature livrée à elle-même, le peintre et le poëte se gardent bien d'imiter les accidents où l'on peut soupçonner quelque trace de servitude.

L'excellence de l'art, dans le moral comme dans le physique, est de surpasser la nature, de mettre plus d'intelligence dans l'ordonnance de ses tableaux, plus de richesse dans les détails, plus de grandeur dans le dessein, plus d'énergie dans l'expression, plus de force dans les effets; enfin, plus de beauté dans la fiction qu'il n'y en eut jamais dans la réalité. Le plus beau phénomène de la nature, c'est le combat des passions, parce qu'il développe les grands ressorts de l'âme, et qu'elle-même ne reconnaît toutes ses forces que dans ces violents orages qui s'élèvent au fond du cœur. Aussi la poésie en a-t-elle tiré ses peintures les plus sublimes : on voit même que, pour ajouter à la beauté physique, elle a tout animé, tout passionné, dans ses tableaux; et c'est à quoi le merveilleux a grandement contribué.

Voyez combien les accidents les plus terribles de la nature, les tempêtes, les volcans, la foudre, sont plus formidables encore dans les fictions des poëtes. Voyez la terreur que porte aux enfers un coup du trident de Neptune, l'effroi qu'inspire aux vents, déchaînés par Eole, la menace du dieu des mers, le trouble que Tiphée, en soulevant l'Etna, vient de répandre chez les morts, et l'effroi qu'inspire la foudre dans la main redoutable de Jupiter tonnant du haut des cieux.

Quand le génie, au lieu d'agrandir la nature, l'enrichit de nouveaux détails, ces traits choisis et variés, ces couleurs si brillantes et si bien assorties, ces tableaux frappants et divers font voir, en un moment et comme en un seul point, tant d'activité, d'abondance, de force et de fecondité dans la cause qui les produit, que la magnificence de ce grand spectacle nous jette dans l'étonnement; mais l'admiration se partage inégalement entre le peintre et le modèle, selon que l'impression du beau se réfléchit plus ou moins sur l'artiste ou sur son objet, et que le travail nous semble plus ou

moins au-dessus ou au-dessous de la matière.

En imitant la belle nature, souvent l'art ne peut l'égaler; mais, de la beauté du modèle et du mérite encore prodigieux d'en avoir approché, résulte en nous le sentiment du beau. Ainsi, lorsque le pinceau de Claude Lorrain ou de Vernet a dérobé au soleil sa lumière, qu'il a peint le vague de l'air, ou la fluidité de l'eau; lorsque, dans un tableau de Van Huisum, nous croyons voir, sur le duvet des fleurs, rouler des perles de rosée; que l'ambre du raisin, l'incarnat de la rose y brille presque en sa fraîcheur, nous jouissons avec délices et de la beauté de l'objet et du prestige de l'imitation.

La vérité de l'expression, quand elle est vive, et qu'on suppose une grande difficulté à l'avoir saisie, fait dire encore de l'imitation, qu'elle est belle, quoique le modèle ne soit pas beau. Mais si l'objet nous semble, ou trop facile à peindre, ou indigne d'être imité, le mépris, le dégoût s'en mêlent; le succès même du talent prodigué ne nous touche point; et, tandis que le pinceau minutieux de Gérard Dow nous fait compter les poils d'un lièvre, sans nous causer aucune émotion, le crayon de Raphaël, en indiquant d'un trait une belle attitude, un grand caractère de tête, nous jette dans le ravissement.

Il en est de la poésie comme de la peinture : quel effet se promet un pénible écrivain, qui pâlit à copier fidèlement une nature aussi froide que lui? Mais que le modèle soit digne des efforts de l'art, et que ces efforts soient heureux, les deux beautés se réunissent, et l'admiration est au comble. L'ouvrage même peut être beau, sans que l'objet le soit, si l'intention est grande et le but important; c'est ce qui élève la comédie au rang des plus beaux poëmes, et ce qui mérite à l'apologue ce sentiment d'admiration que le *beau* seul obtient de nous.

Que Molière veuille arracher le masque à l'hypocrisie; qu'il veuille lancer sur le théâtre un censeur âpre et rigoureux des vices criants de son siècle; que La Fontaine, sous l'appât d'une poésie attrayante, veuille faire goûter aux hommes la sagesse et la vérité, et que l'un et l'autre ait choisi dans la nature les plus ingénieux moyens de produire ces grands effets, tout occupés du prodige de l'art et du mérite de l'artiste, nous nous écrions : *Cela est beau!* et notre admiration se mesure aux difficultés que l'artiste a dû vaincre, et à la force du génie qu'il a fallu pour les surmonter.

De là vient que, dans un poëme, des vers où l'énergie, la précision, l'élégance, le coloris et l'harmonie se réunissent sans effort, sont une beauté d'autant plus frappante, qu'on sent mieux l'extrême difficulté de captiver ainsi la langue, et de la plier à son gré.

De là vient aussi que, si l'art veut s'aider de moyens naturels pour faire son illusion et pour produire ses effets, il retranche de ses beautés, de son mérite et de sa gloire. Qu'un décorateur emploie réellement de l'eau pour imiter une cascade, l'art n'est plus rien, je vois la nature en petit, et chétivement présentée. Mais qu'avec un pinceau ou les plis d'une gaze, on me représente la chute des eaux de Tivoli ou les cataractes du Nil, la distance prodigieuse du moyen à l'effet m'étonne et me transporte de plaisir.

Il en est de même de l'éloquence : il y a de l'adresse sans doute à présenter à ses juges les enfants d'un homme accusé, pour lequel on demande grâce, ou à dévoiler à leurs yeux les charmes d'une belle femme qu'ils allaient condamner, et qu'on veut faire absoudre. Mais cet art est celui d'un adroit corrupteur, ou d'un solliciteur habile; ce n'est point l'art d'un orateur. Les dernières paroles de César, répétées au peuple romain, sont un trait d'éloquence de la plus rare beauté, sa robe ensanglantée, déployée sur la tribune, n'est rien qu'un heureux artifice. A ne comparer que les effets, un charlatan l'emportera sur l'orateur le plus éloquent; mais le premier emploie des moyens matériels, et c'est par les sens qu'il nous frappe; le second n'emploie que la puissance du sentiment et de la raison, c'est l'âme et l'esprit qu'il entraîne; et, si on ne dit jamais du charlatan qu'il fait de belles choses, quoiqu'il opère de grands effets, c'est que ses moyens trop faciles n'annoncent, du côté de l'art et du génie, aucun des caractères qui distinguent le beau, tandis que les moyens de l'orateur, réduits au charme de la parole, annoncent la force et le pouvoir d'une âme qui maîtrise toutes les âmes par l'ascendant de la pensée, ascendant merveilleux, et l'un des phénomènes les plus frappants de la nature.

Le pathétique, ou l'expression de la souffrance, n'est pas une belle chose dans son modèle. La douleur d'Hécube, les frayeurs de Mérope, les tourments de Philoctète, le malheur d'Œdipe ou d'Oreste n'ont rien de beau dans la réalité, et c'est peut-être ce qu'il y a de plus beau dans l'imitation : beauté d'effet, prodige de l'art, de se pénétrer avec tant de force des sentiments d'un malheureux, qu'en l'exposant aux yeux de l'imagination, on produise le même effet que s'il était présent lui-même, et que, par la force de l'illusion, on émeuve les cœurs, on arrache des larmes, on remplisse tous les esprits de compassion ou de terreur.

Ainsi, soit dans la nature, soit dans les arts, soit dans les effets qui résultent de l'alliance et de l'accord de l'art avec la nature, rien n'est *beau* que ce qui annonce, dans un degré qui nous étonne, la force, la richesse ou l'intelligence de l'une ou l'autre de ces deux causes, ou de toutes deux à la fois.

On peut dire qu'il y a du vague dans les caractères que nous donnons au beau. Mais il y a aussi du vague dans l'opinion qu'on y attache : l'idée en est souvent factice, et le sentiment relatif à l'habitude et au préjugé. Par exemple, la même couleur qui est riche et belle aux yeux d'une classe d'hommes,

n'est pas telle aux yeux d'une autre classe, par la seule raison que la teinture en est commune et de vil prix. Pourquoi ne dit-on pas du lever du soleil ou de son coucher, qu'il est *beau*, quand le ciel est pur et serein? Et pourquoi le dit-on lorsque, sur l'horizon, il se rencontre des nuages sur lesquels il semble répandre la pourpre et l'or? C'est que l'or et la pourpre sont dans nos mains des choses précieuses; qu'à leur richesse, nous avons attaché le sentiment du *beau* par excellence; et qu'en les voyant briller d'un éclat merveilleux sur les nuages que le soleil colore, nous les comparons à ce que l'industrie, le luxe et la magnificence offrent de plus riche à nos yeux. A des idées invariables il faut des caractères fixes; mais à des idées changeantes il faut des caractères susceptibles, comme elles, des variations de la mode et des caprices de l'opinion. (MARMONTEL.)

DISCOURS PHILOSOPHIQUE SUR LE BEAU, LE JUSTE ET LA LIBERTÉ.

« La question que j'entreprends de traiter a déjà été l'objet des méditations et des recherches des plus grands philosophes, soit de l'antiquité, soit des temps modernes. Quelques peines qu'ils aient prises pour éclaircir ce sujet important, il paraît que leurs recherches ont été vaines, et qu'ils n'ont pas eu tout le succès que leurs efforts devaient leur promettre, puisque cette question présente encore des obscurités; et que, si l'on sait ce qui constitue le beau dans plusieurs genres de choses, on n'est pas assuré au moins si le beau est fixe, immuable, et si toutes les idées que nous nous en formons aujourd'hui ont été adoptées par les anciens, et si elles ne seront pas rejetées par la postérité: c'est cette dernière question que je me propose principalement de traiter.

« Platon, le divin Platon, qui subjugue l'esprit plutôt qu'il ne le convainc par les charmes de son éloquence, s'égare, en parlant du *beau*, dans le pays des chimères et des abstractions. Ce grand homme, en perdant sans cesse de vue les objets sensibles, semble se plaire à errer dans des espaces imaginaires, dans un monde purement intellectuel. Il admet un amour naturel pour le *beau*, comme si le *beau* était une idée innée; il enseigne d'ailleurs plutôt ce que le *beau* n'est pas, que ce qu'il est; il ne demande pas qu'est-ce qui est *beau*, mais ce que c'est que le *beau;* il le recherche dans l'honnête, l'utile, dans les choses avantageuses, et à force de subtilités, il finit par ne le trouver nulle part; enfin, quand on a lu le divin Platon, il ne reste dans la tête aucune idée bien nette sur ce sujet, et l'esprit n'en est ni plus éclairé, ni plus satisfait.

« Le P. André, qui aurait été digne d'être son disciple en métaphysique, renchérit encore sur les idées de son maître; il admet différentes sortes de beau; un beau essentiel, indépendant de toute institution, même divine; un beau naturel, indépendant de l'opinion des hommes; un beau d'institution humaine, mais arbitraire; ensuite il fait des divisions du beau sensible et du beau intelligible. Le P. André n'est point obscur, mais il n'est jamais vrai, et c'est le plus grand de tous les défauts dans un ouvrage d'esprit.

« Hogatrh et Vinckelmann ont aussi écrit sur le beau; mais les idées qu'ils en donnent sont encore plus obscures que celles de Platon et de son disciple.

« Pour Pope, il parle du beau comme le docteur Pangloss: partisan outré du système de l'Optimisme, il croit que tout est au mieux: ainsi la négresse du Monomotapa, l'Hottentote du cap de Bonne-Espérance, la Samoyède, la Laponne, sont, chacune dans leur espèce, des beautés aussi parfaites, selon lui, que la belle Hélène, dont les charmes firent le malheur de Troie; que cette superbe Cléopâtre qui, par l'ascendant de sa beauté, fit perdre l'empire du monde à Marc-Antoine.

« Toutes ces idées différentes sur le beau prouvent combien cette question est difficile. Car, prétendre que le beau est arbitraire, parce que, dans chaque pays, quelques hommes s'en forment à leur gré une image fugitive et différente; soutenir que le beau est soumis à nos passions, à nos préjugés, qu'il est dépendant des lois, des mœurs, du climat même, n'est-ce pas ôter au beau son empire et le droit qu'il a à notre admiration et à nos hommages? Détruisons une erreur aussi funeste, et faisons voir que le beau est fixe, invariable, immuable, et que les idées différentes que l'on s'en forme ne tiennent qu'à un défaut de lumières et de développement.

« Je ne suis point étonné que tant de grands hommes se soient égarés dans cette recherche; ils avaient négligé les principes qui peuvent seuls servir de base pour la solution de cette question abstraite et générale. Si ceux que j'établis sont vrais, comme je n'en doute pas, toutes les questions sur le beau pourront se résoudre avec la plus grande facilité. Je pose pour règles:

« 1° Que l'esprit humain n'est susceptible que d'un certain degré de développement.

« 2° Qu'il y a eu dans les temps antérieurs, et qu'il y a encore aujourd'hui des nations qui ont atteint ce dernier degré de développement dans plusieurs genres.

« Le premier principe est évident. Si l'esprit de l'homme n'était pas borné, s'il était susceptible d'un développement, d'une réflexion sans bornes, depuis que le genre humain existe, on lui aurait vu produire des prodiges sans nombre et de toutes espèces; les productions nouvelles de l'esprit effaceraient sans cesse les productions anciennes; des chefs-d'œuvre se succéderaient sans interruption; rien ne se ressemblerait, puisque nous supposons que l'esprit serait susceptible d'un développement à l'infini.

« Mais les bornes de l'intelligence humaine ne sont que trop sensibles; les chefs-d'œuvre de la génération présente ne sont pas supérieurs à ceux que Rome et Athènes

produisirent autrefois; et la longue querelle sur la prééminence des anciens sur les modernes, en restant indécise, n'a fait que confirmer ce que j'avance ici. En effet, l'esprit suit le développement du corps : dans l'enfance, il est faible et languissant; dans la jeunesse, lorsque le corps a acquis de la force, les puissances de l'esprit augmentent, les facultés de l'âme s'étendent, l'éducation les développe et les fait naître. L'âge viril est le temps de la raison; et de même que le corps n'est susceptible que d'une certaine force, de même l'esprit ne peut atteindre qu'à une certaine hauteur. Convenons donc de la vérité du premier principe, que l'esprit humain n'est susceptible que d'un certain degré de développement.

« Passons à l'examen du second principe. On ne compte, dans l'histoire du monde, qu'un très-petit nombre de nations où les beaux arts, la peinture, la sculpture, la poésie, les belles-lettres et la littérature, ont été cultivés avec succès et portés à leur perfection.

« Le premier de ces âges est consacré par les noms d'Apelles, de Phidias, de Praxitèle, de Démosthènes, d'Aristote, de Platon, etc.

« Les noms de Lucrèce, de Cicéron, de Virgile, d'Horace, de Tite-Live, etc., forment une seconde époque dans l'histoire des sciences et des arts. La Grèce et l'Italie ont été, pendant des siècles, les seules contrées où l'on connût la véritable gloire. Tout le reste de la terre était plongé dans l'ignorance et dans la barbarie.

« Une troisième époque, non moins brillante que les deux premières, est celle du règne de Louis XIV. Tous les talents, encouragés par ce prince, furent portés en peu de temps à leur perfection. Corneille, Racine, Boileau, La Fontaine, Fénelon, Bossuet, Massillon, Newton, Leibnitz, Milton, etc., ont rendu immortel ce siècle de lumière.

« La plupart des souverains de l'Europe ayant enfin reconnu que la plus solide gloire des empires consiste particulièrement dans les progrès des connaissances humaines, et ayant accordé aux gens de lettres les encouragements et les distinctions que leur état exige, une foule de grands hommes à Paris, à Londres, à Berlin et dans tous les Etats de l'Europe, distinguent le siècle présent : tout tend à la perfection. Les chefs-d'œuvre se multiplient dans presque tous les genres, et l'établissement des académies, en facilitant la communication des lumières et des connaissances, assure à la république des lettres une gloire durable et permanente.

« Les hommes célèbres dont je viens de parler, et une foule d'autres que j'aurais pu également nommer, comme Archimède, Euripide, Sophocle, le Tasse, l'Arioste, etc., ont, chacun dans leur genre, marqué les limites de l'esprit humain, les bornes que la nature ne lui a point permis de franchir; car, il faut en convenir, les hommes célèbres du siècle présent ne sont ni d'un esprit ni d'un talent supérieur aux hommes célèbres des âges écoulés; et, à moins que la nature ne crée une race nouvelle, d'une trempe d'esprit plus forte, d'une intelligence plus étendue, qui pourra jamais se flatter de donner des productions dont le mérite serait supérieur à celui des grands écrivains de l'antiquité? Si l'on veut être de bonne foi, ne point faire attention à de petites différences que le gouvernement, la religion, le climat, les mœurs, l'éducation, apportent nécessairement dans les ouvrages de l'esprit, qui pourrait s'empêcher de convenir que les hommes célèbres que je viens de citer ne soient tous au même degré, soit pour le génie ou l'esprit, soit pour les talents; ou du moins, que les différences sont si légères, qu'elles ne peuvent faire objection contre les principes que j'ai posés? Il en est de même des nations; il n'y a aucune différence pour l'étendue des lumières, pour la beauté des productions de l'esprit, entre le siècle de Philippe et d'Alexandre, et celui de César et d'Auguste, et entre ces deux siècles et celui de Louis XIV; ainsi le second principe me paraît aussi incontestablement prouvé que le premier, et on ne peut douter qu'il n'y ait et dans les siècles passés, et qu'il n'y ait encore aujourd'hui des nations qui ont atteint, dans plusieurs genres, tout le développement dont l'esprit humain est susceptible.

« Prévenons une objection qu'on ne manquera pas de nous faire : chaque siècle éclairé ajoutant aux lumières des siècles précédents, les grands hommes de la génération présente devraient avoir quelques degrés de supériorité sur ceux des siècles passés. On ne peut disconvenir que les sciences naturelles, par exemple, n'aient fait d'immenses progrès, ainsi que les sciences morale, économique et politique; que nous ne soyons plus avancés, dans chacune de ces parties, que ne l'étaient les anciens; et que nos descendants, à l'égard de ces belles sciences, l'emporteront encore sur nous : mais je n'ai point dit que les anciens eussent perfectionné toutes les connaissances humaines; j'ai établi seulement qu'ils avaient atteint la perfection dans plusieurs, comme les belles-lettres, la littérature, l'éloquence, la poésie, la peinture, la sculpture, etc., et je crois que cette proposition est à l'abri de toute contradiction. Si les anciens ne nous ont pas égalés dans les sciences naturelles, c'est que les faits leur manquaient, et que d'ailleurs leur esprit n'était pas porté vers ce genre de connaissances; c'est que les vérités, qui seules constituent la beauté dans ces sciences, sont bien plus difficiles à saisir que dans la littérature et les beaux-arts. Cependant les ouvrages qu'ils nous ont laissés sur ces matières, comme l'histoire des animaux d'Aristote, les questions naturelles de Sénèque, l'histoire naturelle de Pline, prouvent ce qu'ils eussent fait, si l'observation, l'expérience et les découvertes fussent venues à leur appui : car, malgré le grand

nombre d'erreurs, d'explications fausses, mais toujours ingénieuses, qui se rencontrent dans leurs ouvrages, on y trouve, indépendamment de la beauté du style, tout le génie, l'étendue d'esprit, la pénétration, la sagacité et le bon sens que l'on rencontre dans les meilleurs ouvrages modernes de ce genre.

« Recherchons maintenant comment ces deux principes pourront nous servir à fixer nos idées sur le beau. Si l'on rassemblait les hommes les plus éclairés de l'Europe, et qu'on les priât de nommer les chefs-d'œuvre des arts et des sciences; les peintres, les sculpteurs nommeraient, d'une voix unanime, la Vénus de Médicis, l'Apollon du Belvédère, le Laocoon, les bains d'Apollon, le mausolée du cardinal de Richelieu, les plus beaux tableaux du Corrége, du Titien, de Michel-Ange, de Raphaël, etc. Les architectes citeraient la superbe église de Saint-Pierre de Rome, celle de Saint-Paul de Londres, celle de Sainte-Sophie de Constantinople, la colonnade du Louvre, etc. Les poëtes célébreraient Homère, Horace, Virgile, le Tasse, Milton, Racine, Boileau, etc. Les orateurs, Démosthènes, Cicéron, Bourdaloue, Massillon, Bossuet, Fénelon. Les historiens, Tacite, Tite-Live. Les mathématiciens, Archimède, Newton, Leibnitz, etc. Leur suffrage passerait sans contradiction, et serait admis universellement. Ainsi, les principes étant vrais, il est pareillement prouvé que, dans chaque genre, on a des modèles du beau, et que ces modèles sont fixes, invariables, puisqu'ils sont adoptés généralement dans les sociétés civilisées, par les personnes qui ont acquis tout le développement dont l'esprit humain est susceptible, et que tous les peuples ne tarderaient point à les adopter, s'ils parvenaient à ce même degré de perfection. Le beau n'est donc connu que des peuples policés et éclairés : les nations sauvages, les Lapons, les Tartares, les Nègres, les Hottentots, n'en ont aucune idée. Dans notre Europe même, où les sciences et les arts ont fait plus de progrès que partout ailleurs, combien d'erreurs, de préjugés, de fausses vues, de jugements incertains? Combien peu d'hommes ont un goût sûr, une connaissance certaine, une vue bien nette? combien n'en voit-on pas qui se prétendent instruits, et qui préfèrent les grotesques de Callot, les bambochades de Teniers, aux sublimes compositions de Raphaël, de Michel-Ange, et aux plus belles formes du Corrége?

« On n'a point naturellement l'idée du beau, puisqu'il est prouvé qu'il n'y a point d'idées innées : cette prérogative est le partage d'un très-petit nombre d'hommes qui naissent avec d'heureuses dispositions, que l'éducation perfectionne. C'est à force de voir, de comparer, que l'idée du beau naît, s'accroît, se développe; c'est en étudiant les modèles, en consultant les maîtres de l'art, en se pénétrant, en se nourrissant, pour ainsi dire, de leurs immortelles productions, que le beau insensiblement s'empare de nos âmes, que le goût s'épure, et qu'on parvient à le reconnaître sûrement toutes les fois qu'il se présente; car il y a bien de la différence entre sentir le beau et en connaître la source, le principe; l'un est ce qu'on appelle *jouir*, l'autre est ce qu'on nomme *savoir*. Il y a des personnes qui ont un tact si fin, si délicat, que, sans une grande connaissance, elles savent sentir les beautés; elles devinent, pour ainsi dire, sur-le-champ ce qui est beau; cependant, si ce tact n'est point éclairé par l'étude et la comparaison, elles ne peuvent se rendre compte du sentiment qu'elles éprouvent : c'est une jouissance aveugle, bien différente de ces jouissances senties, où le goût préside, et que la raison éclaire.

« Le beau quelquefois nous frappe comme malgré nous ; l'âme la moins exercée en reçoit une impression subite; mais ces traits de lumière ne peuvent jamais avoir d'action que sur les objets qui sont à la portée de notre entendement. Un sauvage américain, à qui Louis XIV avait fait montrer toutes les curiosités de Versailles, avait tout examiné en gardant un profond silence; mais à peine eut-il aperçu le tableau de Raphaël qui représente saint Michel qui terrasse le démon, qu'il s'écria : *Ah! le beau sauvage!* Il ne voyait dans cette composition qu'un de ses compatriotes victorieux, qui, dans la chaleur du combat, conservait toute la sérénité de son âme, et dont les traits n'étaient pas dégradés par la colère.

« Mais si le beau est fixe, invariable; si les modèles en sont donnés, pourquoi les formes en sont elles différentes chez les divers peuples? Pourquoi à la Chine, par exemple, exige-t-on qu'un homme, pour être beau, soit gros et gras, qu'il ait le front large, les yeux petits et plats, le nez court, les oreilles un peu grandes, la bouche médiocre, la barbe longue, toutes proportions très-éloignées de celles de l'Apollon du Belvédère, que les nations les plus civilisées regardent, avec raison, comme un véritable modèle du beau? C'est qu'on donne très-mal à propos, à la Chine, le nom de beau à une mode, à un usage dans lequel le goût n'a aucune part et la raison n'est point consultée; c'est que le peuple chinois, qui préfère ces formes, et les grands même, qui ne sont que peuple quand ils ne sont point éclairés, n'ont aucune connaissance du beau : les modèles leur manquent ainsi que les règles; cependant, à la Chine même, il y a des personnes qui ne sont point dupes de ce goût bizarre, de ce caprice de la mode ; elles font cas des plus belles formes ; et il ne faut pas croire que les sérails de l'empereur ne soient remplis que des magots de son pays : ils sont peuplés de ces superbes Géorgiennes et Circassiennes, dont les peuples à demi civilisés, mais éclairés par leur avarice, connaissent si bien la valeur, qu'ils n'en prennent soin que pour en faire un objet de trafic. Malheureux pays! où l'on ravale, par un commerce honteux, tout ce que la nature, embellie par l'art, possède de plus parfait;

où le père n'élève la fille que pour en faire une esclave, dont la condition sera souvent d'autant plus dure, que sa beauté sera plus parfaite!

« Il est clair, d'après ce que nous venons de dire, que le beau ne se trouve que chez les nations civilisées, et qu'il n'est senti, connu, apprécié que par un très-petit nombre d'hommes, dont la décision entraîne enfin tous les suffrages. Les peuples sauvages, barbares ou à demi civilisés, n'en ont aucune idée, ils sont, à cet égard, comme un enfant dont les sens ne sont point encore développés, qui n'a ni pensé ni réfléchi. Il ne connaît point le beau ; on le lui montrerait en vain; il ne saurait ni le juger, ni l'apprécier. Mais, d'après les principes établis, le beau serait le même pour tous les peuples de la terre, s'ils parvenaient au même degré de développement ; car nous voyons que plusieurs nations, anciennes et modernes, ont eu et ont encore aujourd'hui, sur plusieurs sciences et arts, les mêmes idées du beau. Ainsi les formes, les proportions qui constituent une belle femme, une belle statue, un beau temple, ont été les mêmes chez les Egyptiens, les Grecs, les Romains, et sont encore les mêmes aujourd'hui chez les Français, les Anglais, les Espagnols, les Italiens, les Turcs. Le beau n'est donc pas une qualité relative, comme on l'a prétendu; si cela était, tant de chefs-d'œuvre, qui font nos délices, n'en seraient point des modèles fixes. Quand une chose est reconnue pour belle, quand les véritables connaisseurs l'ont ainsi décidé, quand le suffrage des siècles de lumière s'élève en sa faveur, en vain tous les efforts de l'ignorance, du mauvais goût, voudraient appeler de ce jugement, le beau conserve immuablement son empire. La colonnade du Louvre sera belle dans tous les temps, dans tous les lieux : la prévention voudrait aussi inutilement donner le nom de beau à des choses qui sont véritablement indignes de porter ce nom; cette usurpation n'est jamais que passagère ; la postérité appelle du jugement, et les véritables connaisseurs marquent la place des productions de l'esprit, comme dans une société bien policée, les rangs, les préséances sont désignés à chaque personne par l'état.

« Les modèles du beau existent bien moins dans la nature que dans la tête des artistes et des hommes de génie qui les ont créés. Y a-t-il aucune production naturelle qu'on puisse comparer au groupe admirable de Laocoon, au divin caractère de la statue de l'Apollon, aux grâces élégantes de la Vénus de Médicis? Les artistes se sont élevés à un modèle du beau dont la nature n'offre l'image que dans quelques parties. L'art du peintre, du poëte, etc., l'a emporté sur ses productions; l'homme, par d'heureuses combinaisons de son esprit, est parvenu à former un type, un modèle réel, fixe, invariable du beau, que les artistes les plus habiles ont généralement adopté. Cicéron le dit lui-même, lorsqu'il avance que le Jupiter de Phidias n'avait point été fait d'après un modèle existant dans la nature; mais d'après l'idée que le peintre s'était faite d'une beauté dont le modèle n'avait jamais existé. Cet artiste célèbre n'avait point vu de Jupiter; il le représente cependant tel qu'on peut se l'imaginer, lorsqu'il est prêt à lancer la foudre; et le génie de ce grand artiste, capable d'élever l'art lui-même à sa perfection, a su concevoir et exprimer la divinité.

« Le beau, dans chaque genre, n'a point été formé d'un seul trait, mais de la réunion de différentes belles parties, tant la découverte en a été difficile. La gorge de Thaïs, la taille de Phryné, les différents membres des plus célèbres gladiateurs, servaient de modèles aux peintres de la Grèce. Lorsque Zeuxis fit son tableau d'une Hélène, si vanté par les anciens, les Agrigentins lui envoyèrent les plus belles filles de leur pays; il en choisit cinq ; et c'est en réunissant les charmes particuliers à chacune d'elles, qu'il parvint à faire une beauté parfaite. Polyclète, qui avait acquis de la célébrité par plusieurs ouvrages de sculpture, avait fait, entre autres, une statue si admirable pour l'exactitude des proportions et le bel accord qui régnait dans toutes les parties, qu'elle fut appelée la *règle;* et, en effet, sans une règle précise, tous les arts ne dépendraient bientôt plus que de l'imagination. Un œil exercé à la vérité n'a bientôt plus besoin de mesure. Michel-Ange disait qu'il faut avoir le compas dans les yeux, et non dans la main, parce que la main opère et que l'œil juge; cependant, dans toutes les compositions de ce grand maître, on trouve qu'il n'a jamais passé les bornes des mesures convenables ; défaut trop ordinaire dans les ouvrages de ceux qui se sont déclarés contre les règles, et qui n'ont pas senti qu'en peinture, comme en sculpture, le compas dans les yeux était la même chose que la règle dans la tête.

« Le beau en tout genre est extrêmement rare. L'Italie possède peut-être plus de soixante mille statues antiques, et, sur ce nombre immense, il n'y en a pas vingt qui soient universellement regardées comme des chefs-d'œuvre : la tête même de cette belle statue de Vénus de Médicis a éprouvé quelques critiques, tant les vrais connaisseurs sont difficiles : de même sur vingt mille tragédies et comédies qu'on peut compter chez les peuples civilisés de l'Europe, il n'y en a pas dix qui soient, dans toutes leurs parties, des modèles du beau.

« L'homme en est le créateur sur toute la surface de la terre; il en a trouvé les modèles dans tous les genres; il en a donné les règles et les principes. Dieu, en lui cédant le domaine de cette terre, ne lui donna qu'un terrain en friche et sans valeur; mais l'homme, en mettant à profit les lumières de son esprit, sut, par les efforts d'un travail constant et assidu, changer ce désert en un lieu de délices; en détruisant une partie des forêts, qui surchargeaient la terre entière, il a diminué l'humidité de l'atmosphère et augmenté la salubrité de l'air; les nuages, les brouillards qui dérobaient la vue du ciel se sont

dissipés; les champs se sont couverts d'une douce verdure ; les prairies se sont émaillées de mille fleurs; les fruits sauvages, transplantés dans des enclos et nourris de terres préparées, ont acquis de la douceur et de la suavité; les jeunes plantes des bois ont fait l'ornement de ses jardins, en doublant leurs fleurs, en nuançant leurs couleurs; les fleuves ont été contenus et dirigés; la mer est venue briser ses flots contre des digues insurmontables, que la main de l'industrie a su lui opposer; la foudre même, cet effrayant météore, a reçu des lois, et a été contrainte et dirigée dans sa course. L'homme enfin, en se réunissant en société, en choisissant un climat tempéré, un air pur et serein, des aliments convenables, a perfectionné sa nature, adouci ses mœurs, étendu ses facultés : inventeur des arts et des sciences, en les portant à leur perfection, il est parvenu, avec le temps, à former tous les modèles du beau que nous connaissons.

« Le beau n'a point de degrés; une chose ne peut être ni plus ni moins belle. Un tableau, s'il est beau dans toutes ses parties, ne saurait avoir un degré de plus de beauté. Une belle femme ne peut être belle que d'une façon, quoiqu'elle puisse être jolie de cent mille, sans cela les choses seraient susceptibles d'une perfection qui s'étendrait à l'infini. Dans chaque genre, les belles choses sont semblables, quoique sur une échelle différente : un beau cheval d'Espagne, un beau cheval arabe, un beau cheval anglais, ont nécessairement les mêmes proportions. On ne peut pas dire que la beauté de l'un l'emporte sur celle de l'autre, s'ils y ont un égal droit : on peut les préférer soit pour la vitesse, soit pour la force ou le courage ; mais ces qualités ne constituent point la beauté, qui réside particulièrement dans l'exacte proportion des parties et de l'ensemble. Il en est de même de la couleur; elle n'est point l'attribut caractéristique du beau, elle peut en être un accessoire. Un objet, qu'il soit noir ou blanc, n'en est pas moins beau, (*il bruno, il bel non toglie*). Le Scipion en basalte noir du palais Rospigliosi est tout aussi beau que la statue de marbre blanc de l'Apollon du Belvédère; ce sont deux chefs-d'œuvre de l'art. Cependant il y a de belles couleurs comme il y a de belles formes. On demandait à une femme grecque, distinguée par la délicatesse de son goût, quelle était la plus belle couleur qu'il y eût dans la nature : — Celle qui brille sur les joues d'une jeune fille, belle et naïve, répondit la dame.

« Le beau étant immuable et le même pour les nations civilisées, anciennes et modernes, les règles dans chaque genre étant fixes, il faut convenir, d'après les principes établis, qu'il serait généralement adopté par tous les peuples de la terre, s'ils acquéraient le degré de développement dont la nature humaine est susceptible.

« Quant au beau essentiel, indépendant de toute institution, même divine ; au beau naturel, indépendant de l'opinion des hommes; au beau relatif, au beau arbitraire, ce sont des êtres de métaphysique, qui n'ont jamais existé que dans la tête de quelques philosophes. Le beau sensible réel existe, au contraire, dans une infinité de lieux ; il y a des admirateurs chez tous les peuples où les arts et les sciences sont cultivés ; on en trouve des modèles à Rome, à Londres, à Paris, et chez tous les peuples actuellement civilisés : les artistes, les gens de lettres, les savants travaillent à l'envi à en multiplier les copies, ou à en produire de nouveaux originaux.

« Mais si le beau est fixe, immuable, qui en seront donc les juges? Les principes l'indiquent suffisamment : les nations où les arts auront été portés à leur perfection, et ces nations sont connues; les hommes chez ces nations, qui auront exercé avec succès l'art qu'ils veulent juger, et qui seront nés avec un goût sûr; ceux, parmi ces hommes éclairés, qui ne seront point livrés à des goûts exclusifs, et qui, surtout, ne seront point dominés par la prévention et les préjugés.

Un courtisan disait à Arlau, peintre génevois, devant Louis XIV : *Vous devez être bien satisfait de voir vos ouvrages loués par le roi? — Sa Majesté me fait beaucoup d'honneur*, répondit l'artiste, *mais elle me permettra de dire que l'Académie est encore un meilleur juge*. Cette sage réponse fait connaître beaucoup mieux que tous les raisonnements, ceux qui ont le droit de prononcer sur le beau dans tous les genres.

« Il n'est point de mon objet de parler en détail du beau dans la peinture, la sculpture, la poésie, l'éloquence, dans les ouvrages d'esprit; chacun de ces objets demanderait un traité à part, et d'ailleurs tout est dit à ce sujet; on a les règles, les modèles et les exemples; des poëtes célèbres, des écrivains philosophes les ont consacrés dans leurs ouvrages immortels. On n'ignore plus ce qui constitue un beau poëme, une belle statue, un beau portique, une belle colonnade, un beau temple. Ces pensées sur le beau étant vraies, les disputes éternelles sur ce mot sont terminées, et toutes les questions mêmes qui tourmentent depuis tant de siècles les philosophes sur le juste, l'injuste, la vertu, l'honnête, l'utile, le décent, me paraissent résolues, en admettant les mêmes principes : car, si le beau est un ; si le type en est réel, fixe; si tous les hommes, pour l'adopter, n'ont besoin que d'atteindre au même degré de développement, il faut convenir qu'ils auront pareillement des idées fixes, invariables et réelles de la vertu, du juste et de l'injuste, lorsqu'ils auront atteint ce même terme de perfection. C'est donc à tort que quelques sophistes ont soutenu que la vertu, la justice, l'honnêteté, la décence étaient de mode, d'opinion, de pure convenance, parce que telle action qui est vertueuse, juste ou décente dans un pays, ne l'est pas toujours dans un autre. *On ne voit*, dit Pascal, *presque rien de juste et d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat; trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence; un méridien décide de la vérité. Les lois fonda-*

*mentales changent. Le droit a ses époques. Plaisante justice, qu'une rivière ou une montagne borne! Vérités en deçà des Pyrénées, erreurs au delà.* Pascal n'eût point avancé une pensée aussi singulière, s'il eût connu les véritables principes qui seuls peuvent servir à résoudre ces difficultés. Ces principes lui paraissent si difficiles à découvrir, qu'il ajoute, dans une des pensées suivantes: *Il n'y a qu'un point indivisible, qui soit le véritable lieu de voir les tableaux; les uns sont trop près, trop loin, les autres trop haut, trop bas; la perspective l'assigne dans l'art de la peinture: mais dans la vérité et dans la morale, qui l'assignera?* Si je ne me trompe, je crois l'avoir assigné d'une manière invariable dans ce petit discours; car, pourrait-on me contester que tous les peuples, soit anciens, soit modernes, qui ont atteint le degré de développement dont l'homme est susceptible, n'aient eu, et n'aient encore aujourd'hui, à très-peu de chose près, les mêmes idées de la justice, de la vertu, de l'honneur, de l'équité, de la décence? Tous ne s'accordent-ils pas entre eux dans les points principaux de la morale et de la vérité; et tous les peuples de la terre n'adopteraient-ils pas nécessairement les mêmes idées, s'ils atteignaient à ce même degré de lumière et d'instruction? Ce dernier degré de développement est un point très-réel, puisque nombre de nations y sont parvenues; et c'est à ce terme qu'il faut être placé pour avoir des notions exactes et précises du droit, de la justice, de l'équité dans toute leur perfection; car il est des notions de vertu, et des principes de morale communs à tous les peuples, même aux plus barbares. Consultez la jurisprudence de toutes les nations civilisées de l'Europe; elle sera un témoignage de ce que j'avance ici. Si le larcin, l'inceste, le meurtre des enfants et des pères, ont eu leur place entre les actions vertueuses, comme le dit le même Pascal, ces usages n'ont jamais eu lieu que chez les peuples barbares ou à demi civilisés, qui prenaient pour des actes de vertu, des actions en effet très-condamnables. La loi, ou plutôt l'usage qui les autorisait, n'avait point été rédigé par des sages, et nous ne voyons rien de semblable chez les nations anciennes et modernes qui ont atteint le degré de perfection dont elles sont susceptibles. Toutes leurs lois, dans les points capitaux qui intéressent le bonheur de l'homme et de la société, sont uniformes; toutes s'occupent à réformer celles qui sont nuisibles: ainsi, bien loin que la raison ait corrompu les lois naturelles, comme l'a prétendu un philosophe de nos jours, il faut convenir, au contraire, que toutes les bonnes lois sont son ouvrage; et c'est à perfectionner l'éducation que tous les efforts des nations doivent tendre: un peuple sera d'autant plus vertueux que son éducation sera plus parfaite. Plaignons donc les nations sauvages ou barbares qui ne connaissent point le beau, et ne pratiquent pas la vertu. Mais qu'importe leurs erreurs? elles mériteraient tout au plus qu'on y fît attention, si les peuples policés, anciens et modernes, avaient tous eu des idées différentes sur le beau, sur la vertu; la pensée de Pascal alors ne serait que trop vraie, et n'en serait que plus affligeante. Mais si l'accord des peuples éclairés a toujours été le même sur ces grands objets; s'ils en ont eu les mêmes notions, nous ne pouvons plus regarder comme des rapports arbitraires et variables, les idées que les sages de tous les siècles nous ont transmises sur ces matières. Ces rapports au contraire sont immuables, et la durée en sera aussi permanente que celle de l'espèce humaine entière, tant qu'il y aura des nations civilisées, et que la barbarie ne pourra pas exercer ses ravages sur les monuments du beau, et ne détruira pas la morale, qui est le plus bel ouvrage de la société civilisée et perfectionnée. » (PANCKOUCKE.)

ÉDUCATION ESTHÉTIQUE DE L'HOMME.

Nous avons laissé le beau au moment où, révélé par la nature dans une succession de formes de plus en plus parfaites, il est saisi, senti et jugé par l'homme, et où il trouve ainsi dans le domaine de l'esprit son complément nécessaire et sa véritable fin. Le mouvement du beau naturel, dans sa croissance progressive, s'est montré à nous comme corrélatif au mouvement de l'idée, en tant que celle-ci s'exprime immédiatement par les formes sensibles, par les apparences extérieures. Mais dans la psychologie du beau, nous n'avons considéré jusqu'ici l'esprit humain que sous son point de vue général et théorique. Nous l'avons pris tout développé pour le placer en face du beau naturel, et pour saisir, par l'observation, les phénomènes intérieurs que ce dernier fait surgir dans l'âme humaine. Cependant l'homme n'est pas une pure intelligence qui, de prime abord, se trouverait faite de toutes pièces, et prête à recevoir en elle-même le beau avec la variété de ses manifestations. Placé au sein de la nature comme dans un berceau, l'homme naît et grandit au milieu d'un ensemble d'influences, de conditions et de lois, dont il dépend jusqu'à un certain point en vertu de son organisation matérielle. De là résulte pour l'homme également la nécessité d'un progrès, d'une éducation esthétique par laquelle il n'arrive que graduellement à sentir et à connaître le vrai beau. L'admiration de l'enfant ou du sauvage diffère beaucoup, soit par sa nature, soit par son objet, de celle de l'homme fait ou de l'homme civilisé; et cependant les mêmes facultés sont mises en jeu chez les uns et les autres. Ceci s'explique par le fait du progrès. Dans tout phénomène esthétique, on doit retrouver, il est vrai, les éléments donnés par l'analyse psychologique; mais les rapports mutuels de ces éléments peuvent et doivent varier suivant les circonstances. La prépondérance bien tranchée d'un principe sur les autres suffit à donner au sentiment esthétique un caractère particulier. Il faut voir maintenant si ces varia-

tions successives, ces combinaisons diverses des éléments psychologiques du beau, se produisent, dans la vie esthétique de l'homme, suivant un ordre déterminé; en d'autres termes, il faut chercher la loi du progrès esthétique.

Si l'on considère d'abord l'homme individuel, on verra que les diverses qualités qui concourent au phénomène psychologique du beau, ne sont mises en activité que successivement et dans l'ordre même de leur importance relative. Ainsi, pour l'enfant, le beau se réduit presque uniquement au plaisir de la sensation; la lumière et la couleur en font à peu près tous les frais, et son admiration est purement instinctive. Un degré de plus dans le développement de l'intelligence amène, chez l'enfant, une faible entente du principe de la forme, mais de la forme à son état le plus élémentaire, celui de la régularité. Un cristal a plus de prix à ses yeux que la plus belle statue, et il préfère la mesure accentuée et les sons éclatants du tambour et de la trompette au chant le plus mélodieux. Cette prédominance de la sensation et de la simple régularité se retrouve également chez tous les hommes dont la culture est peu avancée. Le sauvage à cet égard ne s'élève guère au-dessus de l'enfant. Les effets matériels de la sensation, et leur intensité plutôt que leur qualité, jouent le principal rôle dans ses appréciations esthétiques. Même dans nos sociétés civilisées, beaucoup d'individus ne dépassent jamais ce premier et imparfait degré de sentiment du beau. Comme chez l'enfant, l'instinct y domine presque seul; l'homme ressent l'impression accompagnée de plaisir, mais il ne cherche point à s'en rendre compte.

Le sens du beau, proprement dit, ne se développe qu'au moment où l'homme se dégage des liens de la sensation et de l'instinct, au moment où il arrive à voir dans la forme autre chose que la forme elle-même, et à pressentir l'idée sous son expression visible. Je dis pressentir, parce que l'effet du beau, bien qu'il se produise à ce degré dans sa totalité, ne dépasse pas encore la sphère du sentiment et de l'imagination. Le beau est reçu et accepté comme un fait dont la cause reste et doit rester inconnue, comme un phénomène dont le mystère ne doit pas être sondé. Car le sentiment, dans sa ferveur encore un peu exclusive, ne veut pas entrer en partage avec la pensée, et la réflexion appliquée au beau lui paraît une sorte de profanation. Ce point de vue est, en général, celui de la jeunesse, soit des individus, soit des nations. Le beau est senti avec force, avec passion, mais il n'est pas encore compris. De là les aberrations individuelles qui sont propres à la jeunesse dans ses appréciations esthétiques. A ses yeux le beau se confond aisément avec le sentiment passionné, ou avec les caprices de l'imagination. Le goût n'est pas encore formé; et les jugements sont dictés par un enthousiasme plus vif que réfléchi.

Ce second degré de développement esthétique pourrait se définir comme celui de la *spontanéité* pour le distinguer du premier degré où domine l'*instinct*. La spontanéité, en effet, tient le milieu entre l'aveugle impulsion de l'instinct et la réflexion libre; elle constitue la transition de l'un à l'autre, car elle renferme en elle-même les données du premier et les conditions de possibilité de la seconde.

Il n'est pas accordé à tous d'arriver même à ce degré d'entente du beau où le sentiment domine, et qui précède le développement complet de la faculté esthétique. Chez un grand nombre d'hommes, la réflexion intervient et s'exerce sur les premiers et imparfaits éléments du beau pour les interpréter à sa manière, et les ramener, non pas à l'idée véritable qui lui reste étrangère, mais à quelqu'une de ces notions plus ou moins étroites que nous avons reconnues comme incompatibles avec la nature réelle du beau; je veux dire aux intérêts des sens ou à l'utilité matérielle. Chez ces hommes, le sentiment du beau existe en principe, mais ne se produit ordinairement que faussé par des influences étrangères. Celui qui a pris l'habitude de tout rapporter à la vie matérielle devient incapable de ne voir dans le beau que le beau lui-même; et comme, en vertu de l'usage, il appelle beau tout ce qui lui plaît, il est porté à le méconnaître dans ses expressions les plus élevées, et à ne le chercher que dans les objets vulgaires de ses prédilections habituelles. Paine Knight donne un exemple assez frappant de cette fausse manière de juger le beau. « Demandez, dit-il, à un fermier qui élève des troupeaux pour la boucherie, en quoi consiste la beauté d'une vache ou d'un taureau. C'est, vous dira-t-il, une tête petite, un cou rond, un grand corps long et droit, soutenu par des jambes minces et courtes. Cela ne ressemble guère à la beauté que Virgile attribue à la génisse destinée à reproduire une belle race :

> ..... Cui turpe caput, cui plurima cervix,
> Et crurum tenus a mento palearia pendent.

« Tous les peintres probablement, et tous les poëtes seraient en cela d'accord avec Virgile; mais, aux yeux d'un fermier, il n'y a rien de plus contraire à la beauté. C'est que le poëte et le peintre recherchent les formes où règnent la grâce et l'aisance, les formes qui unissent à l'élégance qui leur est propre une sorte de dignité dans le port de l'animal; tandis que le fermier ne voit chez l'animal que la quantité de viande qu'il peut fournir dans le temps le plus court et avec le moins de dépense possible. »

Le point de vue sensuel, dans l'appréciation du beau, a été admirablement caractérisé par Rabelais, avec sa verve inimitable et sa naïve profondeur, en son livre IV, chap. 2, intitulé : *Pourquoi les moines sont volontiers en cuisine.*

« Vraiment, dit Epistémon, vous me réduisez en mémoire ce que je vis et ouïs en

Florence, il y a environ vingt ans. Nous estions bien bonne compagnie de gens studieux, amateurs de pérégrinité et convoiteux de visiter les gens doctes, antiquités et singularités d'Italie. Et lors curieusement contemplions l'assiette et beauté de Florence, la structure du Dôme, la sumptuosité des temples et palais magnifiques, et entrions en contention qui plus aptement les extolleroit, par louanges condignes, quand un moine d'Amiens, nommé Bertrand Lardon, comme tout fasché et monopolé nous dit : Je ne sais que diantre vous trouvez ici tant à louer. J'ai aussi bien contemplé comme vous, et ne suis aveugle plus que vous. (Et puis, qu'est-ce? Ce sont de belles maisons, c'est tout. Mais Dieu et monsieur saint Bernard notre bon patron soit avec nous, en toute cette ville encore n'ai-je vu une seule rôtisserie. Et ai curieusement regardé et considéré : voire je vous dis comme espiant, et prêt à compter et nombrer, tant à dextre comme à senestre, combien et de quel côté plus nous rencontrerions de rôtisseries rôtissantes. Dedans Amiens en moins de chemin quatre fois, voire trois, qu'avons fait en nos contemplations, je vous pourrois montrer plus de quatorze rôtisseries antiques et aromatisantes. Ces porphyres, ces marbres sont beaux, je n'en dis point de mal, mais les darioles d'Amiens sont meilleures à mon goût. Ces statues antiques sont bien faites, je veux le croire, mais par saint Ferreol d'Abbeville, les jeunes bachelettes de notre pays sont mille fois plus advenantes. »

Nous arrivons maintenant au troisième degré et au point culminant de la culture esthétique. Le sentiment vrai, profond et passionné du beau renferme déjà, il est vrai, la totalité du phénomène; mais cette totalité est encore indistincte. Il faut que le mouvement intérieur de l'âme, cette première ferveur qui l'agite à la vue du beau, se modère et s'apaise pour que l'âme, comme un miroir limpide, puisse refléter l'image pure et complète de la beauté. C'est alors seulement que naît la conscience de l'idée comme du principe central, comme de l'essence vivante du beau; c'est alors aussi que les éléments divers, confusément associés par le sentiment spontané, se révèlent comme des moyens d'expression de l'idée dont ils dépendent, et autour de laquelle ils se groupent. Ils deviennent dès lors justiciables de leur principe, et aucun ne doit prendre sur les autres une prédominance qui troublerait l'équilibre de l'ensemble. Le beau ne saurait plus être rapporté à aucun élément subordonné de sensation, d'intérêt ou de passion; car à la conscience de l'idée se joint celle de son indépendance absolue de toute condition étrangère. En un mot, le beau est pensé, jugé, en même temps qu'il est perçu et senti, et le phénomène esthétique se produit avec tous les caractères qui lui appartiennent en propre.

Ce degré, le plus élevé de tous, peut être défini comme celui de la *liberté esthétique*, par opposition à la spontanéité du sentiment et à l'instinct de la sensation. Le beau ne s'impose plus à l'âme comme un fait énigmatique, il est accepté librement, comme le serait une vérité, après avoir subi l'examen de la pensée. Dans ce point de vue, les degrés inférieurs du progrès esthétique ne sont point exclus; leur valeur relative est, au contraire, pleinement reconnue; mais ils sont limités respectivement à la part d'influence qui leur appartient et subordonnés à l'unité harmonieuse de l'ensemble.

Ce point de vue est aussi celui de l'âge mûr, soit des individus, soit des peuples; et si le sentiment vrai du beau est moins répandu déjà dans la masse des hommes que le simple instinct esthétique, la compréhension réfléchie du beau se montre bien plus rarement encore. Dans l'histoire de l'humanité, les rares époques où cette entente a prédominé avec une certaine puissance forment comme autant de points lumineux, et bien distants les uns des autres; et un seul peuple, peut-être, celui de la Grèce ancienne au point culminant de sa culture, est arrivé à posséder le beau en quelque sorte comme un bien national.

Arrivé au plus haut degré du développement esthétique, l'homme individuel peut quelquefois s'y maintenir, quand l'influence de l'âge ne vient pas tarir chez lui les sources vivifiantes du sentiment et de l'imagination; mais il n'en est pas de même de l'homme social. A peine les divers éléments de la culture esthétique sont-ils arrivés à un équilibre harmonieux, qu'ils tendent à se séparer de nouveau. Cet inévitable travail de dissolution est l'œuvre de l'incessante activité de l'esprit humain qui s'exerce, par la réflexion, sur les résultats mêmes de son propre développement. A la synthèse succède l'analyse. Après s'être élevé graduellement, par la sensation et le sentiment, à la compréhension complète du beau, l'homme se place en dehors du résultat obtenu, et le considère par la pensée réfléchie. Dès lors nécessairement le sentiment s'affaiblit, l'imagination s'éteint, l'idée tend à devenir abstraite, parce que l'analyse la sépare de ses formes sensibles; le beau est jugé froidement, critiqué, disséqué, plutôt que senti et compris avec largeur et puissance. C'est là l'époque de la vieillesse esthétique des peuples et des individus, époque dont le caractère dominant est celui de la réflexion.

On reconnaît sans peine que ces degrés divers dans la manière dont l'homme sent et comprend le beau, ne sont en réalité que le développement successif, et dans un ordre déterminé, des facultés esthétiques. Je dis dans un ordre déterminé, parce qu'en effet chaque degré de développement est la condition nécessaire de celui qui succède. Le sentiment esthétique ne saurait jamais précéder la sensation et doit, au contraire, toujours précéder l'idée; la libre réflexion présuppose la spontanéité, comme la critique présuppose la création. Cet enchaînement nécessaire, cette genèse successive

des transformations du sens esthétique, constitue la loi de son développement.

Jusqu'ici cependant, nous n'avons considéré ce mouvement progressif qu'en lui-même, indépendamment des conditions et des circonstances qui le provoquent et le déterminent. Nous n'avons saisi encore que le côté tout intérieur et subjectif de la question. Or l'homme n'est pas seulement un être de sentiment et de pensée, mais aussi, et avant tout, un être de volonté et d'action. Son rôle ne se borne pas à une réceptivité passive, à une contemplation stérile vis-à-vis du monde extérieur. Celui-ci ne doit être pour lui que la base de l'édifice qu'il est appelé à construire par son activité propre pour se créer une demeure digne d'une intelligence libre. Ce pouvoir, créateur de l'homme, s'exerce faiblement d'abord, puis avec une puissance croissante, à mesure que ses résultats se fixent pour devenir à leur tour le fondement de créations nouvelles. A peine l'homme se trouve-t-il en rapport avec la nature qu'il s'en empare comme d'un instrument pour la faire servir à ses fins. Celles-ci sont d'abord purement matérielles, et se lient aux premières nécessités de la vie et à la conservation des individus; mais peu à peu elles s'élèvent aux intérêts sociaux, intellectuels et moraux. Et c'est ainsi que, par l'activité humaine, se forment graduellement, et les conditions du bien-être physique, et le langage, et les institutions sociales, et les arts, et les sciences.

Nous n'avons à nous occuper ici de ce pouvoir producteur de l'homme que sous le rapport du beau, et en tant qu'il devient la source de l'art proprement dit. Où se trouve son point de départ? quelles sont les phases de son développement? quel en est le terme le plus élevé? — Telles sont les questions qui renferment en elles-mêmes toute l'histoire de l'art et de ses destinées.

Au début de sa vie individuelle, comme de sa vie sociale, l'homme reçoit l'impression du beau instinctivement; il le voit et le sent avant de le juger, et surtout avant de songer à le reproduire. Cette impression première, il la reçoit immédiatement de la nature extérieure, puisque lui-même n'a rien créé encore. Il y trouve la source d'un sentiment de plaisir et de bonheur qu'il cherche à renouveler et à fixer. Il éprouve de l'attrait pour le beau; il le désire, il le poursuit, il s'efforce de s'en rendre maître pour le posséder d'une manière durable. Bientôt il fait plus; il reconnaît que les objets qui lui plaisent sont rares et disséminés; dès lors il les rapproche, il les combine entre eux, et, de ces combinaisons, il voit surgir de nouveaux effets, sources variées de plaisirs nouveaux. Enfin il fait plus encore; il tente de les imiter en façonnant à son gré la matière; il devient créateur; il fait de l'art.

Art et création; ce sont là deux idées qui se lient d'une manière intime. Il n'est pas besoin de rappeler que le mot *création* ne doit pas se prendre ici dans le sens absolu, mais dans celui de reproduction librement accomplie. Ce qui importe, c'est de ne pas se laisser troubler par le principe de l'*imitation*, qui intervient, il est vrai, à la naissance de l'art, mais qui se montre bien vite insuffisant pour en résoudre les problèmes. Le moment viendra plus tard de lui assigner sa véritable valeur que l'on a grandement exagérée en y cherchant le principe générateur de l'art. Formation, création, puissance, telles sont les idées auxquelles les langues rattachent génériquement le nom même de l'art.

Dès l'instant où l'homme se dégage des premières entraves de la vie matérielle, sa productivité esthétique se développe, et l'art prend naissance. L'animal doué d'instinct, mais dépourvu de liberté, ne s'élève jamais au-dessus de la satisfaction des besoins physiques. Il construit sa demeure, et il la dispose de la manière la plus convenable à son mode de vivre; mais il suit toujours le même procédé, sans s'écarter du but immédiatement utile. Il reçoit de la nature le vêtement qui le protége; il le conserve avec soin, mais il ne le modifie et ne l'embellit en aucune façon. L'homme, au contraire, dès qu'il possède l'utile, cherche à y associer le beau. Ce beau, il est vrai, est encore bien imparfait, et tel qu'il peut résulter de cette enfance du sens esthétique qui s'élève à peine au-dessus de la sensation. Il ne se compose que d'emprunts faits directement à la nature parmi ses productions les plus remarquables par la vivacité des couleurs et l'élégance de la forme, comme les pierres brillantes, les coquillages, les plumes d'oiseaux, etc. Ces divers objets sont appliqués en guise d'ornements, soit à la figure humaine, soit à l'entourage de l'homme, à ses ustensiles, à ses armes, à sa demeure. L'art, à ce premier degré, n'est encore que l'auxiliaire de l'utile; le beau n'est qu'un attribut extérieur et matériel, et n'a pas son but en lui-même.

A ce premier état d'imperfection, la productivité esthétique est cependant déjà un acte de liberté, si on la compare avec l'aveugle routine de l'animal; mais, relativement aux phases plus élevées de l'art, elle est encore dominée par l'instinct. Ce qui lui manque essentiellement, c'est la conscience de l'idée, soit dans les productions de la nature, soit comme le but des efforts de l'art. De là les aberrations et les contradictions nombreuses dans la manière d'appliquer le beau, qui caractérisent cette enfance de la productivité, et sur lesquelles le scepticisme s'est appuyé plus d'une fois pour nier la réalité même du beau. La forme humaine, par exemple, n'est point encore comprise dans sa haute signification, comme l'expression la plus parfaite de l'idée organique dans la nature. Aussi, tout en voulant l'embellir, le sauvage la dégrade ordinairement, parce qu'au lieu de lui subordonner les ornements simples et grossiers dont il l'entoure, il les met au contraire le plus possible en relief. De là ces couleurs artifi-

cielles, ces tatouages barbares substitués au teint naturel; de là ces dents teintes en noir, en jaune, en rouge, en bleu; de là ces déformations de la tête ou des membres; ces nez, ces oreilles, ces lèvres percées pour les surcharger de corps étrangers, qui ne font que défigurer la physionomie. Cette barbarie du goût ne cesse que quand l'homme arrive à la conscience de sa vraie beauté, quand il saisit la forme humaine dans son idée, et qu'il apprend à la respecter comme le chef-d'œuvre de la création.

Pour cela, il faut que l'homme se délivre des premières entraves de la vie matérielle; il faut que, par le progrès social, il en vienne à se comprendre lui-même, comme un être intellectuel et moral; il faut que sa sphère s'élargisse et embrasse non-seulement la famille, mais la patrie; non-seulement la nature, mais la société; non-seulement les nécessités matérielles, mais les devoirs de la vie. Il faut, enfin, que l'homme se dégage de la vie même et du monde extérieur, pour s'élever au-dessus et au delà des principes invisibles qui régissent les choses visibles. C'est là tout un monde nouveau qui s'ouvre à l'activité humaine, un monde qui lui appartient en propre, puisque c'est elle-même qui se le crée comme le véritable domaine de la liberté et de l'intelligence.

Les intérêts plus graves que l'homme trouve dans cette nouvelle sphère, les grandes idées qui dominent la vie sociale, et qui se réalisent par les institutions, par les lois, par les nationalités, deviennent pour lui comme une seconde nature aussi supérieure à la nature physique que l'esprit est supérieur à la matière. Ces intérêts, ces idées ne se révèlent pas tout d'abord à la pensée humaine; l'homme les pressent, et les poursuit instinctivement bien longtemps avant de les comprendre; il les saisit par l'intuition, par le sentiment, par la passion avant de les concevoir rationnellement. Ses facultés esthétiques trouvent ici une grande et nouvelle carrière de développement. Il n'en est plus à cette admiration enfantine de quelques productions naturelles isolées, et à leur puérile application comme ornements; c'est l'homme en action, avec ses penchants, ses passions, ses croyances, ses devoirs; ce sont les conflits des intérêts sociaux d'individu à individu, de peuple à peuple; c'est la religion avec sa grandeur et ses mystères, qui deviennent autant de sources abondantes d'impressions esthétiques, autant de stimulants énergiques pour la productivité de l'art.

L'homme cherchera donc à formuler ces impressions, à exprimer ces grandes idées d'une manière digne de leur grandeur; mais où trouvera-t-il ses moyens d'expression? car ici la forme ne se présente pas toute faite, comme dans la nature; il faut que l'homme la produise pour arriver à donner un corps à ce qui est invisible. Et cependant cette forme, si elle doit être réelle, il faut bien que l'homme l'emprunte à la réalité, puisqu'il ne saurait la créer de toutes pièces. De là la nécessité de revenir à la nature pour lui demander les matériaux indispensables aux créations de l'art.

C'est alors, pour la première fois, que l'homme se place en juge vis-à-vis de la nature, et qu'il arrive à la conscience de l'imperfection du beau naturel relativement au but plus élevé de l'art. La nature, en effet, n'est plus pour lui, comme au début, toute la réalité; ses regards ont plongé dans le monde des idées, et ce sont des idées qu'il cherche aussi dans la nature. Or, soit qu'il ne la considère, en quelque sorte, que comme le corps visible des puissances invisibles auxquelles il adresse un culte, soit que, s'élevant à l'idée d'une cause première, il ne voie dans la nature qu'un effet, qu'un produit de cette cause, il est certain que dès lors le monde extérieur n'est plus à ses yeux qu'une forme, dont l'idée seule constitue la signification et la valeur intrinsèque.

Le premier effet de ce nouveau point de vue, c'est de faire rejeter au degré le plus bas ces éléments bruts et imparfaits du beau que donne la sensation, et qui sont l'objet de la naïve admiration de l'homme inculte et de l'enfant. C'est la forme, et la forme en tant qu'expression de l'idée, qui devient l'élément principal du beau. La forme humaine, en particulier, ne commence qu'alors à être bien comprise; parce que l'homme a acquis la conscience de sa dignité morale, et qu'une noble expression a remplacé la vulgarité de la vie matérielle. La figure humaine est ainsi devenue susceptible de révéler toute la richesse, toute la variété des sentiments intérieurs et des mouvements nuancés de l'âme. Aussi l'art s'en empare-t-il de préférence pour l'appliquer à l'expression des idées les plus hautes, et surtout à la personnification des puissances invisibles qui sont devenues l'objet de son culte.

Toutefois, pour amener la forme à cette perfection qui la rend capable de réfléchir immédiatement l'idée pure, il faut à l'art beaucoup de temps et d'efforts; et ceci est vrai, non-seulement de la forme humaine, mais de toutes les formes, matérielles ou non, que l'art emprunte à la réalité comme moyens d'expression, telles que la couleur, le son, le chant, le langage, etc. La première condition du progrès, c'est toujours la conscience, même obscure, de l'idée comme du dernier but à atteindre, comme de l'étoile polaire qui doit diriger l'art au travers de ses phases. Le progrès lui-même s'opère en raison de la solution plus ou moins approchée de ce problème essentiel : la révélation entière, absolue de l'idée par la forme sensible.

Or c'est là ce qu'on appelle l'*idéal*, et ce qui est en même temps le point culminant de la réalisation du beau. Idéaliser, c'est élever la forme à l'idée, et à l'idée dans toute sa pureté. Voilà ce qui distingue profondément l'art de la nature. Celle-ci, en effet, nous l'avons vu, ne produit le beau qu'autant qu'elle arrive à l'expression sensible de

l'idée; mais ce n'est pas là son but prochain. Le beau, chez elle, n'est qu'un élément de luxe, auquel elle ne sacrifie jamais les conditions essentielles à la conservation des êtres, et qui est fort sujet à péricliter dans le conflit des forces aveugles du monde matériel. Par le procédé de l'idéalisation, l'art élimine successivement de la forme tout ce qui est accidentel, tout ce qui tend à troubler la lumière de l'idée; et il extrait ainsi, comme par un feu puissant, d'un minerai grossier, l'or pur de la beauté.

Le principe de l'imitation de la nature par l'art reçoit de ce qui précède son vrai sens, et sa sphère d'application. L'art imite la nature en tant qu'il y trouve à la fois les conditions matérielles de sa productivité, et le procédé par lequel l'idée et la forme se pénètrent mutuellement pour s'exprimer l'une par l'autre. Mais ces conditions, il ne les conserve pas telles qu'il les a reçues; ce procédé, il ne le copie pas servilement. Il se dégage, au contraire, de la nature pour s'élever à la pureté de l'idée; puis il part de là pour reproduire librement la forme, en se proposant comme unique but cette harmonie complète des deux principes qui constitue le beau, et que la nature ne réalise que par exception seulement et à de rares intervalles.

Comme je l'ai dit, cependant, l'art n'arrive pas immédiatement à la conscience claire de ses moyens et de son but. Dans l'histoire des peuples, c'est par siècles que se mesurent ses phases, et il n'a été donné qu'à un petit nombre de nations privilégiées d'en parcourir toute la série. Chez celles-ci même, les premières origines de l'art se perdent dans la nuit des temps, et nous ne pouvons les entrevoir que par induction, à l'aide des faits analogues qui tombent sous notre observation. C'est ainsi que nous avons cherché à caractériser la première enfance de l'art par ce qui se passe encore chez les peuples sauvages. Par là, toutefois, je n'entends rien préjuger sur l'obscure question de l'origine historique des sociétés et de la civilisation humaine. Il se peut fort bien que l'homme primitif n'ait point commencé par l'état sauvage. Ce que nous disons ici des phases de l'art ne doit donc pas s'entendre dans le sens purement chronologique; car ces phases diverses, ainsi que les degrés divers de culture, peuvent coexister chez le même peuple, dans les différentes couches sociales. C'est au point de vue philosophique qu'il faut considérer ce développement graduel de l'art qui résulte de sa nature même.

Entre la première période de l'art purement instinctif, et le moment où la productivité esthétique commence à se tourner vers l'expression de l'idée, il y a nécessairement une époque de transition, pendant laquelle l'homme prend possession du monde de l'intelligence, et se rend maître peu à peu des conditions matérielles de la forme. Chez les peuples les plus anciens, et aussi loin que nous pouvons pénétrer par l'histoire, cette période de transition et de préparation nous reste complétement inconnue. Les premiers développements des arts manuels, du langage, des institutions sociales, des religions, restent entourés pour nous de ténèbres épaisses. Mais il est évident que l'homme n'est pas arrivé de plein saut à élever ces édifices gigantesques dont les ruines nous frappent encore d'étonnement, ni à revêtir d'un langage riche et harmonieux les antiques traditions et les graves enseignements de la religion. Il faut admettre nécessairement un emploi antérieur et prolongé de ces moyens d'expressions appliqués à des productions d'un ordre moins élevé. La maison doit avoir précédé le temple, et le chant populaire aura retenti longtemps, sans doute, avant l'hymne sacré et le poëme héroïque.

Quoi qu'il en soit, cette phase de l'art, qui est la première historiquement parlant et la seconde au point de vue philosophique, offre un grand progrès sur les faibles débuts de la productivité esthétique. Ce qui en fait l'importance, c'est que l'art a trouvé enfin son véritable élément dans le domaine de l'esprit; c'est qu'il s'est proposé, pour ne plus le perdre de vue désormais, son vrai but, l'expression de l'idée. Ce qui constitue, d'autre part, son imperfection relative, c'est qu'il n'a pas encore acquis cette entente de ses moyens, cette liberté de mouvement, qui lui permettront plus tard d'atteindre à l'idéal. Il saisit, il est vrai, l'idée; mais il la saisit par l'intuition, par le sentiment, par l'enthousiasme; il se perd, il s'absorbe en elle; il en est possédé lui-même au lieu de la posséder. D'un autre côté, la forme, encore rebelle à ses efforts, ne se prête pas aux exigences d'une expression complète. Ces deux éléments nécessaires du beau, dont la fusion mutuelle est la condition de l'idéal, restent donc, jusqu'à un certain point, séparés l'un de l'autre. Dans le sentiment de cette disharmonie, l'art s'efforce de la vaincre par la quantité de la forme à défaut de la qualité, ou bien il a recours au sens symbolique pour suppléer à l'imperfection de l'expression directe. De là les deux caractères distinctifs des productions de cette époque, l'immensité, le gigantesque, le sublime de la forme, ou la signification abstraite, obscure, énigmatique du symbole. La pyramide et le sphinx, dans l'art égyptien, sont des exemples de ce double mode d'expression.

Tous les efforts ultérieurs de l'art tendent dès lors à cette réconciliation de l'idée et de la forme qui est la réalisation du vrai beau. Pour cela, il faut que l'idée descende des hautes régions où l'esprit seul peut l'atteindre, pour s'humaniser en quelque sorte, pour se révéler dans la nature, et dans la vie de l'homme; il faut aussi que la forme s'assouplisse et se renferme dans sa sphère propre qui est celle de l'apparence sensible. C'est à ces conditions seulement que l'infini et le fini, l'invisible et le visible, l'abstrait et le concret, peuvent se pénétrer et se produire l'un par l'autre dans un résultat commun, dans l'unité et l'harmonie du beau.

Le beau devient alors le seul but de l'art, tandis qu'aux deux époques précédentes, il n'était qu'un accessoire, au service de la forme matérielle d'abord, et ensuite de l'idée abstraite. La productivité esthétique n'obéit plus seulement à l'instinct ou à l'inspiration spontanée ; en acquérant la conscience d'elle-même, elle devient libre, de cette heureuse liberté qui réunit au même degré l'inspiration et la réflexion, la puissance qui crée et l'intelligence qui dispose et coordonne.

Tels sont les caractères généraux des trois phases de développement de l'art, lesquelles correspondent naturellement à celles du progrès esthétique individuel, puisque ce sont là les deux faces d'un même phénomène. (Adolphe Pictet, *Du beau dans la nature, l'art et la poésie*, Paris, 1856.)

BEAUTÉ, IDÉAL. — Les notions de beau que nous portons en naissant et qui nous le font chercher en nous et au dehors de nous sont une garantie que le beau existe à l'état absolu ; mais l'expérience nous oblige à reconnaître que le relatif ou le convenu peut se mêler à cette notion dans une proportion assez considérable pour rendre les manifestations de la beauté discordantes à quelques années d'intervalle chez le même peuple, à quelques lieues de distance, chez des peuples contemporains.

L'élément mobile est d'autant plus capricieux que l'état social est plus raffiné. Les Siamois qui se teignent les dents en noir pour ne pas ressembler aux bêtes, les Américains et Océaniens, qui se coupent une phalange du petit doigt en signe de deuil, les Hottentots, qui font un sacrifice plus douloureux, les Zélandais qui tatouent une sorte de blason sur leurs corps, poursuivent un but plus intelligible que les Chinois en mutilant les pieds de leurs femmes ou les Européens se poudrant les cheveux.

A cela près, la fantaisie des sauvages et des civilisés a tout mis en question, excepté peut-être d'estimer la jeunesse chez les femme, la force et le courage chez l'homme. Chez celui-ci le rayonnement de l'énergie morale et de l'intelligence, chez celle-là le rayonnement de la volupté relevée par la pudeur, ont été compatibles avec les plus singuliers atours, avec les plus étranges parures. Ni lèvres dilatées par des tampons, ni narines trouées par des chevilles ou des pendants, n'ont paru indignes ni de l'image vivante des dieux sur la terre, ni, à plus forte raison, des représentations de ces dieux par les arts.

Le sauvage ne sortait pas de sa tribu pour chercher le modèle de ses fétiches ; l'Indou chargea de ses propres armes ses dieux terribles, et des bijoux de son épouse les déesses plus douces. Tous deux tâchèrent à plus forte raison d'imprimer à ces dieux factices l'image de la nation qu'ils devraient protéger.

L'artiste des nations plus avancées continua le procédé ; seulement le raffinement ayant rendu sobre d'accessoires, la fantaisie qui devait toujours trouver place, s'employa à modifier, à ennoblir le type national, thème premier et obligé de son travail.

Il n'est pas impossible à l'esthétique de suivre les procédés de l'art après avoir trouvé la pensée qui lui donnait l'impulsion. Ni Phidias ni Zeuxis ne faisaient un simple syncrétisme, ceci soit dit en supposant que l'idéal grec n'est pas plus ancien que le siècle de Périclès. Ils modifiaient toujours un peu le contingent emprunté à plusieurs individus. La Grèce, malgré son ciel et ses écoles, n'engendra jamais des fronts en surplomb, pas même des lignes de front et de nez rigoureusement verticales. Les artistes, qui voyaient de face une belle tête peinte ou vivante, étaient frappés de la gravité qu'elle empruntait à la perspective aérienne, mettant le front et le nez sur le même plan. La tête vivante ou sa copie moulée acquérait une dignité majestueuse quand on la faisait pencher en avant, en pivotant sur l'axe des trous auditifs. Il ne restait plus qu'à réaliser les deux illusions en fixant dans le profil la ligne verticale et même le surplomb tels qu'ils étaient aperçus de face.

Les artistes du commencement de notre siècle, en prétendant remonter à l'art grec, nous ont dévoilé quelques-uns de ces artifices. La tête de Bonaparte, premier consul, les bustes du général Bonaparte offrent un nez creusé à sa racine et assez saillant sur la ligne du front qui a une certaine fuite.

Napoléon, empereur, a la ligne du front et du nez verticale : Chaudet, Tiollier, David, avaient renouvelé l'apothéose des portraits d'Alexandre, de Périclès et des douze grands dieux de l'Olympe grec. Mais le procédé était antérieur à Zeuxis, à Phidias, à Périclès même.

Les monuments de l'Egypte ont réduit presque toutes les inventions grecques à une imitation intelligente ; car beaucoup de Grecs visitaient l'Egypte dès le règne de Psamméticus. Les sphinx de cette époque et même de plusieurs règnes antérieurs ont des sourcils plans, un nez à arêtes articulées à angle droit avec le sourcil ; la ligne fronto-nasale continuée, avec une légère inclinaison ; ce qui se rapproche, comme on sait, du type national égyptien. Les lèvres sont plus fortes, le nez est moins haut, l'œil moins enchâssé que dans l'idéal grec. L'école athénienne avait modifié tous ces traits après avoir fait pivoter la tête sur l'axe auditif.

Les sculpteurs de Thèbes et de Memphis semblent avoir donné un soin particulier à la sérénité, que l'on interprète parfois comme l'expression la plus haute de l'intelligence et de la dignité humaine. Le calme pouvait régner sur toutes les physionomies dans un cadre social où tout homme, même le roi, avait son poste prévu et réglé comme un rouage. Toutefois, les traits nationaux revendiquent une partie de l'idéal rêvé par les artistes ou par les interprètes. Cette placidité est encore remarquable chez beaucoup d'Egyptiens vivants ; elle frappa M. de Salles plus particulièrement chez un pauvre fellah supplicié au Caire.

Elle est visible dans les masques posthumes de Napoléon et de Lacenaire. Celui-ci mourut d'hémorrhagie comme le fellah, mais après l'agonie de la prison comme l'empereur. Les trois têtes avaient en commun une certaine saillie de la pommette et la quiétude de la bouche. La joue creuse sous la pommette donne de l'ascétisme, les lèvres un peu fortes sont exemptes de ces plis qui ajoutent de l'amertume ou de la sévérité à la bouche du Napoléon vivant de Canova et de Chaudet, plis que la mort avait effacés en creusant la joue du masque de Sainte-Hélène.

Ajoutons que l'art égyptien, regardé comme immobile par ceux qui en connaissent à peine quelques pièces détachées ou copiées négligemment, montre des périodes très-diverses et jusqu'à des fantaisies et des dévergondages, quand on visite en détail les monuments originaux : Blumenbach ignorait ceci, quand il s'aidait de portraits des dieux égyptiens pour classer des types très-divers des momies.

Un peuple que ses monuments font parent de l'Egypte et de l'Inde, mais qui avait dès longtemps perdu le souvenir de ses aïeux, l'Américain avait cherché la manifestation du génie héroïque et divin dans une combinaison toute contraire. Il inclinait abusivement le front de ses statues, puis il cherchait à se disculper du mensonge de l'art en réalisant sur les castes nobles cette conformation monstrueuse. L'épreuve réussit; elle devint une coutume sacrée; l'Europe étonnée l'a surprise continuée encore par quelques tribus devenues sauvages!

Quel embarras pour les phrénologistes ayant avancé que la mort ou l'idiotisme devait punir ce remaniement sacrilége d'un organe si délicat et dont la fonction a donné cette nouvelle preuve de sa liberté, de son indépendance! Ces sauvages à front déformé n'étaient pas plus sots que leurs frères réguliers. Les chefs quichoas portaient l'énergie du commandement, l'habileté du pontife, les combinaisons du stratége et de l'homme d'Etat dans cet encéphale disloqué!

Aux deux bouts du monde quelque chose de peu commun, *out of the way*, avait été cherché comme signe de noblesse. Mais l'art américain n'avait pu choisir que l'exagération d'un trait national; il ne connaissait pas autre chose. L'art grec n'était pas autochtone, ou du moins il n'avait pas eu le temps d'oublier les fantaisies étrangères; et, en tout cas, son bon sens et son génie lui avaient inspiré d'ennoblir le vrai, même dans l'échantillon déjà recommandé par la beauté. Or, la beauté étant toujours et partout un privilége rare, les statues grecques ne peuvent aider à reconstruire le type national antique qu'après avoir été débarrassées de ce double éclectisme, de ce double mensonge de l'art : 1° choix d'un individu exceptionel par la beauté; 2° copie flattée, pour la rapprocher d'un type idéal.

L'observation et l'inspiration artiste purent d'ailleurs s'aider de quelques types étrangers; la race ariane affluait à la Méditerranée par l'Asie Mineure; les Phéniciens et les Hébreux fréquentaient tous les ports. Le type hébraïque tel qu'il est adouci dans la juive moderne, le profil arian ou assyrien des anciens bas-reliefs persépolitains, offrent un thème assez rapproché de l'idéal grec, moyennant un très-léger redressement des lignes naso-frontales.

La beauté circassienne, géorgienne, persane, arabe, offre encore aujourd'hui ces lignes durement busquées chez l'homme, mollement chez la femme. Les races indiennes du nord, Boukhares, Afghans, Sicks, Cachemiriens, ont l'œil coupé en amande, le sourcil plan et l'œil enchâssé par la saillie de la racine du nez (nous parlons toujours d'un petit nombre d'individus marqués du sceau privilégié de la beauté). Ce n'est pas une raison pour les faire descendre d'une colonie macédonienne, dont la nationalité fut occultée en trois siècles par les alliances indo-bactriannes.

Dans toutes ces races, comme chez les Grecs modernes, chez les Albanais et fort probablement chez les Grecs anciens, le commun des martyrs ressemble aux Européens modernes, avec les perpétuelles variantes, galle, kimry. Là, comme chez nous, ce thème se reproduit dans la même famille, se permute de père en fils, se partage entre frères. La laideur, comme la beauté, crée des variations mitoyennes; on peut le voir dans les portraits, dans les charges de l'art moderne qui poursuit un vrai ignoble autant que l'art grec poursuivit un beau idéal.

Si une conjecture est permise pour établir l'*atavisme* de ces deux types galle, kimry, on peut dire que la figure courte et ronde à profil peu saillant, à l'œil à fleur de tête avec sourcil arqué, fut l'attribut primitif de la femme; à son frère, à son époux appartient l'autre type toujours un peu dur et sévère.

L'idéal grec n'est qu'une des tangentes par lesquelles s'échappent les races sémitiques et japhétiques en s'ennoblissant; nous verrons la même cause amener des effets approximatifs dans presque toutes les races. Mais nous pouvons déjà entrevoir que les castes élevées, sur lesquelles l'éducation agit depuis plusieurs générations, doivent différer, par quelques nuances, des castes populaires, sans être pour cela de race ou de nation différente. Le temps de l'éducation d'un individu suffit pour changer la forme de ses mains, s'il travaille manuellement. On conçoit qu'à la longue les mains et les pieds des castes qui les exercent peu, diffèrent sensiblement des mains et des pieds du peuple. Par contre, la famille royale ou la caste supérieure peut être crue étrangère quand son teint offre des nuances décidément plus foncées que celui du peuple, comme à Haway où la noblesse a la peau noire et les cheveux crépus, comme dans l'Egypte après l'expulsion des pasteurs, puisque les races royales conquérantes sortaient de la Nubie.

Quels que soient les traits ou le coloris

d'une nation, une certaine combinaison est compatible, je ne dis plus avec les idées nationales, mais même avec les idées universelles de la beauté. Les blancs des colonies savent assez que la fille de couleur, et même la négresse, ne sont pas dépourvues d'attraits. Là où le coloris sombre ne permet pas d'apprécier d'autres détails, c'est la douceur de l'ovale facial et la coupe de l'œil qu'on remarque. Chez la mulâtresse, le nez est déjà européen, la bouche n'est plus sauvage; chez la quarteronne, l'or a remplacé le bronze dans le teint. A la quatrième génération, la pâleur fait valoir la rêverie de l'œil et la régularité des traits, régularité que l'incarnat des femmes blanches masque lorsqu'il existe, compense quand il n'existe pas.

Un beau teint, dans l'échelle chromatique de tous les pays et de toutes les races, est une parure et une beauté de premier ordre. La couleur de la peau est aussi ce que les races offrent de plus remarquable, et, pour être superficiel, ce caractère n'en est pas moins permanent.

Beauté. *Voy.* Sens commun.

BÊTES (Ame des). — La question qui concerne l'âme des bêtes, était un sujet assez digne d'inquiéter les anciens philosophes; il ne paraît pourtant pas qu'ils se soient fort tourmentés sur cette matière, ni que partagés entre eux sur tant de points différents, ils se soient fait de la nature de cette âme un prétexte de querelle. Ils ont tous donné dans l'opinion commune, que les brutes sentent et connaissent, attribuant seulement à ce principe de connaissance plus ou moins de dignité, plus ou moins de conformité avec l'âme humaine; et peut-être se contentant d'envelopper diversement, sous les savantes ténèbres de leur style énigmatique, ce préjugé grossier, mais trop naturel aux hommes, que la matière est capable de penser. Mais quand les philosophes anciens ont laissé en paix certains préjugés populaires, les modernes y signalent leur hardiesse. Descartes, suivi d'un parti nombreux, est le premier philosophe qui ait osé traiter les bêtes de pures *machines :* car à peine Gomesius Pereira, qui le dit quelque temps avant lui, mérite-t-il qu'on parle ainsi de lui, puisqu'il tomba dans cette hypothèse par un pur hasard, et que, selon la judicieuse réflexion de Bayle, il n'avait point tiré cette opinion de ses véritables principes. Aussi ne lui fit-on l'honneur, ni de la redouter, ni de la suivre, pas même de s'en souvenir; et ce qui peut arriver de plus triste à un novateur, il ne fit point de secte.

Descartes est donc le premier que la suite de ses profondes méditations ait conduit à nier l'âme des bêtes, paradoxe auquel il a donné dans le monde une vogue extraordinaire. Il n'aurait jamais donné dans cette opinion, si la grande vérité de la distinction de l'âme et du corps, qu'il a le premier mise dans son plus grand jour, jointe au préjugé qu'on avait contre l'immortalité de l'âme des bêtes, ne l'avait forcé, pour ainsi dire, à s'y jeter. L'opinion des machines sauvait deux grandes objections; l'une contre l'immortalité de l'âme, l'autre contre la bonté de Dieu. Admettez le système des automates, ces deux difficultés disparaissent : mais on ne s'était pas aperçu qu'il en venait bien d'autres du fond du système même. On peut observer, en passant, que la philosophie de Descartes, quoi qu'en aient pu dire ses envieux, tendait toute à l'avantage de la religion; l'hypothèse des machines en est une preuve.

Le cartésianisme a toujours triomphé, tant qu'il n'a eu en tête que les âmes matérielles d'Aristote, que ces substances incomplètes tirées de la puissance de la matière, pour faire avec elles un tout substantiel qui pense et qui connaît dans les bêtes. On a si bien mis en déroute ces belles entités de l'école, que je ne pense pas qu'on s'avise de les reproduire jamais : ces fantômes n'oseraient soutenir la lumière d'un siècle comme le nôtre; et, s'il n'y avait pas de milieu entre eux et les automates cartésiens, on serait obligé d'admettre ceux-ci. Heureusement depuis Descartes, on s'est aperçu d'un troisième parti qu'il y avait à prendre; et c'est depuis ce temps que le ridicule du système des automates s'est développé. On en a l'obligation aux idées plus justes qu'on s'est faites, depuis quelque temps, du monde intellectuel. On a compris que ce monde doit être beaucoup plus étendu qu'on ne croyait, et qu'il renferme bien d'autres habitants que les anges et les âmes humaines; ample ressource pour les physiciens, partout où le mécanisme demeure court, en particulier quand il s'agit d'expliquer les mouvements des brutes.

En faisant l'exposé du fameux système des automates, tâchons de ne rien omettre de ce qu'il a de plus spécieux, et de représenter en raccourci toutes les raisons directes qui peuvent établir ce système. Elles se réduisent à ceci; c'est que le seul mécanisme rendant raison des mouvements des brutes, l'hypothèse, qui leur donne une âme, est fausse par cela même qu'elle est superflue. Or c'est ce qu'il est aisé de prouver, en supposant une fois ce principe, que le corps animal a déjà en lui-même, indépendamment de l'âme, le principe de sa vie et de son mouvement : c'est de quoi l'expérience nous fournit des preuves incontestables.

1° Il est certain que l'homme fait un grand nombre d'actions machinalement, c'est-à-dire, sans s'en apercevoir lui-même, et sans avoir la volonté de les faire; actions que l'on ne peut attribuer qu'à l'impression des objets et à une disposition primitive de la machine, où l'influence de l'âme n'a aucune part. De ce nombre sont les habitudes corporelles, qui viennent de la réitération fréquente de certaines actions, à la présence de certains objets; ou de l'union des traces que diverses sensations ont laissées dans le cerveau; ou de la liaison d'une longue suite de mouvements, qu'on

aura réitérés souvent dans le même ordre, soit fortuitement, soit à dessein. A cela se rapportent toutes les dispositions acquises par l'art. Un musicien, un joueur de luth, un danseur exécutent les mouvements les plus variés et les plus ordonnés tout ensemble, d'une manière très-exacte, sans faire la moindre attention à chacun de ces mouvements en particulier : il n'intervient qu'un seul acte de la volonté par où il se détermine à chanter ou jouer un tel air, et donne le premier branle aux esprits animaux ; tout le reste suit régulièrement sans qu'il y pense. Rapportez à cela tant d'actions surprenantes des gens distraits, des somnambules, etc., dans tous ces cas les hommes sont autant d'automates,

2° Il y a des mouvements naturels tellement involontaires, que nous ne saurions les retenir, par exemple, ce mécanisme admirable qui tend à conserver l'équilibre, lorsque nous nous baissons, lorsque nous marchons sur une planche étroite, etc.

3° Les goûts et les antipathies naturelles pour certains objets qui, dans les enfants, précèdent le discernement et la connaissance, et qui quelquefois, dans les personnes formées, surmontent tous les efforts de la raison, ont leur fondement dans le mécanisme, et sont autant de preuves de l'influence des objets sur les mouvements du corps humain.

4° On sait combien les passions dépendent du degré du mouvement du sang et des impressions réciproques que produisent les esprits animaux sur le cœur et sur le cerveau, dont l'union par l'entremise des nerfs est si étroite. On sait combien les impressions du dehors peuvent exciter ces passions ou les fortifier, en tant qu'elles sont de simples modifications de la machine. Descartes, dans son *Traité des passions*, et le P. Malebranche, dans sa *Morale*, explique d'une manière satisfaisante le jeu de la machine à cet égard ; et comment, sans le secours d'aucune pensée, par la correspondance et la sympathie merveilleuse des nerfs et des muscles, chacune de ces passions, considérée comme une émotion toute corporelle, répand sur le visage un certain air qui lui est propre, est accompagnée du geste et du maintien naturel qui la caractérise, et produit dans tout le corps des mouvements convenables à ses besoins, et proportionnés aux objets.

Il est aisé de voir où doivent aboutir toutes ces réflexions sur le corps humain, considéré comme un automate existant indépendamment d'une âme ou d'un principe de sentiment et d'intelligence : c'est que si nous ne voyons faire aux brutes que ce qu'un tel automate pourrait exercer en vertu de son organisation, il n'y a, ce semble, aucune raison qui nous porte à supposer un principe intelligent dans les brutes, et à les regarder autrement que comme de pures machines, n'y ayant alors que le préjugé qui nous fasse attacher au mouvement des bêtes les mêmes pensées qui accompagnent en nous des mouvements semblables.

Une considération en faveur du cartésianisme, qui paraît avoir quelque chose d'éblouissant, est prise des productions de l'art. On sait jusqu'où est allée l'industrie des hommes dans certaines machines : leurs effets sont inconcevables, et paraissent tenir du miracle dans l'esprit de ceux qui ne sont pas versés dans la mécanique. Rassemblez ici toutes les merveilles dont vous ayez jamais ouï parler en ce genre, des statues qui marchent, des mouches artificielles qui volent, et bourdonnent, des araignées de même fabrique qui filent leur toile, des oiseaux qui chantent, une tête d'or qui parle, un pan qui joue de la flûte : on n'aurait jamais fait l'énumération, même à s'en tenir aux généralités de chaque espèce, de toutes ces inventions de l'art qui copient si agréablement la nature. Les ouvrages célèbres de Vulcain, ces trépieds qui se promenaient d'eux-mêmes dans l'assemblée des dieux ; ces esclaves d'or, qui semblaient avoir appris l'art de leur maître, qui travaillaient auprès de lui, sont une sorte de merveilleux qui ne passe point la vraisemblance ; et les dieux qui l'admiraient si fort, avaient moins de lumières apparemment que les mécaniciens de nos jours. Voici donc comme nos philosophes cartésiens raisonnent. Réunissez tout l'art et tous les mouvements surprenants de ces différentes machines dans une seule, ce ne sera encore que l'art humain : jugez ce que produira l'art divin. Remarquez qu'il ne s'agit pas d'une machine en idée que Dieu pourrait produire : le corps de l'animal est incontestablement une machine composée de ressorts infiniment plus déliés que ne seraient ceux de la machine artificielle, où nous supposons que se réunirait toute l'industrie répandue et partagée entre tant d'autres que nous avons vues jusqu'ici. Il s'agit donc de savoir si le corps de l'animal étant, sans comparaison, au-dessus de ce que serait cette machine, par la délicatesse, la variété, l'arrangement, la composition de ses ressorts, nous ne pouvons pas juger, en raisonnant du plus petit au plus grand, que son organisation peut causer cette variété de mouvements réguliers que nous voyons faire à l'animal ; et si, quoique nous n'ayons pas à beaucoup près là-dessus une connaissance exacte, nous ne sommes pas en droit de juger qu'elle renferme assez d'art pour produire tous ces effets. De tout cela, le cartésien conclut que rien ne nous oblige d'admettre dans les bêtes une âme qui serait hors d'œuvre, puisque toutes les actions des animaux ont pour dernière fin la conservation du corps, et qu'il est de la sagesse divine de ne rien faire d'inutile, d'agir par les plus simples voies, de proportionner l'excellence et le nombre des moyens à l'importance de la fin ; que par conséquent Dieu n'aura employé que des lois mécaniques pour l'entretien de la machine, et qu'il aura mis en elle-même, et non hors d'elle,

le principe de sa conservation et de toutes les opérations qui y tendent. Voilà le plaidoyer des cartésiens fini : voyons ce qu'on y répond.

Je mets en fait que si l'on veut raisonner sur l'expérience, on démonte les machines cartésiennes; et que, posant pour fondement les actions que nous voyons faire aux bêtes, on peut aller de conséquence en conséquence, en suivant les règles de la plus exacte logique, jusqu'à démontrer qu'il y a dans les bêtes un principe immatériel, lequel est cause de ces actions. D'abord il ne faut pas chicaner les cartésiens sur la possibilité d'un mécanisme qui produirait tous ces phénomènes. Il faut bien se garder de les attaquer sur ce qu'ils disent de la fécondité des lois du mouvement, des miraculeux effets du mécanisme, de l'étendue incompréhensible de l'entendement divin, et sur le parallèle qu'ils font des machines que l'art des hommes a construites, avec le merveilleux infiniment plus grand que le Créateur de l'univers pourrait mettre dans celles qu'il produirait. Cette idée féconde et presque infinie des possibilités mécaniques, des combinaisons de la figure et du mouvement, jointe à celle de la sagesse et de la puissance du Créateur, est comme le fort inexpugnable du cartésianisme. On ne saurait dire où cela ne mène point; et certainement quiconque a tant soit peu consulté l'idée de l'Etre infiniment parfait, prendra bien garde à ne nier jamais la possibilité de quoi que ce soit, pourvu qu'il n'implique pas contradiction.

Mais le cartésien se trompe lorsque, partant de cette possibilité qu'on lui accorde, il vient argumenter de cette manière : puisque Dieu peut produire des êtres tels que mes automates, qui nous empêchera de croire qu'il les a produits? Les opérations des brutes, quelque admirables qu'elles nous paraissent, peuvent être le résultat d'une combinaison de ressorts, d'un certain arrangement d'organes, d'une certaine application précise des lois générales du mouvement; application que l'art divin est capable de concevoir et de produire : donc il ne faut point attribuer aux bêtes un principe qui pense et qui sent, puisque tout peut s'expliquer sans ce principe : donc il faut conclure qu'elles sont de pures machines. On fera bien alors de lui nier cette conséquence, et de lui dire : nous avons certitude qu'il y a dans les bêtes un principe qui pense et qui sent; tout ce que nous leur voyons faire, conduit à un tel principe: donc nous sommes fondés à le leur attribuer, malgré la possibilité contraire qu'on nous oppose. Remarquez qu'il s'agit ici d'une question de fait; savoir, si dans les bêtes un tel principe existe ou n'existe point. Nous voyons les actions des bêtes, il s'agit de découvrir quelle en est la cause; et nous sommes astreints ici à la même manière de raisonner dont les physiciens se servent dans la recherche des causes naturelles, et que les historiens emploient quand ils veulent s'assurer de certains événements. Les mêmes principes qui nous conduisent à la certitude sur les questions de ce genre, doivent nous déterminer dans celle-ci.

La première règle, c'est que Dieu ne saurait nous tromper. Voici la seconde : la liaison d'un grand nombre d'apparences ou d'effets réunis avec une cause qui les explique, prouve l'existence de cette cause. Si la cause supposée explique tous les phénomènes connus, s'ils se réunissent tous à un même principe, comme autant de lignes dans un centre commun; si nous ne pouvons imaginer d'autre principe qui rende raison de tous ces phénomènes, que celui-là, nous devons tenir pour indubitable l'existence de ce principe. Voilà le point fixe de certitude au delà duquel l'esprit humain ne saurait aller; car il est impossible que notre esprit demeure en suspens, lorsqu'il y a raison suffisante d'un côté, et qu'il n'y en a point de l'autre. Si nous nous trompons malgré cela, c'est Dieu qui nous trompe, puisqu'il nous a faits de telle manière, et qu'il ne nous a point donné d'autre moyen de parvenir à la certitude sur de pareils sujets. Si les bêtes sont de pures machines, Dieu nous trompe : cet argument est le coup fatal à l'hypothèse des machines.

Avouons-le d'abord : si Dieu peut faire une machine qui, par la seule disposition de ses ressorts, exécute toutes les actions surprenantes que l'on admire dans un chien ou dans un singe, il peut former d'autres machines qui imiteront parfaitement toutes les actions des hommes : l'un et l'autre est également possible à Dieu, et il n'y aura, dans ce dernier cas, qu'une plus grande dépense d'art; une organisation plus fine, plus de ressorts combinés seront toute la différence. Dieu, dans son entendement infini, renfermant les idées de toutes les combinaisons, de tous les rapports possibles de figures, d'impressions et de déterminations de mouvement, et son pouvoir égalant son intelligence, il paraît clair qu'il n'y a de différence dans ces deux suppositions, que celle des degrés du plus et du moins, qui ne changent rien dans le pays des possibilités. Je ne vois pas par où les cartésiens peuvent échapper à cette conséquence, et quelles disparités essentielles ils peuvent trouver entre le cas du mécanisme des bêtes qu'ils défendent, et le cas imaginaire qui transformerait tous les hommes en automates, et qui réduirait un cartésien à n'être pas bien sûr qu'il y ait d'autres intelligences au monde que Dieu et son propre esprit.

Si j'avais affaire à un pyrrhonien de cette espèce, comment m'y prendrais-je pour lui prouver que ces hommes qu'il voit ne sont pas des automates? Je ferais d'abord marcher devant moi ces deux principes : 1° Dieu ne peut tromper; 2° la liaison d'une longue chaîne d'apparences, avec une cause qui explique parfaitement ces apparences, et qui seule me les explique, prouve l'existence de cette cause. La pure possibilité ne prouve rien ici, puisque qui dit possibilité

qu'une chose soit de telle manière, pose en même temps possibilité égale pour la manière opposée. Vous m'alléguez qu'il est possible que Dieu ait fabriqué des machines semblables au corps humain, qui, par les seules lois du mécanisme, parleront, s'entretiendront avec moi, feront des discours suivis, écriront des livres bien raisonnés. Ce sera Dieu, dans ce cas, qui, ayant toutes les idées que je reçois à l'occasion des mouvements divers de ces êtres que je crois intelligents comme moi, fera jouer les ressorts de certains automates, pour m'imprimer ces idées à leur occasion, et qui exécutera tout cela lui seul par les lois du mécanisme. J'accorde que tout cela est possible ; mais comparez un peu votre supposition avec la mienne. Vous attribuez tout ce que je vois à un mécanisme caché, qui vous est parfaitement inconnu; vous supposez une cause dont vous ne voyez assurément point la liaison avec aucun des effets, et qui ne rend raison d'aucune des apparences : moi je trouve d'abord une cause dont j'ai l'idée, une cause qui réunit, qui explique toutes ces apparences : cette cause, c'est une *âme* semblable à la mienne. Je sais que je fais toutes ces mêmes actions extérieures que je vois faire aux autres hommes, par la direction d'une *âme* qui pense, qui raisonne, qui a des idées, qui est unie à un corps, dont elle règle, comme il lui plaît, les mouvements. Une *âme* raisonnable m'explique donc clairement des opérations pareilles que je vois faire à des corps humains qui m'environnent. J'en conclus qu'ils sont unis comme le mien à des *âmes* raisonnables. Voilà un principe dont j'ai l'idée, qui réunit, et qui explique avec une parfaite clarté les phénomènes innombrables que je vois.

La pure possibilité d'une autre cause dont vous ne me donnez point l'idée, votre mécanisme possible, mais inconcevable, et qui ne m'explique aucun des effets que je vois, ne m'empêchera jamais d'affirmer l'existence d'une *âme* raisonnable, qui me les explique, ni de croire fermement que les hommes avec qui je commerce ne sont pas de purs automates. Et, prenez-y garde, ma croyance est une certitude parfaite, puisqu'elle roule sur cet autre principe évident que Dieu ne saurait tromper : et si ce que je prends pour des hommes comme moi n'était en effet que des automates, il me tromperait; il ferait alors tout ce qui serait nécessaire pour me pousser dans l'erreur, en me faisant concevoir d'un côté une raison claire des phénomènes que j'aperçois, laquelle n'aurait pourtant pas lieu, tandis que de l'autre il me cacherait la véritable.

Tout ce que je viens de dire s'applique aisément aux actions des brutes, et la conséquence va toute seule. Qu'apercevons-nous chez elles? des actions suivies, raisonnées, qui expriment un sens, et qui représentent les idées, les désirs, les intérêts, les desseins de quelque être particulier. Il est vrai qu'elles ne parlent pas ; et cette disparité entre les bêtes et l'homme vous servira tout au plus à prouver qu'elles n'ont point, comme lui, des idées universelles; qu'elles ne forment point de raisonnements abstraits. Mais elles agissent d'une manière conséquente : cela prouve qu'elles ont un sentiment d'elles-mêmes et un intérêt propre, qui est le principe et le but de leurs actions; tous leurs mouvements tendent à leur utilité, à leur conservation, à leur bien-être. Pour peu qu'on se donne la peine d'observer leurs allures, il paraît manifestement une certaine société entre celles de même espèce, et quelquefois même entre les espèces différentes; elles paraissent s'entendre, agir de concert, concourir au même dessein; elles ont une correspondance avec les hommes ; témoin les chevaux, les chiens, etc.; on les dresse, ils apprennent; on leur commande, ils obéissent; on les menace, ils paraissent craindre; on les flatte, ils caressent à leur tour. Bien plus, car il faut mettre ici à l'écart les merveilles de l'instinct, nous voyons ces animaux faire des actions spontanées, où paraît une image de raison et de liberté, d'autant plus qu'elles sont moins uniformes, plus diversifiées, plus singulières, moins prévues, accommodées sur-le-champ à l'occasion présente.

Vous, cartésien, m'alléguez l'idée vague d'un mécanisme possible, mais inconnu et inexplicable pour vous et pour moi : voilà, dites-vous, la source des phénomènes que vous offrent les bêtes. Et moi j'ai l'idée claire d'une autre cause; j'ai l'idée d'un principe sensitif : je vois que ce principe a des rapports très-distincts avec tous les phénomènes en question, et qu'il explique et réunit universellement tous ces phénomènes. Je vois que mon âme, en qualité de principe sensitif, produit mille actions et remue mon corps en mille manières, toutes pareilles à celles dont les bêtes remuent le leur dans les circonstances semblables. Posez un tel principe dans les bêtes, je vois la raison et la cause de tous les mouvements qu'elles font pour la conservation de leur machine ; je vois pourquoi le chien retire sa patte quand le feu le brûle, pourquoi il crie quand on le frappe, etc.; ôtez ce principe, je n'aperçois plus de raison, ni de cause unique et simple de tout cela. J'en conclus qu'il y a dans les bêtes un principe de sentiment, puisque Dieu n'est point trompeur, et qu'il serait trompeur, au cas que les bêtes fussent de pures machines, puisqu'ils me représenteraient une multitude de phénomènes; d'où résulte nécessairement dans mon esprit l'idée d'une cause qui ne serait point : donc les raisons qui nous montrent directement l'existence d'une âme intelligente dans chaque homme, nous assurent aussi celle d'un principe immatériel dans les bêtes.

Mais il faut pousser plus loin ce raisonnement, pour en mieux comprendre toute la force. Supposons dans les bêtes, si vous le voulez, une disposition de la machine d'où naissent toutes leurs opérations surprenantes; croyons qu'il est digne de la sagesse divine de produire une machine qui puisse

se conserver elle-même, et qui ait au dedans d'elle, en vertu de son admirable organisation, le principe de tous les mouvements qui tendent à la conserver; je demande à quoi bon cette machine? pourquoi ce merveilleux arrangement de ressorts? pourquoi tous ces organes semblables à ceux de nos sens? pourquoi ces yeux, ces oreilles, ces narines, ce cerveau? c'est, dites-vous, afin de régler les mouvements de l'automate sur les impressions diverses des corps extérieurs : le but de tout cela, c'est la conservation même de la machine. Mais encore, je vous prie, à quoi bon dans l'univers des machines qui se conservent elles-mêmes? Ce n'est point à nous, dites-vous, de pénétrer les vues du Créateur, et d'assigner les fins qu'il se propose dans chacun de ses ouvrages. Mais, s'il nous les découvre, ces vues, par des indices assez parlants, n'est-il pas raisonnable de les reconnaître? Quoi! n'ai-je pas raison de dire que l'oreille est faite pour ouïr, et les yeux pour voir; que les fruits qui naissent du sein de la terre sont destinés à nourrir l'homme; que l'air est nécessaire à l'entretien de sa vie, puisque la circulation du sang ne se ferait point sans cela? Nierez-vous que les différentes parties du corps animal soient faites par le Créateur pour l'usage que l'expérience indique? Si vous le niez, vous donnez gain de cause aux athées.

Je vais plus avant : les organes de nos sens, qu'un art si sage, qu'une main si industrieuse a façonnés, ont-ils d'autres fins dans l'intention du Créateur que les sensations mêmes qui s'excitent dans notre âme par leur moyen? Doutera-t-on que notre corps ne soit fait pour notre âme, pour être à son égard un principe de sensation et un instrument d'action? et si cela est vrai des hommes, pourquoi ne le serait-il pas des animaux? Dans la machine des animaux, nous découvrons un but très-sage, très-digne de Dieu, but vérifié par notre expérience dans des cas semblables; c'est de s'unir à un principe immatériel, et d'être pour lui source de perception et instrument d'action : voilà une unité de but, auquel se rapporte cette combinaison prodigieuse de ressorts qui composent le corps organisé; ôtez ce but, niez ce principe immatériel, sentant par la machine, agissant sur la machine, et tendant sans cesse par son propre intérêt à la conserver, je ne vois plus aucun but d'un si admirable ouvrage. Cette machine doit être faite pour quelque fin distincte d'elle; car elle n'est point pour elle-même, non plus que les roues de l'horloge ne sont point faites pour l'horloge. Ne répliquez pas que, comme l'horloge est construite pour marquer les heures, et qu'ainsi son usage est de fournir aux hommes une juste mesure du temps, il en est de même des bêtes; que ce sont les machines que le Créateur a destinées à l'usage de l'homme. Il y aurait en cela une grande erreur; car il faut soigneusement distinguer les usages accessoires, et, pour ainsi dire, étrangers des choses, d'avec leur fin naturelle et principale. Combien d'animaux brutes, dont l'homme ne tire aucun usage, comme les bêtes féroces, les insectes, tous ces petits êtres vivants dont l'air, l'eau, et presque tous les corps sont peuplés! Les animaux qui servent l'homme, ne le font que par accident; c'est lui qui les dompte, qui les apprivoise, qui les dresse, qui les tourne adroitement à ses usages. Nous nous servons des chiens, des chevaux, en les appliquant avec art à nos besoins, comme nous nous servons du vent pour pousser les vaisseaux, et pour faire aller les moulins. On se méprendrait fort de croire que l'usage naturel du vent et le but principal que Dieu se propose en produisant ce météore, soit de faire tourner les moulins, et de faciliter la course des vaisseaux, et l'on aura beaucoup mieux rencontré, si l'on dit que les vents sont destinés à purifier et à rafraîchir l'air. Appliquons ceci à notre sujet. Une horloge est faite pour montrer les heures, et n'est faite que pour cela; toutes les différentes pièces qui la composent sont nécessaires à ce but, et y concourent toutes : mais y a-t-il quelque proportion entre la délicatesse, la variété, la multiplicité des organes des animaux, et les usages que nous en tirons, que même nous ne tirons que d'un petit nombre d'espèces, et encore de la plus petite partie de chaque espèce? L'horloge a un but distinct d'elle-même : mais regardez bien les animaux, suivez leurs mouvements, voyez-les dans leur naturel, lorsque l'industrie des hommes ne les contraint en rien, et ne les assujettit point à nos besoins et à nos caprices, vous n'y remarquez d'autre vue que leur propre conservation. Mais qu'entendez-vous par leur conservation? Est-ce celle de la machine? Votre réponse ne satisfait point; la pure matière n'est point sa fin à elle-même; encore moins le peut-on dire d'une portion de matière organisée; l'arrangement d'un tout matériel a pour but autre chose que ce tout; la conservation de la machine de la bête, quand son principe se trouverait dans la machine même, serait moyen et non fin : plus il y aurait de la fine mécanique dans tout cela, plus j'y découvrirais d'art, et plus je serais obligé de recourir à quelque chose hors de la machine, c'est-à-dire à un être simple, pour qui cet arrangement fût fait, et auquel la machine entière eût un rapport d'utilité. C'est ainsi que les idées de la sagesse et de la véracité de Dieu nous mènent de concert à cette conclusion générale que nous pouvons désormais regarder comme certaine. Il y a une âme dans les bêtes, c'est-à-dire un principe immatériel uni à leur machine, fait pour elle, comme elle est faite pour lui, qui reçoit à son occasion différentes sensations, et qui leur fait faire ces actions qui nous surprennent par les diverses directions qu'elle imprime à la force mouvante dans la machine.

Nous avons conduit notre recherche jusqu'à l'existence avérée de l'âme des

bêtes, c'est-à-dire, d'un principe immatériel joint à leur machine. Si cette âme n'était pas spirituelle, nous ne pourrions nous assurer si la nôtre l'est, puisque le privilége de la raison et toutes les autres facultés de l'âme humaine ne sont pas plus incompatibles avec l'idée de la pure matière, que l'est la simple sensation, et qu'il y a plus loin de la matière raffinée, subtilisée, mise dans quelque arrangement que ce puisse être, à la simple perception d'un objet, qu'il n'y a de cette perception simple et directe aux actes réfléchis et au raisonnement.

D'abord il y a une distinction essentielle entre la raison humaine et celle des brutes. Quoique le préjugé commun aille à leur donner quelque degré de raison, il n'a point été jusqu'à les égaler aux hommes. La raison des brutes n'agit que sur de petits objets, et agit très-faiblement; cette raison ne s'applique point à toutes sortes d'objets, comme la nôtre.

L'âme des bêtes sera donc une substance qui pense, mais le fond de sa pensée sera beaucoup plus étroit que celui de l'âme humaine. Elle aura l'idée des objets corporels qui ont quelque relation d'utilité avec son corps : mais elle n'aura point d'idées spirituelles et abstraites ; elle ne sera point susceptible de l'idée d'un Dieu, d'une religion, du bien et du mal moral, ni de toutes celles qui sont si bien liées avec celles-là, qu'une intelligence capable de recevoir les unes est nécessairement susceptible des autres. L'âme de la bête ne renfermera point non plus ces notions et ces principes sur lesquels on bâtit les sciences et les arts. Voilà beaucoup de propriétés de l'âme humaine qui manquent à celle de la bête : mais qui nous garantit ce défaut? L'expérience : avec quelque soin que l'on observe les bêtes, de quelque côté qu'on les tourne, aucune de leurs actions ne nous découvre la moindre trace de ces idées dont je viens de parler; je dis même celles de leurs actions qui marquent le plus de subtilité et de finesse, et qui paraissent plus raisonnées. A s'en tenir à l'expérience, on est donc en droit de leur refuser toutes ces propriétés de l'âme humaine. Diriez-vous avec Bayle, que de ce que l'âme des brutes, emprisonnée qu'elle est dans certains organes, ne manifeste pas telles et telles facultés, telles et telles idées, il ne s'ensuit point du tout qu'elle ne soit susceptible de ces idées, et qu'elle n'ait pas ces facultés, parce que c'est peut-être l'organisation de la machine qui les voile et les enveloppe? A ce ridicule *peut-être*, dont le bon sens s'irrite, voici une réponse décisive. C'est une chose directement opposée à la nature d'un Dieu bon et sage, et contraire à l'ordre qu'il suit invariablement, de donner à la créature certaines facultés, et de ne lui en permettre pas l'exercice, surtout si ces facultés, en se déployant, peuvent contribuer à la gloire du Créateur et au bonheur de la créature. Voici un principe évidemment contenu dans l'idée d'un Dieu souverainement bon et souverainement sage, c'est que les intelligences qu'il a créées, dans quelque ordre qu'il les place, à quelque économie qu'il lui plaise de les soumettre (je parle d'une économie durable et réglée selon les lois générales de la nature), soient en état de le glorifier autant que leur nature les en rend capables, et soient en même temps mises à portée d'acquérir le bonheur dont cette nature est susceptible. De là il suit qu'il répugne à la sagesse et à la bonté de Dieu, de soumettre des créatures à aucune économie qui ne leur permette de déployer que les moins nobles de leurs facultés, qui leur rende inutiles celles qui sont les plus nobles, et par conséquent les empêche de tendre au plus haut point de félicité où elles puissent atteindre. Telle serait une économie qui bornerait à de simples sensations, des créatures susceptibles de raisonnement et d'idées claires, et qui les priverait de cette espèce de bonheur que procurent les connaissances évidentes et les opérations libres et raisonnables, pour les réduire aux seuls plaisirs des sens. Or l'âme des brutes, supposé qu'elle ne différât point essentiellement de l'âme humaine, serait dans le cas de cet assujettissement forcé qui répugne à la bonté et à la sagesse du Créateur, et qui est directement contraire aux lois de l'ordre. C'en est assez pour nous convaincre que l'âme des brutes n'ayant, comme l'expérience le montre, aucune connaissance de la divinité, aucun principe de religion, aucunes notions du bien et du mal moral, n'est point susceptible de ces notions. Sous cette exclusion est comprise celle d'un nombre infini d'idées et de propriétés spirituelles. Mais si elle n'est pas la même que celle des hommes, quelle est donc sa nature? Voici ce qu'on peut conjecturer de plus raisonnable sur ce sujet, et qui soit moins exposé aux embarras qui peuvent naître d'ailleurs.

Je me représente l'âme des bêtes comme une substance immatérielle et intelligente : mais de quelle espèce? Ce doit être, ce semble, un principe actif qui a des sensations, et qui n'a que cela. Notre âme a dans elle-même, outre son activité essentielle, deux facultés qui fournissent à cette activité la matière sur laquelle elle s'exerce. L'une, c'est la faculté de former des idées claires et distinctes sur lesquelles le principe actif ou la volonté agit d'une manière qui s'appelle *réflexion*, *jugement*, *raisonnement*, *choix libre* : l'autre, c'est la faculté de sentir, qui consiste dans la perception d'une infinité de petites idées involontaires, qui se succèdent rapidement l'une à l'autre, que l'âme ne discerne point, mais dont les différentes successions lui plaisent ou lui déplaisent, et à l'occasion desquelles le principe actif ne se déploie que par désirs confus. Ces deux facultés paraissent indépendantes l'une de l'autre : qui nous empêcherait de supposer dans l'échelle des intelligences, au-dessous de l'âme humaine, une espèce d'esprit plus borné qu'elle, et qui ne lui ressemblerait pourtant que par la faculté de sentir; un esprit qui n'aurait que

cette faculté sans avoir l'autre, qui ne serait capable que d'idées indistinctes, ou de perceptions confuses? Cet esprit ayant des bornes beaucoup plus étroites que l'âme humaine, en sera essentiellement ou spécifiquement distinct. Son activité sera resserrée à proportion de son intelligence : comme celle-ci se bornera aux perfections confuses, celle-là ne consistera que dans des désirs confus qui seront relatifs à ces perceptions. Il n'aura que quelques traits de l'âme humaine; il sera son portrait en raccourci. L'âme des brutes, selon que je me la figure, aperçoit les objets par sensation; elle ne réfléchit point; elle n'a point d'idée distincte; elle n'a qu'une idée confuse du corps. Mais qu'il y a de différence entre les idées corporelles que la sensation nous fait naître, et celles que la bête reçoit par la même voie! Les sens font bien passer dans notre âme l'idée des corps : mais notre âme ayant outre cela une faculté supérieure à celle des sens, rend cette idée tout autre que les sens ne la lui donnent. Par exemple, je vois un arbre, une bête le voit aussi : mais ma perception est toute différente de la sienne. Dans ce qui dépend uniquement des sens, peut-être que tout est égal entre elle et moi : j'ai cependant une perception qu'elle n'a pas; pourquoi? parce que j'ai le pouvoir de réfléchir sur l'objet que me présente ma sensation. Dès que j'ai vu un seul arbre, j'ai l'idée abstraite d'arbre en général, qui est séparée dans mon esprit de celle d'une plante, de celle d'un cheval et d'une maison. Cette vue que l'entendement se forme d'un objet auquel la sensation l'applique, est le principe de tout raisonnement, qui suppose réflexion, vue distincte, idées abstraites des objets, par où l'on voit les rapports et les différences, et qui mettent dans chaque objet une espèce d'unité. Nous croyons devoir aux sens des connaissances qui dépendent d'un principe bien plus noble, je veux dire de l'intelligence qui distingue, qui réunit, qui compare, qui fournit cette vue de discrétion ou de discernement. Dépouillons donc hardiment la bête, des priviléges qu'elle avait usurpés dans notre imagination. Une âme purement sensitive est bornée dans son activité, comme elle l'est dans son intelligence; elle ne réfléchit point; elle ne raisonne point; à proprement parler, elle ne choisit point non plus; elle n'est capable ni de vertus, ni de vices, ni de progrès autres que ceux que produisent les impressions et les habitudes machinales. Il n'y a pour elle ni passé ni avenir; elle se contente de sentir et d'agir; et si ses actions semblent lui supposer toutes les propriétés que je lui refuse, il faut charger la pure mécanique des organes de ces trompeuses apparences.

En réunissant le mécanisme avec l'action d'un principe immatériel et *soi-mouvant*, dès lors la grande difficulté s'affaiblit, et les actions raisonnées des brutes peuvent très-bien se réduire à un principe sensitif joint avec un corps organisé. Dans l'hypothèse de Descartes, le mécanisme ne tend qu'à la conservation de la machine; mais le but et l'usage de cette machine est inexplicable, la pure matière ne pouvant être sa propre fin, et l'arrangement le plus industrieux d'un tout matériel ayant nécessairement de sa conservation d'autre raison que lui-même. D'ailleurs de cette réaction de la machine, je veux dire, de ces mouvements excités chez elle, en conséquence de l'impression des corps extérieurs, on n'en peut donner aucune cause naturelle ni finale. Par exemple, pour expliquer comment les bêtes cherchent l'aliment qui leur est propre, suffit-il de dire que le picotement causé par certain suc âcre aux nerfs de l'estomac d'un chien, étant transmis au cerveau, l'oblige de s'ouvrir vers les endroits les plus convenables, pour faire couler les esprits dans les muscles des jambes; d'où suit le transport de la machine du chien vers la viande qu'on lui montre? Je ne vois point de raison physique qui montre que l'ébranlement de ce nerf, transmis jusqu'au cerveau, doit faire refluer les esprits animaux dans les muscles qui produisent ce transport utile à la machine. Quelle force pousse ces esprits précisément de ce côté-là? Quand on aurait découvert la raison physique qui produit un tel effet, on en chercherait inutilement la cause finale. La machine insensible n'a aucun intérêt, puisqu'elle n'est susceptible d'aucun bonheur; rien, à proprement parler, ne peut être utile pour elle.

Il en est tout autrement dans l'hypothèse du mécanisme réuni avec un principe sensitif; elle est fondée sur une utilité réelle, je veux dire, sur celle du principe sensitif, qui n'existerait point s'il n'y avait point de machine à laquelle il fut uni. Ce principe étant actif, il a le pouvoir de remuer les ressorts de cette machine; le Créateur les dispose de manière qu'il les puisse remuer utilement pour son bonheur, l'ayant construit avec tant d'art, que d'un côté les mouvements qui produisent dans l'âme des sentiments agréables tendent à conserver la machine, source de ces sentiments; et que, d'un autre côté, les désirs de l'âme qui répondent à ces sentiments, produisent dans la machine des mouvements insensibles, lesquels, en vertu de l'harmonie qui y règne, tendent à leur tour à la conserver en bon état, afin d'en tirer pour l'âme des sensations agréables. La cause physique de ces mouvements de l'animal si sagement proportionnés aux impressions des objets, c'est l'activité de l'âme elle-même, qui a la puissance de mouvoir les corps; elle dirige et modifie son activité conformément aux diverses sensations qu'excitent en elle certaines impressions externes, dès qu'elle y est involontairement appliquée; impressions qui, selon qu'elles sont agréables ou affligeantes pour l'âme, sont avantageuses ou nuisibles à la machine. D'un autre côté, à cette force, tout aveugle qu'elle est, se trouve soumis un instrument si artistement fabriqué, que d'une telle suite d'impressions que fait sur lui cette force aveugle, résultent des mou-

vements également réguliers et utiles à cet agent.

Ainsi tout se lie et se soutient : l'âme, en tant que principe sensitif, est soumise à un mécanisme qui lui transmet d'une certaine manière l'impression des objets du dehors; en tant que principe actif, elle préside elle-même à un autre mécanisme qui lui est subordonné, et qui, n'étant pour elle qu'instrument d'action, met dans cette action toute la régularité nécessaire. L'âme de la bête étant active et sensitive tout ensemble, réglant son action sur son sentiment, et trouvant dans la disposition de sa machine, et de quoi sentir agréablement, et de quoi exécuter utilement, et pour elle, et pour le bien des autres parties de l'univers, est le lien de ce double mécanisme; elle en est la raison et la cause finale dans l'intention du Créateur.

Mais, pour mieux expliquer ma pensée, supposons un de ces chefs-d'œuvre de la mécanique, où divers poids et divers ressorts sont si industrieusement ajustés, qu'au moindre mouvement qu'on lui donne, il produit les effets les plus surprenants et les plus agréables à la vue; comme vous diriez une de ces machines hydrauliques dont parle Regis, une de ces merveilleuses horloges, un de ces tableaux mouvants, une de ces perspectives animées : supposons qu'on dise à un enfant de presser un ressort, ou de tourner une manivelle, et qu'aussitôt on aperçoive des décorations superbes et des paysages riants; qu'on voie remuer et danser plusieurs figures; qu'on entende des sons harmonieux, etc., cet enfant n'est-il pas un agent aveugle par rapport à la machine? il en ignore parfaitement la disposition; il ne sait comment et par quelles lois arrivent tous ces effets qui le surprennent; cependant il est la cause de ces mouvements; en touchant un seul ressort, il a fait jouer toute la machine; il est la force mouvante qui lui donne le branle. Le mécanisme est l'affaire de l'ouvrier qui a inventé cette machine pour le divertir; ce mécanisme que l'enfant ignore est fait pour lui, et c'est lui qui le fait agir sans le savoir. Voilà l'âme des bêtes : mais l'exemple est imparfait; il faut supposer qu'il y ait quelque chose à ce ressort d'où dépend le jeu de la machine, qui attire l'enfant, qui lui plaît et qui l'engage à le toucher. Il faut supposer que l'enfant s'avançant dans une grotte, à peine a-t-il appuyé son pied sur un certain endroit où est un ressort, qu'il paraît un Neptune qui vient le menacer avec son trident; qu'effrayé de cette apparition, il fuit vers un endroit où un autre ressort, étant pressé, fasse survenir une figure plus agréable, ou fasse disparaître la première. Vous voyez que l'enfant contribue à ceci comme un agent aveugle, dont l'activité est déterminée par l'impression agréable ou effrayante que lui causent certains objets. L'âme de la bête est de même, et de là ce merveilleux concert entre l'impression des objets et les mouvements qu'elle fait à leur occasion. Tout ce que ces mouvements ont de sage et de régulier est sur le compte de l'intelligence suprême qui a produit la machine par des vues dignes de sa sagesse et de sa bonté. L'âme est le but de la machine; elle en est la force mouvante; réglée par le mécanisme, elle le règle à son tour. Il en est ainsi de l'homme à certains égards dans toutes les actions ou d'habitude, ou d'instinct : il n'agit que comme principe sensitif; il n'est que force mouvante brusquement déterminée par la sensation : ce que l'homme est à certains égards, les bêtes le sont en tout; et peut-être que, si dans l'homme le principe intelligent et raisonnable était éteint, on n'y verrait pas moins de mouvements raisonnés, pour ce qui regarde les biens du corps, ou, ce qui revient à la même chose, pour l'utilité du principe sensitif qui resterait seul, que l'on n'en remarque dans les brutes.

Si l'âme des bêtes est immatérielle, dit-on, si c'est un esprit comme notre hypothèse le suppose, elle est donc immortelle, et vous devez nécessairement lui accorder le privilége de l'immortalité, comme un apanage inséparable de la spiritualité de sa nature. Soit que vous admettiez cette conséquence, soit que vous preniez le parti de la nier, vous vous jetez dans un terrible embarras. L'immortalité de l'âme des bêtes est une opinion trop choquante et trop ridicule aux yeux de la raison même, quand elle ne serait pas proscrite par une autorité supérieure, pour l'oser soutenir sérieusement. Vous voilà donc réduit à nier la conséquence, et à soutenir que tout être immatériel n'est pas immortel : mais dès lors vous anéantissez une des plus grandes preuves que la raison fournisse pour l'immortalité de l'âme. Voici comme l'on a coutume de prouver ce dogme : l'âme ne meurt pas avec le corps, parce qu'elle n'est pas corps, parce qu'elle n'est pas divisible comme lui, parce qu'elle n'est pas un tout tel que le corps humain, qui puisse périr par le dérangement ou la séparation des parties qui le composent. Cet argument n'est solide, qu'au cas que le principe sur lequel il roule le soit aussi; savoir, que tout ce qui est immatériel est immortel, et qu'aucune substance n'est anéantie : mais ce principe sera réfuté par l'exemple des bêtes; donc la spiritualité de l'âme des bêtes ruine les preuves de l'immortalité de l'âme humaine. Cela serait bon si de ce raisonnement nous concluions l'immortalité de l'âme humaine : mais il n'en est pas ainsi. La parfaite certitude que nous avons de l'immortalité de nos âmes ne se fonde que sur ce que Dieu l'a révélée : or la même révélation qui nous apprend que l'âme humaine est immortelle, nous apprend aussi que celle des bêtes n'a pas le même privilége. Ainsi, quoique l'âme des bêtes soit spirituelle, et qu'elle meure avec le corps, cela n'obscurcit nullement le dogme de l'immortalité de nos âmes, puisque ce sont là deux vérités de fait dont la certitude a pour fondement commun le témoignage divin. Ce n'est pas que la raison ne se joigne à la révélation pour établir

l'immortalité de nos âmes, mais elle tire ses preuves d'ailleurs que de la spiritualité. Il est vrai qu'on peut mettre à la tête des autres preuves la spiritualité; il faut aguerrir les hommes contre les difficultés qui les étonnent; accoutumés, en vertu d'une pente qui leur est naturelle, à confondre l'âme avec le corps; voyant du moins, malgré leur distinction, qu'il n'est pas possible de ne pas sentir combien le corps a d'empire sur l'âme, à quel point il influe sur son bonheur et sur sa misère, combien la dépendance mutuelle de ces deux substances est étroite, on se persuade facilement que leur destinée est la même, et que, puisque ce qui nuit au corps blesse l'âme, ce qui détruit le corps doit aussi nécessairement la détruire. Pour nous munir contre ce préjugé, rien n'est plus efficace que le raisonnement fondé sur la différence essentielle de ces deux êtres, qui nous prouve que l'un peut subsister sans l'autre. Cet argument n'est bon qu'à certains égards, et pourvu qu'on ne le pousse que jusqu'à un certain point. Il prouve seulement que l'âme peut subsister après la mort; c'est tout ce qu'il doit prouver : cette possibilité est le premier pas que l'on doit faire dans l'examen de nos questions, et ce premier pas est important. C'est avoir fait beaucoup que de nous convaincre que notre âme est hors d'atteinte à tous les coups qui peuvent donner la mort à notre corps.

Si nous réfléchissons sur la nature de l'âme des bêtes, elle ne nous fournit rien de son fonds qui nous porte à croire que sa spiritualité la sauvera de l'anéantissement. Cette âme, je l'avoue, est immatérielle; elle a quelque degré d'activité et d'intelligence, mais cette intelligence se borne à des perceptions indistinctes; cette activité ne consiste que dans des désirs confus, dont ces perceptions indistinctes sont le motif immédiat. Il est très-vraisemblable qu'une âme purement sensitive, et dont toutes les facultés ont besoin, pour se déployer, du secours d'un corps organisé, n'a été faite que pour durer autant que ce corps : il est naturel qu'un principe uniquement capable de sentir, un principe que Dieu n'a fait que pour l'unir à certains organes, cesse de sentir et d'exister, aussitôt que, ces organes étant dissous, Dieu fait cesser l'union pour laquelle seule il l'avait créé. Cette âme purement sensitive n'a point de facultés qu'elle puisse exercer dans l'état de séparation d'avec son corps : elle ne peut point croître en félicité non plus qu'en connaissance, ni contribuer éternellement, comme l'âme humaine, à la gloire du Créateur, par un progrès éternel de lumières et de vertus. D'ailleurs elle ne réfléchit point; elle ne prévoit, ni ne désire l'avenir; elle est tout occupée de ce qu'elle sent à chaque instant de son existence; on ne peut donc point dire que la bonté de Dieu l'engage à lui accorder un bien dont elle ne saurait se former l'idée, à lui préparer un avenir qu'elle n'espère, ni ne désire. L'immortalité n'est point faite pour une telle âme; ce n'est point un bien dont elle puisse jouir; car, pour jouir de ce bien, il faut être capable de réflexion, il faut pouvoir anticiper par la pensée sur l'avenir le plus reculé; il faut pouvoir se dire à soi-même, Je suis immortel; et, quoi qu'il arrive, je ne cesserai jamais d'être, et d'être heureux.

L'objection prise des souffrances des bêtes est la plus redoutable de toutes celles que l'on puisse faire contre la spiritualité de leur âme : elle est d'un si grand poids, que les cartésiens ont cru la pouvoir tourner en preuve de leur sentiment, seule capable de les y retenir, malgré les embarras insurmontables où ce sentiment les jette. Si les brutes ne sont pas de pures machines, si elles sentent, si elles connaissent, elles sont susceptibles de la douleur comme du plaisir; elles sont sujettes à un déluge de maux, qu'elles souffrent sans qu'il y ait de leur faute, et sans l'avoir mérité, puisqu'elles sont innocentes, et qu'elles n'ont jamais violé l'ordre qu'elles ne connaissent point. Où est en ce cas la bonté, où est l'équité du Créateur? Où est la vérité de ce principe, qu'on doit regarder comme une loi éternelle de l'ordre : *Sous un Dieu juste, on ne peut être misérable sans l'avoir mérité?* Mais ce qu'il y a de pis dans leur condition, c'est qu'elles souffrent dans cette vie sans aucun dédommagement dans une autre, puisque leur âme meurt avec le corps; et c'est ce qui double la difficulté.

Je réponds d'abord que ce principe de saint Augustin, savoir, *que sous un Dieu juste on ne peut être misérable sans l'avoir mérité*, n'est fait que pour les créatures raisonnables, et qu'on ne saurait en faire qu'à elles seules d'application juste. L'idée de justice, celle de mérite et de démérite, suppose qu'il est question d'un agent libre, et de la conduite de Dieu à l'égard de cet agent. Il n'y a qu'un tel agent qui soit capable de vice et de vertu, et qui puisse mériter quoi que ce soit. La maxime en question n'a donc aucun rapport à l'âme des bêtes. Cette âme est capable de sentiment; mais elle ne l'est ni de raison, ni de liberté, ni de vice, ni de vertu; n'ayant aucune idée de règle, de loi, de bien ni de mal moral, elle n'est capable d'aucune action moralement bonne ou mauvaise. Comme chez elle le plaisir ne peut être récompense, la douleur n'y peut être châtiment : il faut donc changer la maxime, et la réduire à celle-ci, savoir, que, sous un Dieu bon, aucune créature ne peut être nécessitée à souffrir sans l'avoir mérité : mais bien loin que ce principe soit évident, je crois être en droit de soutenir qu'il est faux. L'âme des brutes est susceptible de sensations, et n'est susceptible que de cela : elle est donc capable d'être heureuse en quelque degré. Mais comment le sera-t-elle? c'est en s'unissant à un corps organisé; sa constitution est telle que la perception confuse qu'elle aura d'une certaine suite de mouvements, excités par les objets extérieurs dans le corps qui lui est uni, produira chez elle une sensation agréable : mais aussi, par une conséquence

nécessaire, cette âme, à l'occasion de son corps, sera susceptible de douleur comme de plaisir. Si la perception d'un certain ordre de mouvements lui plaît, il faut donc que la perception d'un ordre de mouvements tout différents l'afflige et la blesse : or, selon les lois générales de la nature, ce corps auquel l'âme est unie doit recevoir assez souvent des impressions de ce dernier ordre, comme il en reçoit du premier, et par conséquent l'âme doit recevoir des sensations douloureuses, aussi bien que des sensations agréables. Cela même est nécessaire pour l'appliquer à la conservation de la machine, dont son existence dépend, et pour la faire agir d'une manière utile à d'autres êtres de l'univers ; cela d'ailleurs est indispensable : voudriez-vous que cette âme n'eût que des sensations agréables? Il faudrait donc changer le cours de la nature, et suspendre les lois du mouvement; car les lois du mouvement produisent cette alternative d'impressions opposées dans les corps vivants, comme elles produisent celles de leur génération et de leur destruction : mais de ces lois résulte le plus grand bien de tout le système immatériel et des intelligences qui lui sont unies; la suspension de ces lois renverserait tout. Qu'emporte donc la juste idée d'un Dieu bon? c'est que, quand il agit, il tende toujours au bien, et produise un bien ; c'est qu'il n'y ait aucune créature sortie de ses mains, qui ne gagne à exister plutôt que d'y perdre. Or telle est la condition des bêtes ; qui pourrait pénétrer leur intérieur, y trouverait une compensation des douleurs et des plaisirs, qui tournerait toute à la gloire de la bonté divine; on y verrait que, dans celles qui souffrent inégalement, il y a proportion, inégalité, ou de plaisirs ou de durée, et que le degré de douleur qui pourrait rendre leur existence malheureuse, est précisément ce qui la détruit : en un mot, si l'on déduisait la somme des maux, on trouverait toujours au bout du calcul un résidu de bienfaits purs, dont elles sont uniquement redevables à la bonté divine; on verrait que la sagesse divine a su ménager les choses, en sorte que, dans tout individu sensitif, le degré de mal qu'il souffre, sans lui enlever tout l'avantage de son existence, tourne d'ailleurs au profit de l'univers. Ne nous imaginons pas aussi que les souffrances des bêtes ressemblent aux nôtres : les bêtes ignorent un grand nombre de nos maux, parce qu'elles n'ont pas les dédommagements que nous avons; ne jouissant pas des plaisirs que la raison procure, elles n'en éprouvent pas les peines : d'ailleurs la perception des bêtes étant renfermée dans le point indivisible du présent, elles souffrent beaucoup moins que nous par les douleurs du même genre; parce que l'impatience et la crainte de l'avenir n'aigrit point leurs maux, et qu'heureusement pour elles il leur manque une raison ingénieuse à se les grossir.

Mais n'y a-t-il pas de la cruauté et de l'injustice à faire souffrir des âmes et à les anéantir, en détruisant leurs corps pour conserver d'autres corps? n'est-ce pas un renversement visible de l'ordre, que l'âme d'une mouche, qui est plus noble que le plus noble des corps, puisqu'elle est spirituelle, soit détruite afin que la mouche serve de pâture à l'hirondelle, qui eût pu se nourrir de toute autre chose? Est-il juste que l'âme d'un poulet souffre et meure, afin que le corps de l'homme soit nourri? que l'âme du cheval endure mille peines et mille fatigues durant si longtemps, pour fournir à l'homme l'avantage de voyager commodément? Dans cette multitude d'âmes qui s'anéantissent tous les jours pour les besoins passagers des corps vivants, peut-on reconnaître cette équitable et sage subordination qu'un Dieu bon et juste doit nécessairement observer? Je réponds à cela que l'argument serait victorieux, si les âmes des brutes se rapportaient aux corps et se terminaient à ce rapport; car certainement tout être spirituel est au-dessus de la matière. Mais, remarquez-le bien, ce n'est point au corps comme corps que se termine l'usage que le Créateur tire de cette âme spirituelle, c'est au bonheur des êtres intelligents. Si le cheval me porte, et si le poulet me nourrit, ce sont bien là des effets qui se rapportent directement à mon corps : mais ils se terminent à mon âme, parce que mon âme seule en recueille l'utilité. Le corps n'est que pour l'âme, les avantages du corps sont des avantages propres à l'âme; toutes les douceurs de la vie animale ne sont que pour elle, n'y ayant qu'elle qui puisse sentir, et par conséquent être susceptible de félicité. La question reviendra donc à savoir si l'âme du cheval, du chien, du poulet, ne peut pas être d'un ordre assez inférieur à l'âme humaine, pour que le Créateur emploie celle-là à procurer même la plus petite partie du bonheur de celle-ci, sans violer les règles de l'ordre et des proportions. On peut dire la même chose de la mouche à l'égard de l'hirondelle, qui est d'une nature plus excellente. Pour l'anéantissement, ce n'est point un mal pour une créature qui ne réfléchit point sur son existence, qui est incapable d'en prévoir la fin, et de comparer, pour ainsi dire, l'être avec le non-être, quoique pour elle l'existence soit un bien, parce qu'elle sent. La mort, à l'égard d'une âme sensitive, n'est que la soustraction d'un bien qui n'était pas dû; ce n'est point un mal qui empoisonne les dons du Créateur, et qui rende la créature malheureuse. Ainsi, quoique ces âmes et ces vies innombrables que Dieu tire chaque jour du néant, soient des preuves de la bonté divine, leur destruction journalière ne blesse point cet attribut : elles se rapportent au monde dont elles font partie; elles doivent servir à l'utilité des êtres qui le composent; il suffit que cette utilité n'exclue point la leur propre, et qu'elles soient heureuses en quelque mesure, en contribuant au bonheur d'autrui.

L'*amusement philosophique* du P. Bougeant Jésuite, sur le langage des bêtes, a eu

trop de cours dans le monde pour ne pas mériter de trouver ici sa place. S'il n'est vrai, du moins il est ingénieux. Les bêtes ont-elles une âme, ou n'en ont-elles point? Question épineuse et embarrassante, surtout pour un philosophe chrétien. Descartes, sur ce principe qu'on peut expliquer toutes les actions des bêtes par les lois de la mécanique, a prétendu qu'elles n'étaient que de simples machines, de purs automates. Notre raison semble se révolter contre un tel sentiment : il y a même quelque chose en nous qui se joint à elle pour bannir de la société l'opinion de Descartes. Ce n'est pas un simple préjugé, c'est une persuasion intime, un sentiment dont voici l'origine. Il n'est pas possible que les hommes avec qui je vis soient autant d'automates ou de perroquets instruits à mon insu. J'aperçois dans leur extérieur des tons et des mouvements qui paraissent indiquer une âme : je vois régner un certain fil d'idées qui suppose la raison : je vois de la liaison dans les raisonnements qu'ils me font, plus ou moins d'esprit dans les ouvrages qu'ils composent. Sur ces apparences ainsi rassemblées, je prononce hardiment qu'ils pensent en effet. Peut-être que Dieu pourrait produire un automate en tout semblable au corps humain, lequel, par les seules lois du mécanisme, parlerait, ferait des discours suivis, écrirait des livres très-bien raisonnés. Mais ce qui me rassure contre toute erreur, c'est la véracité de Dieu. Il me suffit de trouver dans mon âme le principe unique qui réunit et qui explique tous ces phénomènes qui me frappent dans mes semblables, pour me croire bien fondé à soutenir qu'ils sont hommes comme moi. Or les bêtes sont, par rapport à moi, dans le même cas. Je vois un chien accourir quand je l'appelle, me caresser quand je le flatte, trembler et fuir quand je le menace, m'obéir quand je lui commande, et donner toutes les marques extérieures de divers sentiments de joie, de tristesse, de douleur, de crainte, de désir, des passions de l'amour et de la haine ; je conclus aussitôt qu'un chien a dans lui-même un principe de connaissance et de sentiment, quel qu'il soit. Il me suffit que l'âme que je lui suppose soit l'unique raison suffisante qui se lie avec toutes ces apparences et tous ces phénomènes qui me frappent les yeux, pour que je sois persuadé que ce n'est pas une machine. D'ailleurs une telle machine entraînerait avec elle une trop grande composition de ressorts, pour que cela puisse s'allier avec la sagesse de Dieu, qui agit toujours par les voies les plus simples. Il y a toute apparence que Descartes, ce génie si supérieur, n'a adopté un système si peu conforme à nos idées, que comme un jeu d'esprit, et dans la seule vue de contredire les péripatéticiens, dont en effet le sentiment sur la connaissance des bêtes n'est pas soutenable. Il vaudrait encore mieux s'en tenir aux machines de Descartes, si l'on n'avait à leur opposer que la forme substantielle des péripatéticiens, qui n'est ni esprit ni matière. Cette substance mitoyenne est une chimère, un être de raison dont nous n'avons ni idée ni sentiment. Est-ce donc que les bêtes auraient une âme spirituelle comme l'homme? Mais si cela est ainsi, leur âme sera donc immortelle et libre; elles seront capables de mériter ou de démériter, dignes de récompense ou de châtiment; il leur faudra un paradis ou un enfer. Les bêtes seront donc une espèce d'hommes, ou les hommes une espèce de bêtes; toutes conséquences insoutenables dans les principes de la religion. Voilà des difficultés à étonner les esprits les plus hardis, mais dont on trouve le dénoûment dans le système de notre Jésuite. En effet, pourvu que l'on se prête à cette supposition, que Dieu a logé des démons dans le corps des bêtes, on conçoit sans peine comment les bêtes peuvent penser, connaître, sentir, et avoir une âme spirituelle, sans intéresser les dogmes de la religion. Cette supposition n'a rien d'absurde; elle coule même des principes de la religion. Car enfin, puisqu'il est prouvé, par plusieurs passages de l'Ecriture, que les démons ne souffrent point encore toutes les peines de l'enfer, et qu'ils n'y seront livrés qu'au jour du jugement dernier, quel meilleur usage la justice divine pouvait-elle faire de tant de légions d'esprits réprouvés, que d'en faire servir une partie à animer des millions de bêtes de toute espèce, lesquelles remplissent l'univers, et font admirer la sagesse et la toute-puissance du Créateur? Mais pourquoi les bêtes, dont l'âme vraisemblablement est plus parfaite que la nôtre, n'ont-elles pas tant d'esprit que nous? Oh! dit le P. Bougeant, c'est que, dans les bêtes comme dans nous, les opérations de l'esprit sont assujetties aux organes matériels de la machine, à laquelle il est uni; et ces organes étant dans les bêtes plus grossiers et moins parfaits que dans nous, il s'ensuit que la connaissance, les pensées et toutes les opérations spirituelles des bêtes doivent être aussi moins parfaites que les nôtres. Une dégradation si honteuse pour ces esprits superbes, puisqu'elle les réduit à n'être que des bêtes, est pour eux un premier effet de la vengeance divine, qui n'attend que le dernier jour pour se déployer sur eux d'une manière bien plus terrible.

Une autre raison qui prouve que les bêtes ne sont que des démons métamorphosés en elles, ce sont les maux excessifs auxquels la plupart d'entre elles sont exposées, et qu'elles souffrent réellement. Que les chevaux sont à plaindre! disons-nous, à la vue d'un cheval qu'un impitoyable charretier accable de coups; qu'un chien qu'on dresse à la chasse est misérable! que le sort des bêtes qui vivent dans les bois est triste! Or, si les bêtes ne sont pas des démons, qu'on m'explique quel crime elles ont commis pour naître sujettes à des maux si cruels? Cet excès de maux est dans tout autre système un mystère incompréhensible; au lieu que dans le sentiment du P. Bougeant, rien de plus aisé à comprendre. Les esprits rebelles

méritent un châtiment encore plus rigoureux : trop heureux que leur supplice soit différé ; en un mot, la bonté de Dieu est justifiée ; l'homme lui-même est justifié. Car quel droit aurait-il de donner la mort sans nécessité, et souvent par pur divertissement, à des millions de bêtes, si Dieu ne l'avait autorisé ? et un Dieu bon et juste aurait-il pu donner ce droit à l'homme, puisque après tout les bêtes sont aussi sensibles que nous-mêmes à la douleur et à la mort, si ce n'étaient autant de coupables victimes de la vengeance divine?

Mais écoutez, continue notre philosophe, quelque chose de plus fort et de plus intéressant. Les bêtes sont naturellement vicieuses : les bêtes carnassières et les oiseaux de proie sont cruels; beaucoup d'insectes de la même espèce se dévorent les uns les autres; les chats sont perfides et ingrats; les singes sont malfaisants; les chiens sont envieux; toutes sont jalouses et vindicatives à l'excès, sans parler de beaucoup d'autres vices que nous leur connaissons. Il faut dire de deux choses l'une : ou que Dieu a pris plaisir à former les bêtes aussi vicieuses qu'elles sont, et à nous donner dans elles des modèles de tout ce qu'il y a de plus honteux ; ou qu'elles ont comme l'homme un péché d'origine, qui a perverti leur première nature. La première de ces propositions fait une extrême peine à penser, et est formellement contraire à l'Ecriture sainte, qui dit que tout ce qui sortit des mains de Dieu à la création du monde, était bon et même fort bon. Or si les bêtes étaient telles alors qu'elles sont aujourd'hui, comment pourrait-on dire qu'elles fussent bonnes et fort bonnes? Où est le bien qu'un singe soit si malfaisant, qu'un chien soit si envieux, qu'un chat soit si perfide? Il faut donc recourir à la seconde proposition, et dire que la nature des bêtes a été comme celle de l'homme corrompue par quelque péché d'origine ; autre supposition qui n'a aucun fondement, et qui choque également la raison et la religion. Quel parti prendre? Admettez le système des démons changés en bêtes, tout est expliqué. Les âmes des bêtes sont des esprits rebelles qui se sont rendus coupables envers Dieu. Ce péché dans les bêtes n'est point un péché d'origine; c'est un péché personnel qui a corrompu et perverti leur nature dans toute sa substance : de là tous les vices que nous leur connaissons.

Vous êtes peut-être inquiet de savoir quelle est la destinée des démons après la mort des bêtes. Rien de plus aisé que d'y satisfaire. Pythagore enseignait autrefois qu'au moment de notre mort nos âmes passent dans un corps, soit d'homme, soit de bête, pour recommencer une nouvelle vie, et toujours ainsi successivement jusqu'à la fin des siècles. Ce système, qui est insoutenable par rapport aux hommes, et qui est d'ailleurs proscrit par la religion, convient admirablement bien aux bêtes, selon le P Bougeant, et ne choque ni la religion ni la raison. Les démons, destinés de Dieu à être des bêtes, survivent nécessairement à leur corps, et cesseraient de remplir leur destination, si, lorsque leur premier corps est détruit, ils ne passaient aussitôt dans un autre pour recommencer à vivre sous une autre forme.

Si les bêtes ont de la connaissance et du sentiment, elles doivent conséquemment avoir entre elles, pour leurs besoins mutuels, un langage intelligible. La chose est possible ; il ne faut qu'examiner si elle est nécessaire. Toutes les bêtes ont de la connaissance, c'est un principe avoué ; et nous ne voyons pas que l'auteur de la nature ait pu leur donner cette connaissance pour d'autres fins que de les rendre capables de pourvoir à leurs besoins, à leur conservation, à tout ce qui leur est propre et convenable dans leur condition, et la forme de vie qu'il leur a prescrite. Ajoutons à ce principe, que beaucoup d'espèces de bêtes sont faites pour vivre en société, et les autres pour vivre du moins en ménage, pour ainsi dire, d'un mâle avec une femelle, et en famille avec leurs petits jusqu'à ce qu'ils soient élevés. Or, si l'on suppose qu'elles n'ont point entre elles un langage, quel qu'il soit, pour s'entendre les unes les autres, on ne conçoit plus comment leur société pourrait subsister : comment les castors, par exemple, s'aideraient-ils les uns les autres pour se bâtir un domicile, s'ils n'avaient un langage très-net et aussi intelligible pour eux que nos langues le sont pour nous? La connaissance, sans une communication réciproque par un langage sensible et connu, ne suffit pas pour entretenir la société, ni pour exécuter une entreprise qui demande de l'union et de l'intelligence. Comment les loups concerteraient-ils ensemble des ruses de guerre dans la chasse qu'ils font aux troupeaux de moutons, s'ils ne s'entendaient pas? Comment enfin des hirondelles ont-elles pu se parler, former toutes ensemble le dessein de claquemurer un moineau qu'elles trouvèrent dans le nid d'une de leurs camarades, voyant qu'elles ne pouvaient l'en chasser? On pourrait apporter mille autres traits semblables pour appuyer ce raisonnement. Mais ce qui ne souffre point ici de difficulté, c'est que, si la nature les a faites capables d'entendre une langue étrangère, comment leur aurait-elle refusé la faculté d'entendre et de parler une langue naturelle? car les bêtes nous parlent et nous entendent fort bien.

Quand on sait une fois que les bêtes parlent et s'entendent, la curiosité n'en est que plus avide de connaître quels sont les entretiens qu'elles peuvent avoir entre elles. Quelque difficile qu'il soit d'expliquer leur langage et d'en donner le dictionnaire, le P. Bougeant a osé le tenter. Ce qu'on peut assurer, c'est que leur langage doit être fort borné, puisqu'il ne s'étend pas au delà des besoins de la vie ; car la nature n'a donné aux bêtes la faculté de parler, que pour exprimer entre elles leurs désirs et leurs

sentiments, afin de pouvoir satisfaire par ce moyen à leurs besoins et à tout ce qui est nécessaire pour leur conservation : or tout ce qu'elles pensent, tout ce qu'elles sentent, se réduit à la vie animale. Point d'idées abstraites par conséquent, point de raisonnements métaphysiques, point de recherches curieuses sur tous les objets qui les environnent, point d'autre science que celle de se bien porter, de se bien conserver, d'éviter tout ce qui leur nuit, et de se procurer du bien. Ce principe une fois établi, que les connaissances, les désirs, les besoins des bêtes, et par conséquent leurs expressions, sont bornées à ce qui est utile ou nécessaire pour leur conservation ou la multiplication de leur espèce, il n'y a rien de plus aisé que d'entendre ce qu'elles veulent se dire. Placez-vous dans les diverses circonstances où peut se trouver quelqu'un qui ne connaît et qui ne sait exprimer ses besoins : et vous trouverez dans vos propres discours l'interprétation de ce qu'elles se disent. Comme la chose qui les touche le plus est le désir de multiplier leur espèce, ou du moins d'en prendre les moyens, toute leur conversation roule ordinairement sur ce point. On peut dire que le P. Bougeant a décrit avec beaucoup de vivacité leurs amours, et que le dictionnaire qu'il donne de leurs phrases tendres et voluptueuses, vaut bien celui de l'opéra. Voilà ce qui a révolté dans un Jésuite, condamné par état à ne jamais abandonner son pinceau aux mains de l'amour. La galanterie n'est pardonnable, dans un ouvrage philosophique, que lorsque l'auteur de l'ouvrage est homme du monde; encore bien des personnes l'y trouvent-elles déplacée. En prétendant ne donner aux raisonnements qu'un tour léger et propre à intéresser par une sorte de badinage, souvent on tombe dans le ridicule; et toujours on cause du scandale, si l'on est d'un état qui ne permet pas à l'imagination de se livrer à ses saillies. Il paraît qu'on a censuré trop durement notre Jésuite, sur ce qu'il dit que les bêtes sont animées par des diables. Il est aisé de voir qu'il n'a jamais regardé ce système que comme une imagination bizarre et presque folle. Le titre d'*Amusement* qu'il donne à son livre, et les plaisanteries dont il l'égaye, font assez voir qu'il ne le croyait pas appuyé sur des fondements assez solides pour opérer une vraie persuasion. Ce n'est pas que ce système ne réponde à bien des difficultés, et qu'il ne fût assez difficile de le convaincre de faux : mais cela prouve seulement qu'on peut assez bien soutenir une opinion chimérique pour embarrasser des personnes d'esprit, mais non pas assez bien pour les persuader. Il n'y a, dit Fontenelle dans une occasion à peu près semblable, que la vérité qui persuade, même sans avoir besoin de paraître avec toutes ses preuves; elle entre si naturellement dans l'esprit, que, quand on l'apprend pour la première fois, il semble qu'on ne fasse que s'en souvenir. Pour moi, s'il m'est permis de dire mon sentiment, je trouve ce petit ouvrage charmant et très-agréablement tourné. Je n'y vois que deux défauts : l'un d'être l'ouvrage d'un religieux ; et l'autre le bizarre assortiment des plaisanteries qui y sont semées avec des objets qui touchent à la religion, et qu'on ne peut jamais trop respecter.

BOUGEANT (Le P.), sa théorie sur les Bêtes. *Voy.* Bêtes.

BROUSSAIS, son matérialisme réfuté. *Voy.* Ame; Encephale; Cerveau.

BUCHEZ, son criterium de certitude. *Voy.* Criterium.

# C

CABANIS REFUTÉ. *Voy.* Cerveau.

CATÉGORIES. — Tout le monde convient qu'il n'y a dans l'esprit humain rien d'inné, si ce n'est l'esprit lui-même : nous sommes faits pour connaître les choses, et celles-ci pour être connues de nous; mais Dieu n'a pas jugé à propos de nous donner des connaissances toutes formées : c'est ainsi qu'il nous a faits, pour sentir et vouloir, sans nous donner à l'avance des sensations et des résolutions.

Nous ne pouvons connaître que ce qui est, et nous ne le connaissons que comme il se présente à notre faculté de connaître.

Les choses que nous sommes capables de connaître sont innombrables, et peuvent se présenter à nous sous d'innombrables points de vue; mais ces points de vue ne diffèrent pas tous essentiellement les uns des autres; s'ils ont des caractères distinctifs qui exigent qu'on les sépare, ils ont aussi des ressemblances qui permettent de les réunir. Il en est des points de vue sous lesquels les êtres peuvent être connus, comme des êtres eux-mêmes : ceux-ci se classent en espèces, en genres, selon leurs ressemblances et leurs différences; de même l'esprit réunit les points de vue qui se ressemblent et sépare ceux qui diffèrent.

Quels sont les différents points de vue sous lesquels les êtres peuvent se présenter à notre faculté de connaître? en d'autres termes, de combien de manières l'entendement humain peut-il saisir les choses qui lui sont soumises? Cette question est celle de catégories.

Elle en implique deux : Quelles sont les catégories, et à quel nombre doit-on les réduire? Celle-ci n'a pas l'importance de la première : que parmi les catégories on en compte quelques-unes qui soient réductibles aux autres, l'erreur est légère; mais ce serait pour la science une chose grave que d'en omettre une seule.

Rien n'est plus important que la liste des catégories : bien faite, cette liste comprendrait non-seulement tous les points de vue qu'il nous est possible de saisir dans les

choses, mais encore l'ordre dans lequel nous devons chercher à les connaître ; ce serait à la fois la carte complète de l'esprit humain et l'indication de la route qu'il doit suivre pour la parcourir sûrement et avec fruit dans son entier.

Pour déterminer le nombre des catégories, nous n'avons pas, comme on l'a cru, deux méthodes à suivre, la méthode *à priori* et la méthode *à posteriori;* nous n'en avons qu'une, et c'est la dernière, la méthode expérimentale. La première est impossible; ceux-mêmes qui prétendent l'avoir employée s'abusaient, ils suivaient l'autre à leur insu. Comment, en effet, savoir de quelles manières les êtres se présentent à nous et sous quels points de vue nous pouvons les envisager, s'ils ne s'y sont déjà présentés, si nous ne les avons d'abord saisis sous ces points de vue divers? La philosophie moderne, qui a tant vanté la méthode *à priori*, ne convient-elle pas que, sans une donnée expérimentale quelconque, aucune idée fondamentale ne serait entrée dans l'esprit? On conçoit qu'un philosophe, cherchant à déterminer les catégories, puisse croire les découvrir *à priori;* sa longue expérience des pensées humaines fait qu'il n'a plus besoin d'expérimenter à nouveau ; mais ne prend-il pas pour une découverte *à priori* ce qui est dans son entendement par suite de l'habitude de toute sa vie?

Dans la théorie moderne, les idées fondamentales sont ou des formes, ou des lois, ou des conceptions de l'esprit; mais comment savoir que telle ou telle forme est dans l'esprit si elle ne s'est jamais appliquée, que telle loi le régit s'il n'a pas encore été soumis à son action, qu'il a telle conception, si elle ne s'est révélée? Les conceptions, les formes, les lois de l'entendement ne sont pas des choses distinctes de lui-même, des entités particulières; ce sont ses propres manières d'être : or, comment l'esprit connaît-il ses manières d'être? tous répondent : par la conscience, et la conscience est essentiellement expérimentale. Quelle est, d'ailleurs, la méthode proclamée par tous aujourd'hui; n'est-ce pas l'observation? n'est-il pas de principe que nous ne savons rien de l'âme qu'à la condition de l'avoir observée? les catégories, les formes ou lois de l'esprit doivent donc aussi être données dans l'expérience.

L'observation de l'âme humaine se fait par deux moyens : par la conscience de chacun de nous, par la conscience de nos semblables. Mais nous ne pouvons lire directement dans leur conscience, il faut donc qu'elle se montre à nous par un intermédiaire; cet intermédiaire, ce sont leurs actions et surtout leurs paroles; le langage est la grande et sûre manifestation de la conscience de l'humanité. Tout ce que l'âme humaine renferme d'idées, de sentiments, de phénomènes internes, les langues ont des mots pour l'exprimer. Interrogeons donc notre conscience et le langage, pour savoir de combien de manières nous pouvons connaître les choses, ou quelles sont les catégories.

Notre conscience nous dit que les choses nous sont connues aussi complétement que nous pouvons le désirer, lorsque nous avons obtenu sur elles la réponse aux questions suivantes :

| | | |
|---|---|---|
| 1. *Si elles sont?* | catégorie | de l'existence. |
| 2. *Ce qu'elles sont?* | id. | de l'essence. |
| 3. *Comment elles sont?* | id. | des modes. |
| 4. *Par qui?* | id. | de causalité. |
| 5. *Pourquoi?* | id. | de fin. |
| 6. *Où?* | id. | d'espace. |
| 7. *Quand?* | id. | de temps. |
| 8. *Combien?* | id. | de nombre. |
| 9. *Dans quels rapports?* | id. | de relation. |

Quand nous savons si une chose est, ce qu'elle est, comment, par qui, pourquoi, où, quand, en quel nombre et dans quels rapports, ne savons-nous pas de cette chose tout ce que nous pouvons en savoir? Donc toutes les connaissances possibles sur un objet quelconque se réduisent à des idées d'existence, d'essence, de manières d'être, de causalité, de fin, d'espace, de temps, de nombre et de relations : ces diverses catégories embrassent toutes les idées dont l'entendement est capable, elles épuisent complétement l'esprit humain.

A l'idée d'existence correspond celle de non-existence, car l'une de ces idées n'a pu être formée qu'à la condition de l'autre. Nous pouvons sans doute penser aux choses sans les envisager sous le point de vue de leur existence; mais nous n'affirmons qu'elles sont qu'à la condition de savoir ce que c'est que de ne pas être. L'idée de non-existence implique à son tour deux idées également corrélatives, l'idée du possible et celle de l'impossible, puisque ce qui n'est pas se présente à l'esprit soit comme pouvant être, soit comme repoussant nécessairement l'existence.

Par l'essence d'un être on entend sa nature, les éléments ou les propriétés qui le constituent, et sans lesquels non-seulement il ne serait pas, mais ne pourrait pas être conçu. Tout être a des propriétés, tous n'ont pas des éléments; dans les êtres composés se trouvent des éléments en même temps que des propriétés : l'âme humaine et Dieu, tous les esprits, étant essentiellemennt simples, n'ont que des propriétés, qui prennent aussi les noms de capacités, de facultés, de qualités, d'attributs.

Outre ses qualités et ses éléments constitutifs, chaque être a des manières d'être, qui lui sont communes avec d'autres ou qui lui appartiennent en propre; c'est ce qu'on appelle les *modes* ou les caractères d'un être. Ainsi tous les corps et tous les esprits sont modifiés selon leur genre et selon leur individualité particulière.

Les êtres se présentent séparés ou plusieurs à la fois; c'est pour eux une manière d'être d'une nouvelle espèce, et pour l'esprit un nouveau point de vue d'où résulte une idée spéciale, qui s'exprime par le mot

*nombre*, et qui répond à un nouveau besoin de l'intelligence.

Dans la causalité se trouvent deux, souvent même trois idées distinctes : les idées de cause, d'effet et de moyen. Quand l'esprit sait qu'une chose a commencé d'être, a été faite, il veut savoir par qui elle l'a été, c'est-à-dire sa cause; et s'il ne voit pas que la cause ait dû produire son effet sans intermédiaire, il veut connaître le moyen dont elle a fait usage. Pour créer le monde, Dieu n'a pu se servir de moyens, notre âme ne s'en sert pas pour les actes internes; mais nous en avons toujours besoin pour agir sur le monde des corps.

Quand nous savons par qui une chose est faite, ce qu'elle peut faire et avec quels moyens, notre esprit n'est pas encore satisfait; il veut connaître le pourquoi, c'est-à-dire le but auquel la chose est destinée : toute cause doit se proposer une fin, tout effet a sa destination. La catégorie de *fin* s'applique donc aux différents êtres dont l'esprit peut s'occuper.

Le temps et l'espace impliquent presque toujours deux idées : celle de la place que la chose à laquelle on pense occupe dans l'étendue ou dans la durée en général, et celle de l'étendue ou de la durée propre à cette chose; ainsi les catégories de temps et d'espace répondent chacune à un double besoin de l'esprit.

Enfin les choses se trouvent unies entre elles, soit dans le temps, soit dans l'espace, soit par des réciprocités d'action et de passion, de pouvoir et de dépendance, ou bien l'esprit les met en regard les unes des autres dans sa pensée : de là deux sortes de rapports : les uns sont naturels et comme inhérents aux choses; les autres, quoique saisis à l'occasion des choses, ont pour première cause la puissance de l'esprit qui compare soit les objets réels, soit le plus souvent les idées qu'il s'en est formées par l'abstraction.

Les premiers sont tous compris dans la catégorie que Kant appelle de réciprocité : ce sont les rapports entre la cause et l'effet, l'action et la passion, la génération et la naissance, le principe et la conséquence, le contenant et le contenu. Pour les saisir, l'esprit n'a pas besoin de comparer leurs termes; il n'est même pas nécessaire qu'il connaisse ces deux termes à la fois; un seul, bien connu, lui donne en même temps et l'autre terme, et le rapport qui unit les deux termes ensemble.

Les autres sont plutôt des points de vue sous lesquels l'esprit envisage les choses que des manières d'être qui leur appartiennent. Ils résultent de la comparaison établie par l'esprit entre les divers objets ou les idées qu'il considère; tels sont tous les rapports de position, de temps, de grandeur, de valeur et de similitude. En effet, les choses en elles-mêmes ne sont ni antérieures ni postérieures, ni grandes ni petites, ni égales ni inégales, ni supérieures ni inférieures; elles le sont seulement comparées ensemble : de même pour leurs rapports de valeur, nous ne savons qu'elles équivalent, qu'elles valent plus ou moins en utilité, en bonté ou en beauté, que parce que nous les avons comparées.

La catégorie des rapports est une des plus riches en idées et des plus importantes pour l'entendement humain : elle l'est au point que la philosophie du dernier siècle y ramenait toutes nos connaissances. En effet, selon la théorie du sensualisme, toute vérité se trouvait dans le jugement, et juger, c'était affirmer ou nier les rapports de ressemblance et de différence entre les choses et les idées.

M. Cousin lui-même (Cours de 1829, t. III, p. 264), dans sa polémique contre le système de Locke, établit que l'essence des idées fondamentales est tout entière dans l'idée du rapport entre le phénomène et la substance, l'effet et la cause, le corps et l'espace, etc.

« Moi, cause volontaire, j'ai dans tel moment plus ou moins d'énergie, ce qui fait que le mouvement produit par moi en réfléchit plus ou moins, a plus ou moins de force. Tout à l'heure, la puissance causatrice déployée avait tel degré de force; le mouvement produit avait le degré correspondant : maintenant, la puissance causatrice a moins d'énergie, le mouvement produit est plus faible, mais enfin ce dernier mouvement m'appartient-il moins que le premier? Y a-t-il entre les deux termes, la cause moi et l'effet mouvement, un rapport moindre dans un cas que dans l'autre? Non, messieurs; les deux termes peuvent varier, et varient sans cesse d'intensité, le rapport ne varie point...

« Les deux termes, en tant que déterminés, sont affectés de plus ou de moins, et purement accidentels; mais le rapport entre deux termes déterminés, variables et contingents, n'est lui-même ni variable, ni contingent; il est la partie universelle et nécessaire du fait. Or, en même temps que la conscience saisit les deux termes, la raison saisit leur rapport, et, par une abstraction immédiate qui n'a pas besoin de s'appuyer sur plusieurs faits semblables, elle dégage l'élément invariable et nécessaire du fait de ses deux éléments variables et contingents. Essaye-t-elle de mettre en question la vérité de ce rapport, elle ne le peut : toutes les intelligences ont beau faire la même tentative, nulle ne le peut. D'où il suit que cette vérité est une vérité universelle et nécessaire...

« Ce que je viens de dire du principe de causalité, on peut le dire de tous les autres principes ...

« Ainsi les sens m'attestent l'existence d'un corps, et à l'instant je juge que ce corps est dans l'espace, non pas dans l'espace en général, dans l'espace pur, mais dans un certain espace; c'est un certain corps que les sens m'attestent, et c'est dans un certain espace que la raison le place. Puis, lorsque nous considérons le rapport entre ce corps particulier et cet espace particulier,

nous trouvons que ce rapport n'est pas lui-même particulier, mais qu'il est universel et nécessaire; et quand nous essayons de concevoir un corps quelconque sans un espace quelconque, nous ne le pouvons. Il en est de même du temps, etc. »

Est-il possible de réduire ainsi à une seule toutes les catégories précédentes, ou seulement de les ramener à un plus petit nombre que celui que nous avons assigné?

Constatons d'abord que la catégorie de rapports est parfaitement distincte de toutes les autres, et qu'aucune autre ne peut y rentrer. Quel serait, en effet, la catégorie réductible à celle des rapports?

Ce n'est point celle de l'existence; une chose peut être conçue isolée, par conséquent sans rapport avec d'autres.

Ce n'est point celle de l'essence; les propriétés et les éléments constitutifs d'un être sont assurément distincts de ses rapports.

Il est plus difficile de distinguer les rapports des modes, car la plupart de ces derniers ne s'apprécient que par suite d'une comparaison : cependant un être isolé peut avoir ses manières d'être, ses points de vue particuliers. D'ailleurs, qui dit *mode* ne dit pas *rapport;* chacun de ces termes exprime une idée distincte; et lors même que nous ne saisirions les modes que par suite de la connaissance des rapports, il ne s'ensuivrait qu'une chose, c'est que l'idée de ceux-ci serait la condition de l'idée des autres, sans être pour cela la même idée.

La catégorie de nombre est comme celle des modes; au premier abord, on peut aisément la confondre avec l'idée de rapports; et quoique les nombres et les rapports ne soient pas une seule et même chose, il est vrai de dire que la science des nombres n'est guère que la science de leurs rapports. Mais il est possible de considérer les nombres isolés, par exemple l'unité seule, et alors l'idée de rapport n'y est plus impliquée. D'ailleurs les deux mots *rapport* et *nombre* ont assurément chacun leur sens particulier, ils expriment donc des idées distinctes; et quand on prouverait que nous ne connaissons les nombres que par suite des rapports des êtres, il s'ensuivrait seulement que l'idée de nombre a pour condition ou pour antécédent nécessaire l'idée de rapport, mais non que ces deux idées soient réductibles à une seule.

La catégorie de l'espace ne revient pas à celle des rapports; on doit en être parfaitement convaincu, maintenant que nous nous sommes expliqué sur la nature de l'espace: même en attachant à l'espace l'idée que s'en font les philosophes modernes, il faudrait encore, avec eux, distinguer l'espace non-seulement des corps qu'il renferme, mais aussi du rapport qui unit tous les corps à l'espace.

Il en est de même de la catégorie du temps. Que le temps soit la durée ou l'intervalle entre les événements, ou quelque chose de particulier qui renferme toute durée et toute succession, il n'en est pas moins vrai qu'il ne peut se réduire à une idée de rapport, pas même à celle que rattache toute succession, toute durée au temps qui la contient.

Il n'est pas plus possible de réduire la catégorie de la fin des êtres à celle de leurs rapports. Sans doute il faut que tout être soit en rapport avec sa fin, autrement il ne serait pas bien ordonné; mais cette condition prouve, à elle seule, que les rapports et la fin des êtres sont deux choses distinctes. Il est possible qu'un être ne soit point en rapport avec sa fin; il arrive à des êtres, aux hommes, par exemple, de se trouver en désaccord avec leur fin, de se mettre en rapport avec des choses qui ne sont pas leur fin, qui même lui sont opposées; donc les rapports et la fin ne sauraient se confondre.

Aucune de ces catégories n'est donc réductible à celle de rapport; mais peut-on les ramener à l'une quelconque des autres catégories?

Si l'une d'elles pouvait les impliquer toutes, ce serait sans contredit la catégorie de l'essence; et cependant, si l'essence d'un être ne peut se concevoir sans ses modes, sans un temps, un nombre et une fin quelconque, ne peut-on pas la séparer et de l'existence, en considérant l'être seulement comme possible, et de l'espace en supposant que ce soit un esprit, et des rapports en le supposant isolé? D'ailleurs, les idées de mode, de temps, de nombre et de fin, qui s'identifient le mieux avec celle d'essence, ne sont-elles pas autant d'idées distinctes? ne nous présentent-elles pas l'être sous autant de points de vue particuliers? Nous en dirons autant de chacune des autres catégories; elles impliquent toutes une classe spéciale de connaissances qu'on ne saurait ramener les unes aux autres sans mutiler l'esprit humain.

S'il n'est pas possible de réduire légitimement le nombre de ces catégories, il est difficile de l'étendre au delà du nombre que nous avons fixé. On aurait beau explorer avec le plus grand soin tous les coins et recoins de la conscience humaine, on n'y trouverait pas une seule classe de connaissances qui ne revienne à l'une des catégories précédentes. Quelles seraient, en effet, les autres idées qui pourraient mériter le titre de catégoriques? Les idées de fini et d'infini se confondent dans celles d'essence et de modes: l'idée de Dieu revient à celles d'infini et de cause suprême; les idées du bien et du beau se composent des idées de modes, de rapports et de fin, elles n'ont rien d'assez distinctif pour former des catégories particulières; celle de corps est identique aux idées d'essence, de modes et d'espace ou d'étendue. Or, en dehors de ces idées nous n'en trouvons aucune qui ne soit moins générale et par conséquent moins digne encore de figurer parmi les catégories.

Nous avons d'ailleurs un excellent moyen de nous assurer si nos catégories épuisent entièrement l'intelligence. Les langues, qui

en sont l'expression la plus fidèle, se réduisent toutes à un certain nombre de classes de mots; et comme ces mots sont l'expression de la pensée humaine, il en résulte que nous devons compter autant de catégories ou de classes d'idées qu'il y aura dans les langues de catégories ou de classes de mots nécessaires.

Toutes les langues se composent de trois mots essentiels : le substantif, l'adjectif, le verbe. Avec ces trois mots une langue peut rendre toutes les pensées humaines, et si elle manquait de l'un quelconque des trois, plusieurs idées lui échapperaient. Les autres mots ne sont destinés qu'à remplacer ou à modifier les premiers.

Le substantif exprime les idées de substance ou d'essence, l'adjectif les idées de propriétés et de manières d'être, le verbe celles d'existence, de rapports, d'action et de passion : telle est leur signification fondamentale.

Mais ces trois mots sont soumis, dans toutes les langues, à des modifications essentielles, qui correspondent aux différentes catégories de l'esprit humain. Les divers cas des substantifs et adjectifs expriment les idées de causalité, de fin et de rapports; les temps des verbes ne sont nécessairement que des idées de temps; leurs voix active et passive, qui se réunissent souvent dans la voix moyenne ou réfléchie, embrassent à la fois les idées de cause et d'effet, comme leurs personnes répondent à l'idée de rapports. Enfin tous ces mots renferment l'idée de nombre dans le singulier et le pluriel, et celle de toutes les manières d'être possibles dans les divers modes sous lesquels ils se présentent.

Les nombres et les cas, les temps, les voix, les personnes et les modes; telles sont les modifications essentielles des mots fondamentaux de toute langue; et ces modifications, réunies à la signification propre de chacun de ces mots, embrassent précisément toutes les catégories que nous avons énumérées.

Une seule semble en être exceptée, la catégorie de l'*espace*, qui n'est exprimée directement ni par un terme, ni par un mode essentiel des langues. La cause en est sans doute en ce que l'idée d'espace, correspondant seulement aux corps, ne s'appliquant qu'aux êtres étendus, ne pouvait se placer au nombre des idées qui, par cela même qu'elles sont les plus générales de toutes, doivent convenir à tous les êtres sans exception. Cependant l'idée d'espace est trop importante, elle se présente trop fréquemment dans l'esprit humain, les corps auxquels elle correspond sont trop nombreux et en rapports trop étroits avec nous pour n'avoir pas trouvé place dans les catégories; et si les langues n'ont ni termes fondamentaux, ni modes essentiels qui l'expriment positivement, le mot *espace* et ses équivalents reviennent si souvent dans le langage, qu'on peut considérer l'idée de l'espace comme non moins nécessaire que toutes les précédentes.

Ainsi les langues humaines dans leurs éléments fondamentaux, et la conscience de chacun de nous dans ses besoins essentiels, se réunissent pour établir comme catégories celles que nous avons indiquées.

Nous pouvons même appuyer notre liste sur l'autorité de tous les grands philosophes qui se sont successivement occupés de la même question. Platon et Aristote, Descartes et Leibnitz, Locke et Condillac, Reid et Dugald-Stewart, Kant et M. Cousin lui-même ont généralement traité comme fondamentales toutes les idées qui font partie de cette liste. Sans doute ils ne sont point parfaitement d'accord sur le nombre des idées catégoriques; ceux-ci l'étendent, ceux-là le restreignent; mais tous opèrent dans le même cercle, tous comptent parmi les plus importantes idées de l'esprit humain celles que nous avons nommées *catégories*.

La question qui nous occupe a deux points de vue différents qui donnent lieu à deux théories contraires. On peut envisager les catégories comme des idées de l'entendement, c'est-à-dire sous le point de vue subjectif; ou bien relativement aux choses auxquelles elles correspondent, c'est-à dire sous le point de vue objectif. Si on les considère dans leurs objets, la logique permet, exige même de les réduire à un très petit nombre; si au contraire on les envisage comme des idées de l'intelligence, il est impossible d'en compter moins que nous ne l'avons fait.

L'objet des catégories, c'est ce qui est, ce sont les êtres : or, les êtres peuvent se réduire à deux choses, leur essence et leurs manières d'être, la substance et le mode; et encore ces deux choses reviennent-elles à une seule, puisque les modes, comme nous l'avons vu, ne se distinguent de l'être que par une abstraction.

Sous ce rapport, la catégorie des modes implique toutes les autres, celle de l'essence exceptée. L'existence et la non-existence, la possibilité et l'impossibilité ne sont que des manières d'être ou d'être conçu; nous en dirons autant de l'effet et de la cause, du nombre, du temps et de l'espace, qui ne sont, ainsi que nous l'avons prouvé, que des manières d'être des esprits et des corps. De même pour la fin et les rapports des êtres : la fin d'un être n'est autre chose que ce qu'il doit devenir ou la manière d'être à laquelle il est destiné; les rapports ne sont que des manières d'être des choses, considérées ensemble. L'être et ses modes impliquent donc tout ce qui est : et comme les modes de l'être ne sont que lui-même, il s'ensuit, en raisonnant rigoureusement dans ce point de vue, qu'on doit tout ramener à une seule catégorie, celle de l'être, qui s'appellera, si l'on veut, catégorie d'essence ou de substance.

Mais si, au lieu de considérer les catégories dans leurs objets, on les envisage comme des idées de l'entendement, il est impossi-

ble de réduire à un plus petit nombre la liste que nous en avons donnée. Nous avons prouvé qu'elles ont toutes leur signification propre, qu'en exprimant les unes on n'exprime pas les autres, qu'elles répondent toutes à un besoin spécial de l'esprit humain, manifesté tant par la conscience que par le langage universel : or, les catégories sont essentiellement des idées, c'est donc comme idées qu'il faut les envisager; notre liste est donc complète et irréductible.

Il nous est maintenant facile d'expliquer la formation des catégories dans notre esprit.

Elles ne sont ni des *idées innées*, comme le prétendait l'école de Descartes, ni des *formes essentielles* à l'entendement, comme l'enseigne l'école allemande, ni des *principes naturels*, comme l'ont écrit les Ecossais, ni des *sensations transformées*, comme le voulaient les sensualistes, ni même des *conceptions à priori* de la raison pure, telles que les entend M. Cousin; elles sont les idées les plus générales que notre esprit puisse se former sur les divers objets de ses connaissances. La question de l'origine des catégories revient donc à celle-ci : Comment se forment les idées générales?

Réduite à ces termes, elle n'offre plus aucune difficulté. Tous les philosophes répondent que les idées générales se forment, dans notre faculté de connaître, par deux opérations aussi simples, aussi faciles qu'elles sont fréquentes, l'abstraction et la généralisation. Nous débutons par des idées concrètes, nous saisissons d'abord les êtres tels qu'ils sont dans leur réalité. Les êtres ont tous différentes propriétés ou manières d'être; nous les considérons chacune à part, en vertu d'une première abstraction, puis, par une abstraction nouvelle, nous les séparons de l'être lui-même. Mais, quoique chaque être ait plusieurs manières d'être distinctes les unes des autres, tous les êtres ne diffèrent pas entre eux par tous les points; au contraire, outre les caractères propres à chacun, ils ont un certain nombre de manières d'être qui sont les mêmes dans tous; ce sont ces manières d'être semblables que l'intelligence abstrait pour les généraliser ensuite, c'est-à-dire pour les considérer comme s'appliquant à tous les êtres possibles. Elle ne voit sans doute pas tous les êtres, elle n'est jamais en rapport qu'avec un très-petit nombre; mais c'est pour elle une loi impérieuse d'appliquer à tout ce qu'elle ne voit pas, ce qu'elle a vu se représenter constamment dans les êtres dont elle s'est occupée. Nous avons plusieurs fois constaté l'existence et la puissance de cette loi de notre entendement, qui le force à induire, à généraliser; elle a beaucoup d'analogie avec la puissance de l'habitude : ce que nous avons souvent fait, voulu, senti, devient pour nous un impérieux besoin d'être répété; des mouvements que nous n'exécutons d'abord qu'avec lenteur et difficulté, se font plus tard avec une facilité et une promptitude telles qu'il semble que la nature les exécute sans nous.

Quand nous avons généralisé les manières d'être communes aux choses qui nous ont frappés, nous sommes en possession des catégories. Et qu'on ne croie pas que pour les obtenir il faille à l'esprit humain une longue expérience : la multitude des êtres que nous pouvons saisir est si grande, ils sont si fréquemment en rapport avec nous que, dès le commencement de la vie, leurs points de vue divers nous ont été plusieurs fois révélés. Aussi trouve-t-on, dans les enfants mêmes, tous les besoins intellectuels auxquels répondent les catégories : cela est-il? qu'est-ce? comment? par qui? pourquoi? où? quand? etc.; toutes ces questions curieuses dont ils poursuivent sans cesse ceux qu'ils croient capables de les instruire, ne montrent-elles pas qu'ils soupçonnent déjà ce que l'esprit peut savoir sur chaque chose? C'est sans doute cette connaissance précoce et universelle des catégories qui a conduit les philosophes à les regarder comme des formes ou des principes innés; ils ont dû croire que des idées qui se trouvent chez tous les hommes, et jusque dans l'intelligence des petits enfants, ne peuvent pas ne pas faire partie de la nature humaine.

Et, en effet, rien de plus naturel que les catégories, si on les entend dans leur véritable sens; mais elles ne sont ni des principes, ni des formes, ni des idées qui feraient partie de notre essence même. Il est dans notre nature de connaître ce qui est, de le connaître tel qu'il est ou du moins tel qu'il se présente à nous; les choses aussi sont naturellement faites pour être connues, et connues sous leurs différentes manières d'être. Ces principales manières d'être étant les mêmes chez toutes, il est naturel que nous les connaissions comme telles. Distinguer ces différentes manières d'être, les abstraire les unes des autres et des êtres où elles sont; saisir leurs ressemblances, et par là les grouper en classes qui, généralisées, s'étendent à tout ce qui est; toutes ces opérations successives sont également naturelles à notre entendement; et comme nous les formons au début de la vie, puisqu'il est dans notre nature de les former dès que notre faculté de connaître se trouve en rapport avec les choses, il nous semble que les idées qui en résultent n'ont jamais commencé d'être pour nous, qu'elles sont nées avec nous, ou bien qu'elles nous ont été révélées dans notre premier acte intellectuel.

En rattachant la formation des catégories aux premières manifestations de l'entendement, nous ne prétendons pas cependant qu'elles se montrent alors toutes à la fois. Bien que quelques-unes apparaissent simultanément, il y en a un certain nombre qui ne se forment qu'à la suite les unes des autres. De toutes les catégories, la première dans l'ordre chronologique est sans contredit celle des modes. Un être ne se révèle à nous que par ses manières d'être; sans la

connaissance préalable de celles-ci, impossible de connaître sur cet être rien autre chose. La connaissance des modes nous conduit à celle des propriétés, des éléments constitutifs, de l'essence ou de la substance; après avoir abstrait les manières d'être les unes des autres, nous les abstrayons de l'être même, et nous arrivons ainsi de la catégorie des modes à celle de l'essence. La catégorie de l'existence n'est formée que bien après : c'est une des dernières en date, si elle n'est la dernière; ce qui est nous frappe longtemps avant que nous pensions à ce qui n'est pas : or, on ne peut concevoir l'existence sans la non-existence. Mais quand nous savons ce qu'est un être et comment il est, nous pensons immédiatement à sa cause, s'il a été fait, ou à ses effets, s'il est cause; puis au but qu'il se propose ou que sa cause s'est proposé en le formant : de sorte que les catégories de causalité et de fin se montrent immédiatement à la suite de celles des modes et de l'essence. On peut considérer comme leur étant simultanées les catégories de temps et de lieu; puis apparaissent quelque temps après celles de nombre et de rapports, qui doivent se former ensemble. Ainsi, chronologiquement, les catégories se montrent dans l'ordre suivant: d'abord celle des modes, ensuite celle de l'essence, puis celle de causalité, puis celle de fin, puis les catégories de temps et d'espace, qui leur sont simultanées, puis enfin celle de nombre, de rapport et d'existence.

Il en est autrement dans l'ordre logique, et c'est précisément dans cet ordre que les catégories se présentent actuellement à notre esprit. Avant de rechercher quoi que ce soit sur les choses, nous voulons savoir d'abord si elles sont, nous demandons ensuite ce qu'elles sont, puis comment elles sont, par qui, pourquoi, dans quel but, où, quand, en quel nombre et dans quels rapports : tel est aussi l'ordre selon lequel nous les avons présentées dans notre liste.

En prétendant que cette liste épuise l'entendement humain, nous n'avons pas voulu dire que les catégories qu'elle contient constituent toutes les connaissances possibles, c'est-à-dire que les êtres n'aient pas d'autres manières d'être et ne puissent être connus sous un plus grand nombre de points de vue; tout nous fait croire, au contraire, qu'il y a dans les êtres, même les plus minimes, une foule de points qui échapperont éternellement à la portée de nos facultés. N'oublions pas que, pour connaître, il faut deux choses, les objets et l'intelligence capable de les saisir. Or, notre intelligence n'a qu'une capacité limitée : ce qu'elle voit est tout pour elle, mais ce qui est tout pour elle, n'est pas tout ce qui est. Aussi est-ce avec raison que la philosophie allemande a considéré comme question capitale en philosophie l'étude de la portée de l'entendement. Les catégories comprennent toutes les connaissances qu'il nous est donné d'acquérir; elles satisfont à tous les besoins de notre curiosité, elles nous ouvrent toutes les carrières dans lesquelles nous pouvons nous lancer à la poursuite de la science; mais en même temps elles nous tracent le cercle où nous sommes forcés de nous restreindre, et que d'ailleurs nous ne désirons jamais dépasser. Ainsi les catégories ne répondent pas seulement aux manières d'être des choses, elles représentent surtout les différentes capacités par lesquelles l'esprit peut les saisir. Les êtres auraient beau s'offrir à nous sous mille autres points de vue; si notre entendement n'y correspondait par aucune aptitude, ces points de vue seraient pour nous comme s'ils n'étaient pas. Mais, par suite de cette vérité, si nous étions doués de capacités plus nombreuses, il est évident que nous connaîtrions dans les choses bien des qualités et des manières d'être que nous ne pouvons pas même soupçonner. Il en est des moyens de l'esprit comme des organes du corps : avec dix sens au lieu de cinq, nous obtiendrions sur le monde physique un nombre double de perceptions; de même nos connaissances se multiplieraient en proportion du nombre des capacités nouvelles qui pourraient s'ajouter à celles dont notre entendement est déjà pourvu.

Dieu n'a pas jugé à propos de nous en donner davantage : contentons-nous de celles dont il a daigné nous gratifier. Dans l'immense domaine de la nature, notre lot est bien assez beau, et notre place sur l'échelle de l'intelligence assez élevée pour satisfaire l'ambition humaine la plus exigeante. Songeons, d'ailleurs, qu'en usant raisonnablement de nos facultés, une place plus haute encore et un plus vaste domaine sont promis à nos efforts. La pensée à ce que nous sommes, à ce que nous pouvons être, au lieu de nous arracher d'injustes plaintes, et de nous jeter dans les bras d'un scepticisme désespérant, doit nous inspirer, avec le sentiment de notre valeur intellectuelle, une reconnaissance profonde pour celui qui nous a faits.

CAUSE (Origine de l'idée de). — Etudions d'abord la théorie ontologiste.

I. Pour se former une notion exacte de *cause*, il faut remonter aux idées d'agir, d'acte et d'action.

Tout le monde comprend ce que c'est qu'agir, et il n'est pas possible d'en donner une définition rigoureuse. Ce que nous pouvons dire, c'est que toute action suppose trois choses : un agent ou un principe, un terme et le rapport de l'un à l'autre. Ce rapport n'est pas une réalité distincte de l'agent et de son terme. Il est l'objet propre de l'idée d'action et par conséquent de cause.

L'action ne peut être que ces deux termes : l'agent, son terme et leur rapport. Si elle était distincte de l'agent et de son terme, elle serait un produit de l'agent. Or, tout produit suppose une action; une action serait donc précédée par une autre action, et celle-ci par une autre, et ainsi de suite sans limite assignable. Le terme ne pourrait être

produit. Nous aurions une série d'actions impuissantes; ce serait moins encore que la montagne en travail enfantant une souris; ce serait les efforts d'un homme qui veut parler et dont la parole expire avant de frapper l'oreille. De même on ne pourrait avoir conscience de sa pensée, s'il était nécessaire d'une nouvelle pensée par laquelle on penserait la première.

II. Il y a deux sortes d'actions, l'une qu'on appelle *immanente*, dans laquelle le terme reste dans l'agent et ne constitue pas un être distinct de lui, une nouvelle substance; tels sont les actes de l'âme, la pensée, la volition, l'acte de Dieu dans l'éternelle génération de son Verbe; l'autre qu'on appelle *transitoire*, par laquelle l'agent pose son terme hors de lui, ou comme substance, ou comme mode dans une autre substance. Tel est l'acte de Dieu dans la production des créatures.

On distingue encore sous un autre rapport deux espèces d'actions : l'une dont le terme est une substance, et l'autre dont le terme est un mode. De là aussi, comme nous le verrons bientôt, deux espèces de causalités : la production des substances et la production des modes.

III. Il faut bien remarquer que l'agir est opposé au souffrir, l'action à la passion, l'activité à la passivité. C'est dans cette opposition que nous trouverons les rapports de cause à effet et d'effet à cause.

L'agent comme son effet peuvent être considérés dans deux instants et deux états différents : avant l'accomplissement de cette détermination dans laquelle consiste précisément la production de l'effet, et au moment où s'accomplit cette détermination. Le premier instant s'appelle acte premier; le second, acte second. Les scolastiques donnent encore à ces expressions, *acte premier*, *acte second*, d'autres significations qui se rapprochent de celle que nous indiquons. Ils appellent *puissance*, la matière; *acte premier*, la forme; *acte second*, l'union de la matière et de la forme. Ces instants ne sont pas des instants de temps : ils ne supposent qu'une priorité de raison; et quand même un agent produirait instantanément, il y aurait à distinguer l'acte premier de l'acte second.

Dans l'acte premier, l'agent est considéré comme ayant la puissance de produire son terme, et le terme comme étant en puissance d'être produit par l'agent; il y a donc deux sortes de puissances, la puissance active qui convient à l'agent et la puissance passive qui convient au terme. La puissance active est ce qu'on nomme force, *vis;* elle réside dans l'agent et correspond à la puissance passive ou à la passion qui est produite dans le terme (49*).

L'expression de puissance active est anomalique, et pourrait facilement jeter dans l'erreur; il faut bien observer que rigoureusement la puissance est dans le terme et l'acte est dans l'agent, comme l'exprime cet axiome des scolastiques, *potentia est in passo et actus in agenti*. Ainsi, l'exactitude philosophique s'écarte ici du langage ordinaire qui attribue toujours la puissance à l'agent; nous disons : Le pouvoir social, la puissance de l'âme. Peut-être ne serait-il pas impossible de découvrir l'origine logique de ces apparentes contradictions et de ces bizarreries des langues qui ne nous frappent pas, parce qu'elles nous sont familières, comme celle d'employer des verbes actifs pour exprimer des états purement passifs, souffrir, recevoir... ou encore celle d'attribuer une puissance active à des choses qui n'en ont pas, la puissance de la musique, le feu qui brûle... Nous laissons ces questions à la philosophie des langues.

La puissance, dans le terme, est une simple indifférence à être déterminé, actué ou non actué. Elle existe en lui quand il est imparfait, quand il manque de quelque chose, quand il est contingent.

La puissance dans l'agent où réside la force, n'est pas une indifférence proprement dite; elle ne suppose ni imperfection, ni développement d'activité. La production du terme n'implique pas nécessairement une modification dans l'agent, mais dans le terme seul. Autrement aucune production ne serait possible qu'à la condition d'un agent imparfait, car l'agent imparfait peut seul être modifié, seul il peut recevoir ou perdre, se perfectionner ou se corrompre, seul il n'est pas immuable; en d'autres termes, un être parfait ne pourrait être agent, il ne pourrait rien produire, un être parfait ne pourrait même être actif, puisqu'il n'y a pas d'activité sans action, pas d'action sans terme. L'immobilité, l'impuissance, l'infécondité seraient la suprême perfection; le mouvement, la puissance, la fécondité et la vie, la souveraine imperfection. D'ailleurs, cette modification dans l'agent qui précéderait la production de son terme, naîtrait elle-même d'un acte, et cet acte aurait son terme, et la production de ce terme supposerait un autre acte et ainsi de suite, conséquences absurdes qui prouvent la fausseté du principe. Je sais que ces notions étonnent, au premier abord, ceux qui ne sont pas habitués à réfléchir sur leur pensée, et qui se laissent aller aux impressions des sens, plutôt que conduire par la lumière intérieure de la vérité. Nous voyons

(49*) Leibnitz a connu cette distinction : Si la *puissance* répond au latin *potentia*, dit-il, elle est opposée à l'*acte;* et le passage de la puissance à l'acte est le changement. C'est ce qu'Aristote entend par le mot de *mouvement* quand il dit que c'est l'*acte*, ou peut-être l'*actuation* de *ce qui est en puissance*. On peut donc dire que la puissance en général est la possibilité du changement : or, le changement ou l'acte de cette possibilité étant action dans un sujet et passion dans un autre, il y aura aussi deux puissances, l'une passive et l'autre active. L'*active* pourra être appelée *faculté*, et peut-être que la *passive* pourrait être appelée *capacité* ou réceptivité. » (Nouv. essais. liv. II, ch. 30.)

tous les jours des êtres se modifier pour produire un effet. Un homme est immobile et repose tranquillement assis; il se lève, il ouvre la bouche, il chante, il prend une lyre et en tire des sons harmonieux. De là nous concluons qu'il en est toujours ainsi. Nous nous figurons que tout agent, fût-il infini, avant la production de son terme, est immobile; il dort ou sommeille, il est au moins oisif; puis il se réveille comme d'un songe, il se met en mouvement, et fait son œuvre comme le sculpteur une statue. C'est une erreur : la production d'un effet quelconque suppose une activité, un acte, mais non une passivité qui précède cette activité ou un repos qui précède cet acte.

De là on peut conclure ce que l'on doit penser de cette proposition captieuse de Spinosa : *Etant donnée une cause déterminée, il s'ensuit un effet nécessaire; une cause n'étant pas déterminée, tout effet est impossible.*

Il n'est pas nécessaire qu'une détermination nouvelle tombe sur l'agent pour l'appliquer à la production de son terme; la production ne tombe que sur le terme quand il est produit. La force productrice ne modifie l'agent ou ne le détermine, que dans le cas où le terme produit est une modification de l'agent.

III. La notion de passivité implique la notion d'activité; il n'y a des êtres en puissance que parce qu'il y a un être en acte. Détruisez l'être en acte, il ne reste que le néant, et le néant est stérile; jamais il ne donnera naissance à un acte ou à un être quelconque. Non-seulement le passif n'est pas et ne peut être sans l'actif, mais il n'est pas entendu sans lui. De même nous pouvons dire que la notion d'effet implique la notion de cause.

Ce qui est vrai des notions est vrai des êtres concrets. Tout être concret, qui est un effet, ne peut être connu d'une connaissance réfléchie, sans être connu comme tel, et par conséquent sans que la notion d'agent et de cause ne soit dans l'entendement. En effet, tout être concret est perçu d'une perception réfléchie, comme produit ou improduit de même qu'il est perçu comme fini ou infini; mais comme la notion d'être produit implique la notion d'être produisant, en d'autres termes le passif n'étant connu que par l'actif, il est vrai sous tous les rapports, soit dans l'ordre abstrait, soit dans l'ordre réel, que la connaissance d'un effet ou d'un terme suppose dans l'intelligence l'idée de cause. Nous disons de cause, parce que nous ne prétendons pas qu'un effet déterminé suppose la connaissance de la cause spéciale et déterminée qui l'a produit, mais seulement l'idée de cause.

IV. Nous disons de l'activité ce que nous avons dit de l'être, et pour les mêmes motifs : l'activité limitée ou imparfaite n'est connue que par l'activité illimitée et parfaite. Ce qui est acte seulement en partie et sous certains rapports, demeurant en puissance sous d'autres, ne peut être conçu que par le concept de ce qui est simplement acte; et, pour nous servir d'une expression familière aux scolastiques et qu'ils avaient empruntée à Aristote, l'acte mêlé de puissance n'est conçu que par l'acte pur.

V. L'objet de mon concept d'agent parfait ou d'acte pur ne peut être que Dieu ou l'être simplement dit. Aucun être limité n'a assez de réalité pour l'expliquer, ni aucun travail de l'esprit ne peut et ne pourra jamais tirer le parfait de l'imparfait. L'idée d'acte pur n'est pas un fantôme, une espèce intelligible, une idée factice; elle est primitive, simple, indécomposable, elle est reçue et non pas produite.

VI. Le concept de l'acte pur, comme ceux d'infini et de nécessaire, implique une relation, une comparaison entre l'être simplement dit et l'être limité; ils apparaissent simultanément à mon intelligence, l'un comme ne pouvant rien recevoir, comme n'ayant aucune puissance passive, et, par conséquent, aucune indifférence à être ou à n'être pas, à être de telle ou telle manière; l'autre comme étant indifférent à l'existence et susceptible de progrès et de développement, et, par conséquent, étant à la fois acte et puissance. La négation de ces imperfections, qui n'est que l'affirmation d'une perfection réelle, donne naissance à l'idée d'acte pur. Son objet est l'être simplement dit, mais considéré dans l'un de ses rapports avec l'être limité. S'il était possible de séparer dans une pensée l'être simplement dit de l'être limité, si je pouvais connaître, et si je connaissais réellement le premier sans le second, j'aurais l'idée d'être, mais non l'idée d'acte pur. Je le connaîtrais sous le seul concept d'être, mais non sous celui d'être pur. J'aurais une notion de moins, et ma connaissance serait aussi parfaite; mais l'hypothèse est impossible. Nous ne concevons pas l'être simplement dit, sans l'être limité; ces deux concepts sont les antécédents logiques de toutes nos idées, et c'est de la comparaison de l'une et de l'autre que dérivent les notions de nécessaire et de contingent, de fini et d'infini, d'acte pur et d'acte mêlé de puissance qui ne sont que la perception de certaines relations entre l'être simplement dit et l'être limité. Ces relations sont purement spéculatives. Elles impliquent sans doute l'existence de l'être simplement dit, sans laquelle il n'y aurait ni être, ni vérité, ni pensée, ni intelligibilité; elles n'impliquent nullement l'existence de l'être limité, mais seulement sa possibilité ou son intelligibilité.

En disant que Dieu est un agent essentiellement agent, qu'il est un acte pur, nous ne détruisons pas sa liberté; la liberté n'est pas une imperfection, un manque d'activité, une puissance passive; elle ne suppose rien de tel dans l'être qui la possède. Affirmer que l'indifférence ne convient à Dieu sous aucun rapport, ce n'est pas affirmer qu'elle ne convient pas aux créatures; la seconde de ces affirmations n'est pas une conséquence de la première; mais si les

créatures sont contingentes, si elles sont dans un état d'indifférence relativement à l'existence, tout est dit, Dieu est libre.

L'acte essentiel de Dieu, ou mieux l'acte essentiel qui est Dieu, n'emporte donc pas l'existence essentielle du monde; il ne suppose que sa possibilité, et comme Dieu est essentiellement acte, le monde est essentiellement possible.

VII. Nous avons à répondre ici à une objection sérieuse. On veut prouver que l'acte pur est impossible. Cet acte, en effet, doit renfermer nécessairement un agent, un terme, et le rapport de l'un à l'autre. Pour exclure toute puissance, c'est-à-dire pour que l'acte soit réellement pur, il faut, en outre, qu'il n'y ait dans aucun des éléments qui le composent ni imperfection ni défaillance : l'agent, le terme, le rapport doivent être également parfaits; et l'on prétend que cette perfection est impossible. L'agent, sans doute, peut être parfait, mais le terme étant produit est nécessairement, et demeure éternellement mêlé d'acte et de puissance. Donc il faut reconnaître un agent seul parfait qui est Dieu, un terme imparfait qui est le monde; l'un et l'autre également nécessaires : Dieu nécessairement agent pour que le monde soit, et le monde nécessairement terme pour que Dieu soit agent.

Après avoir observé que ces difficultés regardent plutôt la théodicée que l'ontologie, nous répondons que l'objection qu'on nous oppose conduit rigoureusement à la négation non-seulement de l'acte pur, mais de l'agent parfait. En effet, l'agent n'est agent que par son terme. Si le terme n'est pas réalisé, l'agent n'est qu'en puissance. Donc si l'agent est parfait, le terme est parfait; si l'agent est éternel, le terme est éternel; si l'agent est nécessaire, le terme est nécessaire. Comment un être serait-il parfaitement agent si son terme était imparfait? Comment une intelligence serait-elle parfaite, si elle était incapable d'une connaissance parfaite? Comment une volonté serait-elle infinie, si elle ne pouvait aimer l'infini ? Donc détruire la perfection du terme, c'est détruire la perfection de l'agent, ou plutôt c'est anéantir toute perfection. Et si la perfection n'est pas, comment comprendre l'imperfection? Si elle est à elle-même son principe, comment est-elle imparfaite ? et si elle tire son origine d'une source étrangère, quelle sera la matière de cet être merveilleux qui exclura également le parfait et l'imparfait?

Il est facile de conclure de ce raisonnement que le terme de l'agent parfait, qui constitue l'acte pur, n'est pas un être autre que lui; que par conséquent il n'est pas le monde, parce que le monde n'est ni parfait, ni nécessaire, ni infini; que si le monde existe, il est un terme différent du premier; que l'agent parfait peut avoir deux termes de son activité, l'un parfait, qui le constitue être vivant, qui est aussi nécessaire que sa vie, puisqu'il en est un élément essentiel; l'autre imparfait qui n'ajoute rien à la plénitude de son être, et qui est pour ce motif indifférent à être ou à n'être pas.

Les éclectiques modernes confondent ces deux termes; ils abusent de la notion d'acte pur quand ils enseignent « qu'un Dieu sans monde est aussi faux qu'un monde sans Dieu ; une cause sans effets qui la manifestent, ou une série indéfinie d'effets sans une cause première; une substance qui ne se développerait jamais;... que la substance est encore absolue, et qu'en tant que cause absolue elle ne peut point se développer dans la multiplicité, le fini, le phénomène, le relatif, l'espace, le temps. » (Cousin, *Nouv. fragm.* p. 72, 73.)

VIII. Dieu est nécessairement acte, mais il n'est pas nécessairement cause. Voici la différence : Dans l'acte pur, qui est Dieu lui-même, il est à la fois l'agent et son terme; l'un et l'autre sont nécessaires et infinis, donc la relation de l'un à l'autre est nécessaire et infinie. C'est pourquoi l'acte pur est un des concepts sous lequel Dieu est perçu par notre intelligence. C'est le mystère de la vie divine. La philosophie peut le soupçonner et en parler en bégayant; il appartient à la théologie d'en pénétrer les profondeurs et d'en faire jaillir la lumière. Dans la cause, Dieu est encore agent, mais son terme est hors de lui; il est contingent, et par conséquent l'acte que nous appelons cause, et qui n'est que le rapport d'un agent nécessaire et d'un terme contingent, est nécessairement contingent lui-même.

De là nous sommes en droit de conclure que Dieu n'est pas une cause nécessaire, puisque cause est de soi un acte contingent. Mais il ne s'ensuit nullement que l'idée de cause soit contingente. L'affirmer serait tomber dans l'erreur que nous avons si souvent signalée, confondre le réel et le possible; ce serait dire que le beau est relatif, parce que telle chose belle pourrait ne pas être; que le bien est relatif, parce que telle chose bonne est relative. Sans doute Dieu n'est pas cause absolue et nécessaire; mais il est nécessairement et absolument possible qu'il le soit, et cette possibilité ne lui est pas inconnue. Il la perçoit éternellement comme il perçoit les autres possibles. Il voit éternellement, et sans sortir hors de lui, les essences qu'il peut réaliser, et le rapport qu'il peut établir entre son acte éternel et les existences contingentes qui seraient cette réalisation. La possibilité de ce rapport, qu'il perçoit dans sa propre essence, est l'objet propre de l'idée de cause, et cet objet est encore l'immuable vérité, en un sens très-véritable, Dieu lui-même.

IX. Il n'est pas maintenant nécessaire de démontrer longuement que l'idée de cause n'est pas acquise par la sensation. Nous admettons à cet égard l'argumentation de Hume et celle de M. Cousin contre les théories sensualistes de Locke. Les sens ne nous donnent que des successions de phénomènes : une boule qui se meut, une

autre qui se meut après elle, du feu qui brille, de la cire qui fond. Répétez ces expériences aussi souvent qu'il vous plaira, vous y découvrirez toujours un phénomène et un phénomène, mais jamais la relation de cause à effet. Parmi les mille preuves qu'on pourrait en apporter, qu'il nous suffise de remarquer qu'un seul phénomène peut réveiller en nous l'idée de cause : j'entends un son, une voix, un chant, je cherche la cause qui leur a donné naissance; je vois un homme sanglant étendu sur la lisière d'une forêt, je cherche le meurtrier qui lui a ravi la vie. Au contraire, une succession de phénomènes peut mille fois se reproduire, sans que jamais nul ne s'avise d'attribuer à l'un la qualité de cause, et à l'autre la qualité d'effet. Il y a bien des siècles que le jour succède à la nuit, le printemps à l'hiver, la douleur au plaisir; qui a prétendu que la nuit soit la cause du jour ou le jour de la nuit, que l'hiver soit la cause du printemps, les frimas de la douce chaleur qui ranime la nature, qui rend aux champs leur verdure et aux oiseaux leur harmonieux ramage ; que la douleur soit cause du plaisir ou le plaisir de la douleur. D'ailleurs l'idée de cause est absolue et objective, et la sensation est subjective et contingente.

Les philosophes moins sensualistes, qui se sont imaginé découvrir l'idée de cause dans la conscience de notre causalité personnelle, n'ont guère été plus heureux dans leur analyse psychologique. Leur erreur diffère peu de celle de Locke ; les mêmes preuves qui renversent l'une renversent l'autre. En effet, la conscience des faits purement subjectifs de l'âme est aussi impuissante que la sensation à nous donner une idée générale quelconque, et par conséquent l'idée de cause. Car ces faits sont aussi successifs et particuliers que les phénomènes extérieurs que l'on dit percevoir par les sens; et l'idée de cause n'est pas un fait, elle est une loi. Si, réfléchissant sur moi-même, j'affirme que mon activité personnelle est réellement cause, c'est que je suis déjà en possession de cette idée. Je n'ai pas l'idée de cause parce que j'affirme que je suis cause, mais j'affirme que je suis cause, parce que j'ai cette idée dans mon intelligence, qu'elle m'éclaire actuellement, et qu'elle est la règle de mon jugement.

Au reste notre propre causalité est limitée. Or, l'activité limitée n'est connue que par l'activité illimitée. La cause que nous sommes ne produit que des modes et non des substances ; elle est contingente et individuelle, et ne peut être l'objet d'un concept absolu, universel et nécessaire, qui sert de fondement à des axiomes également universels et nécessaires.

Cette erreur n'est qu'une des nombreuses applications du subjectivisme, contre lequel nous ne cesserons jamais de protester ; c'est la souveraineté du moi substituée à la souveraineté de la vérité; c'est le moi privé de la vérité, placé dans l'impuissance de prendre son essor, forcé de retomber perpétuellement sur lui-même, où il ne trouve que solitude et vide, rien de stable qui puisse servir de base à l'édifice de la philosophie. Car le moi séparé de la vérité qui l'éclaire, de Dieu qui le soutient et le fait vivre, n'est qu'un être éphémère. Heureusement cette séparation n'est que dans l'imagination des philosophes. Ils peuvent méconnaître l'union intime de l'âme avec la vérité, mais ils sont impuissants à la détruire.

X. Après avoir fixé la notion de cause, et déterminé sa nature et son origine, il nous reste à étudier les applications diverses qui en sont faites. Les métaphysiciens distinguent un grand nombre de causes différentes, la cause efficiente, la cause première et la cause seconde, la cause par soi et la cause par accident, la cause occasionnelle, la cause morale et la cause physique, la cause exemplaire et la cause finale. Nous nous bornerons aux plus importantes.

Les scolastiques, d'après Aristote (*Physic.* lib. 1, cap. 3), définissaient la cause efficiente, *un principe d'où découle la production d'une chose.* C'est la seule qui mérite réellement le nom de cause; on peut dire d'elle tout ce que nous avons dit de la cause en général, elle est un principe actif; il est impossible de concevoir une cause efficiente ou réelle, autrement que comme un agent.

Mais est-il nécessaire que cet agent soit intelligent et même libre? L'idée de cause implique-t-elle l'idée d'intelligence et de liberté? Si on considère la cause au moment où elle produit son effet, on constate que l'activité qu'elle possède se dirige et s'applique à une fin, qui n'est autre que l'effet qui lui est propre; tout agent, dit saint Thomas, agit pour une fin, autrement son action serait indifférente à produire tel effet plutôt que tel autre; le hasard seul en déciderait (50). Or, cette direction, cette application, peuvent-elles être aveugles et fatales? Ne serait-ce pas donner au hasard une réalité et un empire? Qui gouvernerait ces productions fortuites? Quelles seraient leurs lois? Si on prétend que l'intelligence et la liberté résident, non dans le principe qui est cause, mais dans un être supérieur à qui il est subordonné, n'est-ce pas à tort qu'on donne à ce principe secondaire le nom de cause? Ne serait-il pas plus exact de le nommer instrument, ou, si l'on veut, cause instrumentale.

Ces questions sont curieuses, mais difficiles à résoudre. Heureusement les conséquences, qu'on peut déduire de telle ou telle solution, ne sont pas pratiquement très importantes; il nous suffira de dire que dans la série des causes il doit s'en trouver une, qui ne soit subordonnée à aucune autre, et cette cause est nécessairement

(50) Omne agens agit propter finem : alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hôc quam illud nisi in casu. (*Summ. theol.* I, quæst 44, a. 4 c.).

intelligente et libre. En effet, s'il n'y avait point de cause libre, tout ce qui existe existerait nécessairement, et par conséquent ne serait point produit.

Le produit de la cause efficiente se nomme effet. Tout effet est contingent, et réciproquement tout contingent est effet. L'être contingent est celui qui peut exister ou ne point exister ; il n'a donc point en lui la raison de son existence, mais dans un autre : il est donc effet. De même tout être existant qui a une cause efficiente est contingent ; car ce qui est nécessaire ne peut être produit.

XI. La cause première et la cause seconde peuvent être également causes efficientes.

On définit la cause première, celle qui a par elle-même la puissance de produire son effet, ou celle qui ne dépend pas d'une autre dans son opération; cette cause ne peut être que Dieu.

On définit la cause seconde, celle qui reçoit d'une autre la puissance de produire son effet, ou celle qui dépend d'une autre dans son opération; les créatures seules peuvent être causes secondes.

Deux différences séparent donc la cause première de la cause seconde. La cause première possède par elle-même son activité et sa puissance de produire; la cause seconde les reçoit d'un autre; la cause première exerce avec une pleine indépendance cette activité et cette puissance, la cause seconde ne l'exerce qu'avec le concours de la cause première. Tous les actes de celle ci ont un double principe, la force qui est en elle et qui est elle, la force qui est en Dieu et qui est Dieu; ces deux principes ne se confondent pas, ne s'absorbent pas l'un par l'autre, ils s'unissent d'une union telle que l'effet appartient également à l'un et à l'autre, non par division, mais par commune possession. Telle partie de l'effet n'est pas la propriété de la cause première, et telle autre partie, la propriété de la cause seconde, comme un champ qu'on se partage. Ces deux possessions ne s'excluent pas l'une l'autre. L'effet dans son tout et dans chacune de ses parties est tout entier à la cause première et tout entier à la cause seconde, comme l'enfant est tout entier à son père et tout entier à sa mère, comme le Saint-Esprit, dans l'acte éternel de sa procession, est tout entier l'Esprit du Père et tout entier l'Esprit du Fils. Là encore le fini et l'infini se rencontrent, comme ils se rencontrent dans l'être et dans l'intelligence, et cette rencontre est toujours un mystère que nous pourrons plus ou moins approfondir en théodicée, mais que nous ne ferons jamais disparaître. Toutefois les méditer n'est pas une vaine curiosité, car ils renferment de salutaires enseignements. L'étude que nous avons déjà faite de l'être limité et de l'être illimité, de l'intelligence finie et de la vérité infinie, nous a révélé à la fois notre dépendance et notre dignité; en voyant que nous ne sommes que par l'être illimité qui est Dieu, et que nous ne sommes intelligents que par la vérité qui est encore Dieu, nous avons compris le besoin que nous avons de lui, avec quel empressement nous devons nous serrer près de lui, ne jamais le perdre de vue, tourner sans cesse nos regards vers lui comme vers la lumière qui nous éclaire, désirer nous unir de plus en plus à lui comme la nourriture qui nous vivifie. Oui, comme la fleur ouvre son calice pour recevoir la rosée du ciel, comme la plante attire à elle les sucs nourriciers de la terre, comme tout être vivant respire l'air qui l'environne, ainsi l'âme vivante doit s'ouvrir sans cesse à l'action bienfaisante de Dieu, elle doit attirer en elle la vérité, et la respirer en quelque sorte pour s'en pénétrer tout entière; son état habituel devrait être la prière, qui n'est pas un état purement passif, mais un élan, une aspiration vers Dieu, c'est-à-dire vers l'être souverain, vers la vie parfaite, vers le bien sans mélange et la béatitude absolue. Cette dépendance, quelque grande qu'elle soit, n'est donc pas une servitude qui avilit et dégrade, une servitude qui étouffe l'intelligence, qui glace le cœur et qui fasse mourir peu à peu tous les nobles sentiments de la nature, au contraire elle les enflamme; elle ne tue que l'orgueil et l'égoïsme. En même temps qu'elle nous montre que nous ne possédons rien par nous-mêmes et que nous recevons tout, elle nous découvre l'excellence des biens qui nous sont communiqués : Dieu lui-même l'objet de notre pensée, le terme de notre volonté, la vie inépuisable de notre intelligence et de notre cœur.

Les rapports de cause première à cause seconde que nous venons de constater ne sont pas moins féconds en précieux enseignements. Ils nous apprennent à ne jamais séparer de Dieu le monde physique et moral ; à voir son action dans tout mouvement, tout phénomène et toute production; dans les astres qui roulent au travers de l'espace, dans les tempêtes qui soulèvent les flots, dans le mugissement des vagues qui se brisent sur le rivage, dans les arbres séculaires qui ombragent nos montagnes, dans la verdure qui orne nos campagnes, dans le gazouillement des oiseaux, dans leur habileté à construire leurs fragiles demeures, en un mot dans tout ce qui a vie et mouvement. Plus le savant pénètre dans les secrets de la nature, plus il doit reconnaître, admirer et louer l'action de Dieu mêlée à l'action de la créature. La création tout entière est l'instrument actif ou la coopératrice de Dieu. Toute créature est une force et une activité. Si elle est purement force et activité sans intelligence et sans liberté, elle n'est qu'un instrument entre les mains de la Providence ; si elle est intelligente et libre, elle devient sa coopératrice ; elle est associée à son œuvre. Telle est la vocation sublime de l'homme. C'est pourquoi il lui a communiqué sa propre vérité afin de l'introduire en quelque sorte dans ses conseils et de lui

révéler ses desseins, en l'appelant à concourir à leur accomplissement. Ainsi l'homme est destiné à travailler avec Dieu à sa propre perfection par la pratique volontaire et libre du bien; il est destiné à manifester avec lui la vérité et la beauté par les œuvres de l'art, par la poésie, la sculpture, la peinture, par l'industrie, par tout ce qui transforme la matière brute et lui fait exprimer une idée; il était destiné à partager avec lui le gouvernement du monde par l'empire qui lui avait été donné sur toutes les créatures, depuis la terre qu'il pouvait rendre féconde et les éléments qu'il pouvait maîtriser jusqu'aux plus fiers animaux qui l'habitent; aussi bien que par l'autorité paternelle et celle que possèdent les souverains des peuples. De là l'obligation de tenir toujours le regard fixé sur cette loi divine qui lui manifeste la pensée de Dieu, et de soumettre sa volonté à la volonté de Dieu, de désirer la connaître, de l'aimer et de s'y unir, afin d'agir sans cesse avec lui, de tendre au même but, de parcourir la même voie et d'accomplir la même œuvre. Oh! que cette harmonie de la volonté de Dieu et de la volonté libre de l'homme est belle! L'harmonie des astres dans leur course régulière, des organes dans un corps pour y entretenir la vie, est bien inférieure; car les astres ne savent où ils vont, les organes de la vie ne savent ce qu'ils font : l'homme juste le sait et il le veut; il y a entre Dieu et lui une communion de pensée, de désirs, de desseins, d'actions qui élève la créature à une dignité presque divine, puisqu'elle en fait en quelque sorte l'égale de Dieu, sa confidente et sa coopératrice. Qu'il est doux de méditer ces pensées! combien elles élèvent la science, les arts, l'industrie! combien elles les vivifient! Les sciences ne dessèchent plus les cœurs; elles leur fournissent, au contraire, l'aliment le plus suave! Les arts n'exaltent plus l'imagination et la sensibilité au point d'affaiblir la raison et de la rendre impuissante à gouverner l'une et l'autre. L'industrie n'est plus une vile esclave, qui s'agite et qui s'empresse pour fournir aux appétits sensuels leurs grossiers aliments. Le savant est un homme admis à contempler les secrets de Dieu, ses desseins, et les lois qu'il a données au monde; non pour les critiquer, mais pour les admirer, et pour s'y soumettre en tout avec amour. L'artiste et l'industriel sont des hommes associés à Dieu pour continuer avec lui l'œuvre de la création, par la transformation qu'ils font subir à la matière.

Tel est le rôle des causes secondes, et leur rapport avec la cause première. Mais, si la cause seconde n'agit jamais que sous la dépendance de la cause première, et dans une intime et nécessaire union avec elle, il faut en conclure qu'on ne peut rigoureusement lui appliquer cet axiome dont on abuse si souvent : Toute cause possède éminemment toute la réalité de son effet; puisqu'elle n'est jamais toute la cause, puisque la cause première intervient toujours dans la production de son effet avec la puissance qui lui est propre. C'est par le concours de la cause première que nous pourrons expliquer l'acte de charité, l'acquisition des mérites et le perfectionnement de l'agent moral; toutes choses inexplicables et incompréhensibles, si l'on ne tient compte que de la cause seconde. Un être quelconque ne peut être cause de sa perfection; il ne peut la produire. Cette impossibilité n'est pas moins grande que celle de la production de sa propre existence.

XII. On distingue encore la cause physique et la cause morale. On définit la première : celle qui produit immédiatement son effet par un autre et non par l'intermédiaire d'une cause libre.

On définit la seconde : celle qui ne produit pas immédiatement son effet, mais qui emploie l'intermédiaire d'un agent libre. Dieu est cause physique du monde, l'homme de ses actes. Mais celui qui, par ses conseils, ou ses exhortations, ses prières ou ses menaces, détermine quelqu'un, sans détruire sa liberté, à l'accomplissement de tel acte méritoire ou démeritoire, est cause morale de cet acte. Celui qui est tenu d'empêcher certains effets, et qui ne les empêche pas, est aussi réputé cause morale. La cause morale peut être en même temps cause physique. Prenons un exemple: Henri III détermine par des discours imprudents des seigneurs anglais à mettre à mort Thomas de Cantorbéry. L'effet que l'on considère est la mort de l'archevêque. On dit que le roi est la cause morale, et les seigneurs la cause physique. Or, ce meurtre n'est nullement l'œuvre du roi, ce n'est pas lui qui a tendu des embûches à saint Thomas, ce n'est pas lui qui l'a saisi et qui l'a frappé; il ignorait peut-être le fait au moment où il s'accomplissait; ce fait n'était pas son œuvre, il n'en était nullement la cause réelle. Mais il était cause morale du dessein que formèrent les seigneurs de sa cour de massacrer saint Thomas; il le produisit, autant qu'on peut produire une détermination libre dans une volonté qui n'est pas nôtre; et si cette détermination fut le but direct et librement choisi de ses discours, si elle fut le véritable motif qui les inspira, elle lui est réellement imputable, et par suite, ses conséquences nécessaires.

A l'opinion ontologiste sur l'origine de l'idée de cause opposons l'opinion contraire.

Le principe de causalité s'énonce de deux manières : il n'y a pas d'effet sans cause, tout ce qui commence à être a une cause.

Nos écrivains modernes repoussent la première formule, prétendant qu'elle revient à dire : *que tout ce qui a été fait a été fait*, ce qui n'est qu'une vaine répétition; mais en la traduisant ainsi on la tronque : d'abord le mot *effet* signifie ce qui arrive, *quod fit*, aussi bien que ce qui a été fait; ensuite, pour

que la formule soit complète, il faut y ajouter ces mots : *par quelque chose;* on aura la proposition suivante : *Tout ce qui a été fait l'a été par quelque chose*, et alors cette formule nous paraît différer de bien peu de celle qu'on a tant vantée : *Tout ce qui commence à être a une cause;* au fond l'une vaut l'autre.

On entend par *effet* ce qui est produit, et par *cause* ce qui produit.

Il y a deux sortes d'effets : les uns sont des êtres, les autres de simples modifications d'un être déjà donné. Une chose peut être produite dans tout ce qui la constitue, ou seulement être modifiée dans quelqu'un de ses points de vue. Nous ne connaissons que la cause première, Dieu, qui puisse produire les êtres en entier, la création complète appartient exclusivement à la toute-puissance ; l'homme et toutes les autres forces de la nature ne sont capables que de produire de nouvelles manières d'être ou de changer celles qui sont; nous ne créons pas, nous modifions; mais de quelque effet qu'il s'agisse, notre esprit le considère toujours comme quelque chose qui a commencé, comme une chose qui est, mais qui n'était pas dans un temps antérieur ou qui n'a pas toujours été.

Selon la théorie moderne, les premiers effets que nous connaissions sont les modifications de notre âme, produites par des causes sensibles et extérieures; ce sont, en un mot, des sensations. C'est parce que les sensations se présentent à nous comme des effets, qu'en vertu du principe de causalité nous les rapportons nécessairement à des causes; et c'est parce que ces causes ne sont pas en nous, ne sont pas nous-mêmes, que nous les plaçons hors de nous, dans ce qu'on appelle le *non-moi*. Nous saisissons le *non-moi* dès notre premier pas dans la vie ; la première sensation éprouvée nous le donne par l'application du principe de causalité.

Mais est-il bien vrai que nous considérions nos premières sensations comme des effets, et qu'en cette qualité nous les rapportions à des causes? Il nous paraît difficile de l'admettre. Les premières sensations que reçoit l'enfant sont pour lui plaisir ou douleur, elles le font jouir ou souffrir, elles l'agitent plus ou moins vivement; mais y voit-il des effets, songe-t-il à les rapporter à des causes? Si on ne parlait que des sensations de la vue ou du toucher, surtout après un certain exercice de ces organes, nous n'y trouverions rien d'impossible. L'enfant peut sans doute rapporter les sensations qu'il éprouve aux objets extérieurs qu'il voit ou qu'il touche et dont la présence est en rapport avec ce qu'il sent : ainsi un corps est rapproché de l'enfant, l'enfant souffre; éloigné, il ne souffre plus; rien alors de plus naturel pour l'enfant que de voir dans ce corps la cause de sa souffrance : il doit surtout le regarder comme tel, s'il a vu plusieurs fois le rapprochement ou l'éloignement du corps s'associer, se lier avec sa sensation; mais pourrait-on en dire autant de toutes les sensations possibles, de celles, par exemple, qui sont données par l'odorat ou par l'ouïe, et même des sensations qui proviennent des organes intérieurs? Dans une colique, l'enfant souffre, les sons et les odeurs peuvent aussi être pour lui des plaisirs ou des peines, mais nous croyons qu'il n'y voit pas plus des effets que des causes. Ces sensations, tant qu'il n'a pas saisi par d'autres moyens les objets qui les produisent, sont en lui douleur ou jouissance, mais rien de plus. Il n'est même pas bien sûr que les sensations du toucher, si cet organe était seul, nous donneraient, du moins dans le principe, l'extériorité matérielle, ce *non-moi* tel que l'entend la philosophie moderne. Par le toucher, nous éprouvons des sensations de résistance; mais où les éprouvons-nous? dans l'âme, et pas ailleurs. Pour les rapporter aux extrémités de notre corps ou à sa surface, ainsi qu'aux objets matériels avec lesquels notre corps est en contact, il faut déjà, ce nous semble, savoir que nous avons un corps et qu'il y a d'autres corps en rapport avec lui. L'exercice du toucher nous conduit, sans doute, à la connaissance de l'extériorité matérielle; mais il ne faut pas confondre ce que nous donnent l'habitude et l'éducation avec les faits primitifs. Dans les premiers moments de sa naissance, l'enfant éprouve une foule de sensations qui ne sont que de simples faits internes; il jouit ou souffre sans penser en aucune manière aux causes de ses plaisirs ou de ses douleurs; il subit les effets, il reçoit l'action des forces étrangères, sans se douter que ce sont des effets qui proviennent de causes quelconques. Il n'est donc pas exact de dire que, dès la première sensation, le principe de causalité se révèle et s'applique; il l'est encore moins de prétendre que la cause de la sensation, que le monde extérieur, le *non-moi* nous soit donné simultanément.

Ici d'ailleurs la théorie moderne se réfute elle-même. Tout en nous enseignant que la sensation nous conduit nécessairement à la connaissance de sa cause et, par là même, à celle du monde extérieur, elle nous dit que l'unique origine de l'idée de cause est pour nous dans la connaissance de la cause que nous sommes, dans la conscience des effets produits par notre propre volonté : or, il est certain que nous sentons avant de vouloir, que nous sommes passifs, que nous subissons l'action des forces extérieures longtemps avant que de réagir librement contre elles. Nous éprouvons donc plusieurs sensations par tous nos organes, avant d'avoir pu concevoir la véritable idée de cause; mais tant que nous n'avons pas cette idée, le principe de causalité n'est rien pour nous; nous ne pouvons donc l'appliquer; par conséquent nos premières sensations ne nous conduisent en aucune manière à la connaissance des causes qui les produisent.

C'est au principe de causalité, joint à celui de la substance et à l'idée d'espace, que la philosophie moderne prétend que nous

devons le pouvoir de saisir le monde extérieur. Selon elle, nous n'atteignons les corps qu'à l'occasion des sensations qu'ils produisent en nous; ces sensations sont des effets que le principe de causalité dont est munie notre raison nous force à rattacher à des causes, et ces causes n'étant point en nous, nous les supposons nécessairement hors de nous; par là nous atteignons les phénomènes extérieurs que le principe de la substance nous fait rattacher à des réalités, et ces réalités, un autre principe rationnel nous force à les placer dans l'espace.

Nous avons vu, dans les chapitres précédents, ce qu'il faut penser de la conception de l'espace et du prétendu principe de la substance : disons un mot du rôle que joue le principe de causalité dans la perception du monde extérieur.

Il est admis par tous les philosophes, que le sens de la vue et celui du toucher sont les seuls qui puissent nous donner la connaissance des réalités matérielles; l'ouïe, le goût et l'odorat, s'ils étaient seuls, ne nous feraient jamais sortir de l'intérieur du *moi*. Or, est-ce bien dans des sensations ou par suite de sensations que le toucher et la vue nous révèlent les corps? Toute sensation se distingue de la perception : dans celle-ci l'âme connaît, dans la première elle ne connaît pas, elle est seulement affectée plus ou moins vivement, plus ou moins agréablement ou péniblement. Percevoir les corps, soit par la vue, soit par le toucher, n'est donc pas la même chose qu'en ressentir l'impression; par conséquent, de ce que nous les percevons par le toucher et la vue, il ne s'ensuit pas que nous les sentions.

On dira sans doute qu'il nous a fallu d'abord les sentir, que la sensation a précédé la perception; mais la conscience le dit-elle? Quand nous jetons la vue sur un corps ou que nous le touchons, si sa vue et son toucher ne sont ni agréables ni pénibles, est-il certain que nous sentons quelque chose? et cependant nous percevons le corps, nous le percevons même d'autant plus sûrement et clairement, qu'il a moins affecté notre sensibilité : les sensations douloureuses ou agréables, loin de contribuer à l'étendue et à la clarté de nos perceptions, ne font que les obscurcir et les restreindre. Non-seulement donc il y a une différence entre sentir et percevoir, mais on pourrait presque assurer que ces deux phénomènes, qui se montrent souvent, il est vrai, à la suite l'un de l'autre, sont presque toujours aussi l'un pour l'autre en sens inverse; par conséquent, les deux sens par lesquels nous atteignons les réalités matérielles, peuvent nous fournir des perceptions sans nous donner des sensations.

On a sans doute généralement regardé les sensations comme la condition première de toute perception; mais une théorie, pour être générale, peut bien n'en être pas moins une erreur. Ce qu'il y a de certain, c'est que le plus souvent nos mains touchent les corps et nos yeux les voient, sans que notre conscience nous dise que ces corps nous font sentir quoi que ce soit.

De là résulterait que la théorie qui part des sensations considérées comme effets pour nous conduire à la connaissance du monde extérieur considéré comme cause, serait démentie par la conscience. Le monde des corps nous serait donné parce qu'il se trouverait en présence des organes par lesquels nous pouvons le saisir; notre faculté de connaître l'atteindrait ainsi directement; il n'y aurait alors que deux choses : d'une part les corps, d'autre part l'intelligence munie d'organes propres à les atteindre, mais ce serait tout. Les sensations en tant que conditions nécessaires, ainsi que les prétendus principes de causalité, de substance et de temps ne seraient que de pures inventions métaphysiques.

La question de savoir quelle est, parmi les diverses propriétés des corps, celle que nous devons saisir pour être en possession de leur nature, c'est-à-dire quelle est leur propriété vraiment essentielle, a soulevé des difficultés et des discussions que les travaux des maîtres ont eu quelque peine à mener à fin : les uns voulaient voir cette propriété dans l'étendue, d'autres dans la résistance dont l'étendue n'aurait été qu'une conséquence nécessaire, d'autres enfin dans l'impénétrabilité.

On s'accorde généralement aujourd'hui à considérer l'impénétrabilité et la résistance comme ne formant qu'une seule et même propriété, à laquelle on donne le titre de propriété fondamentale de la matière. Mais a-t-on compris le véritable sens du mot impénétrabilité? a-t-on pu légitimement confondre cette qualité avec la résistance, et même la regarder comme une propriété matérielle?

Selon nous, l'impénétrabilité n'appartient pas plus aux corps qu'aux esprits, l'idée qu'elle présente embrasse tout ce qui est; nous la traduirions ainsi : Un être ne peut pas être lui et un autre être; ou bien : Deux êtres sont nécessairement distincts, ils ne font pas, tant qu'ils sont deux, un seul et même être; en d'autres termes, ce qui est ne peut être et n'être pas en même temps. Mais si c'est ainsi qu'il faut entendre l'impénétrabilité, elle s'applique évidemment aux esprits comme aux corps; et la preuve qu'il faut l'entendre ainsi, c'est que les corps ne sont point impénétrables pour nos sens, tandis que cette qualité, si elle était corporelle, devrait nécessairement tomber dans le domaine de nos organes. La réflexion nous démontre qu'un corps ne peut pas occuper en même temps la place qu'un autre corps occupe; mais il ne s'agit pas de la place visible ou tangible, il ne s'agit pas de l'étendue perceptible aux sens, puisqu'un corps sans bouger, sans s'étendre, peut en recevoir un autre dans ses pores; il n'est ici question que de l'être même du corps. Or, ce qui est vrai de son être l'est de tout autre être. La prétendue qualité de l'impénétrabilité n'est donc point une qualité corporelle, elle n'est pas

même une qualité : elle n'est autre chose qu'une application particulière du principe de contradiction.

Nous ne contestons point l'origine que la théorie moderne assigne à l'idée de cause. Si nous sentons, et si nous voyons l'action des causes extérieures, avant d'avoir le sentiment de notre cause personnelle, ces causes extérieures se présentent à nous plutôt comme une suite de phénomènes successifs, que comme des choses dont les unes seraient produites et dont les autres les produiraient; elles nous donnent plutôt l'idée de succession que l'idée de cause. C'est donc avec raison que la philosophie moderne a soutenu contre le sensualisme que la véritable idée de cause ne peut provenir de la sensation seule; et lors même qu'on admettrait que les forces extérieures se montrent à nous comme capables de produire, elles seraient toujours à nos yeux des forces aveugles, c'est-à-dire opérant sans savoir ni ce qu'elles font, ni pourquoi elles le font, et sans pouvoir s'en empêcher; par conséquent elles ne nous donneraient qu'une idée très-imparfaite de la cause. C est dans le sentiment de la cause qui est nous, c'est en nous sentant vouloir, c'est en nous sentant agir sur le monde extérieur, que nous concevons l'idée d'une force intelligente, qui non-seulement est la première cause de ce qu'elle fait, mais qui sait pourquoi elle le fait, et qui pourrait ne pas le faire; c'est-à-dire l'idée d'une force maîtresse d'elle-même comme de l'effet qu'elle produit, enfin l'idée de la véritable cause.

Et la preuve que c'est bien en nous-mêmes que cette idée a sa première origine, c'est que les enfants, les sauvages, tous ceux enfin qui se laissent guider par l'instinct, se représentent les forces extérieures à l'image de celles dont la conscience leur révèle l'existence et les caractères. Pour eux, en effet, les forces de la nature matérielle ne sont pas de simples forces, ils les animent, les personnifient, leur prêtent des intentions, la faculté du choix, la connaissance du but, en un mot tous les caractères de la liberté. Or, comme ces caractères n'appartiennent point aux forces de la nature, il faut bien que ceux qui les leur attribuent les aient pris dans la seule force qu'ils possèdent, dans la force interne qui constitue le *moi* humain.

Mais ici la théorie moderne offre une nouvelle contradiction : après avoir reconnu formellement que la première et véritable idée de cause nous est donnée par la conscience de notre volonté, elle n'en prétend pas moins que nous serions incapables de saisir aucune cause si notre raison n'était préalablement munie du principe de causalité. Selon elle, la conscience, comme les sens, ne peut nous donner que des phénomènes, que des effets; toute cause lui échappe, aussi bien la cause *moi* que les autres; et quand même elle reconnaîtrait à la conscience le pouvoir de saisir notre cause personnelle, elle lui refuserait toujours la faculté de nous donner le principe de causalité, qui, en tant qu'universel, nécessaire, absolu, ne peut appartenir à aucune faculté contingente et relative comme le sont la conscience et les sens. D'une part donc, le principe de causalité est considéré comme indispensable pour que nous puissions nous former la première idée de cause; et d'autre part, c'est dans la conscience de la cause que nous sommes, de la cause *moi*, que nous prenons la première idée de cause. Comment concevoir le principe de causalité, si nous n'avons d'abord l'idée de cause? et comment aurions-nous préalablement cette idée, si le principe de causalité nous est indispensable pour l'obtenir?

Laissons à la théorie moderne le soin de sortir de cette contradiction : voyons seulement s'il est vrai de dire que, sans le principe *à priori* de causalité, nous ne pourrions nous former aucune idée de cause.

D'abord, l'idée d'effet peut nous venir de l'expérience, tout le monde en convient; or, il en est de même de celle de cause. Admettons que par nos sens nous ne saisissions que les phénomènes successifs ou les forces aveugles du monde des corps, tous reconnaissent que la conscience nous donne les phénomènes internes, les faits qui se passent dans l'âme, à quelque faculté qu'ils appartiennent : or, s'il est vrai, comme nous l'avons démontré dans le chapitre précédent, que les phénomènes, les propriétés et la substance ne sont pas autant de choses différentes, mais qu'ils forment en réalité une seule et même chose, il s'ensuit que la même faculté qui nous donne les faits ou les phénomènes de l'âme, nous donne également ses propriétés et sa substance. Les volitions, les résolutions, les actes internes du *moi* en sont des phénomènes, ils sont le *moi* voulant, se déterminant, agissant; la conscience qui les atteint, atteint donc aussi la substance et la propriété dont ils émanent ou plutôt avec laquelle ils se confondent. Or, qu'est-ce que le *moi* qui veut, qui se résout, qui agit, sinon une cause en action? Il n'est pas plus difficile de le saisir quand il veut que quand il sent, quand il agit que quand il jouit ou souffre. Ces phénomènes, à quelque ordre qu'ils appartiennent, tombent tous dans le domaine de la conscience; celle-ci doit donc saisir également les volitions et les sensations, l'âme active comme l'âme passive, le *moi* cause des actions produites aussi bien que le *moi* recevant l'action des causes étrangères. La conscience suffit donc pour connaître la cause que nous sommes, pour nous donner la première et la véritable idée de cause; il n'est donc nullement nécessaire de recourir ni au prétendu principe de causalité, ni à une faculté essentiellement différente de la conscience, qui serait préalablement munie de ce principe absolu comme elle.

Si le principe de causalité n'est point nécessaire pour nous donner la première idée de cause, on ne peut cependant pas nier que ce principe existe dans l'esprit humain, et qu'il s'y montre nécessaire, immuable, universel, en un mot, absolu : comment

alors expliquer son origine et sa portée?

Il en est de ce principe comme de tous les autres; au lieu de débuter par lui, l'intelligence ne le conçoit qu'ultérieurement. Nous ne commençons point par croire qu'il n'y a pas d'effet sans cause; nous connaissons d'abord des effets et des causes tant internes qu'externes, puis, en réfléchissant sur ce qu'est un effet, sur l'idée que nous nous en sommes formée, nous arrivons aisément à voir que ce qui commence à être doit avoir été produit, et que tout ce qui a été produit a dû l'être par quelque chose. Ce qui commence à être n'a pas toujours été, il n'était pas d'abord, il n'était rien; or, rien ne sort de rien, *ex nihilo nihil fit*. Le rien ne peut rien produire; donc ce qui est produit ou ce qui commence à être ne vient pas de rien; il ne vient pas de lui-même, puisque avant que d'être il n'était rien, il vient donc de quelque autre chose; cette autre chose, c'est ce que nous appelons sa cause; et comme il n'est pas possible de concevoir une seule chose à laquelle ces conditions ne doivent s'appliquer, il s'ensuit que la nécessité de rattacher les effets aux causes n'admet aucune exception, qu'elle est en un mot absolue.

En d'autres termes : une chose se montre, elle n'a pas toujours été, elle n'est pas par le néant, le rien ne contient rien, ne peut rien enfanter; elle ne s'est pas faite elle-même, puisque, avant qu'elle fût, elle n'était pas ou n'était rien; un être l'a donc fait être. Voilà ce que l'esprit pense, au moins instinctivement, en présence de tout effet; voilà pourquoi il ne peut pas s'empêcher de croire qu'il n'y a pas d'effet sans cause.

De là il suit que c'est dans l'idée ou la connaissance de l'effet, que nous puisons celle de la nécessité absolue de la cause. Quiconque sait ce qu'est un effet ne peut pas ne pas le rapporter à quelque chose qui l'ait produit : impossible de définir l'effet sans faire entrer l'idée de cause dans sa définition. A quoi bon, par conséquent, recourir à un principe particulier et à une faculté d'un ordre supérieur, pour nous donner une idée que la réflexion seule, appliquée à une autre idée fournie par l'expérience, peut nous donner?

En réfléchissant à ce qu'est un effet, l'esprit arrive d'autant plus naturellement à le concevoir en rapport nécessaire avec une cause, que la première idée qu'il s'est formée de l'effet et de la cause lui a donné la cause et l'effet comme liés de la manière la plus étroite. C'est en se sentant agir, vouloir, que l'âme a connu pour la première fois l'effet et la cause : or, la cause et l'effet se montraient ici simultanément et presque confondus; la volition de l'âme était l'effet, la volonté la cause; mais quoi de plus uni que la volition et la volonté, que le *moi* et les actes internes du *moi?*

Dans toute la suite de la vie, le sentiment de cette cause interne se renouvelle à chaque instant, présentant toujours la même union entre la cause et ses effets. Dans le monde extérieur même, la liaison des effets avec les causes, quoique moins fréquente que sur le théâtre de la conscience, ne laisse pas de se rencontrer souvent et dans les phénomènes les plus frappants. Les ravages des eaux, du vent, de la foudre, les résultats de la chaleur ou du froid, l'application des forces de la nature aux usages de la vie et aux travaux industriels, présentent sans cesse aux yeux de l'homme les effets unis à leurs causes apparentes : or une liaison si fréquente, et qui se manifeste à la fois dans le domaine des sens et dans celui de la conscience, ne suffit-elle pas pour donner lieu à une induction qui établisse la même liaison entre tous les effets et toutes les causes possibles?

Ainsi, d'une part, la nature, tant interne qu'externe, représente presque toujours les effets liés à leurs causes, et, d'autre part, la conception claire et vraie de ce qu'est un effet exige absolument que nous le rattachions à une cause, ou plutôt implique l'idée de la cause elle-même. Comment alors nous étonnerions-nous que le jugement : *Tout effet a une cause*, soit nécessaire, universel, absolu?

C'est l'impossibilité où nous sommes de ne pas impliquer l'idée de cause dans celle d'effet, qui donne à cette proposition : *Il n'y a pas d'effet sans cause*, l'air d'une répétition inutile, d'une vaine tautologie. Si l'idée d'effet implique celle de cause, il est bien évident qu'en exprimant l'un on exprime aussi l'autre; et, quelle que soit la formule employée, elle ne pourra échapper à cet inconvénient. Mais on aurait tort de s'en plaindre, la plupart des sciences exactes ne se composent que de propositions semblables; ce sont, comme le dit Kant, des propositions *analytiques* qui, bien qu'elles ne donnent à l'esprit aucune idée nouvelle, ont l'incontestable avantage de développer et d'exprimer plus clairement celles qu'il a déjà conçues.

Si donc il fallait absolument admettre ici un principe supérieur, il nous semblerait plus légitime de recourir au principe de contradiction qu'à celui de causalité. En vertu de ce principe, toutes les fois que nous avons d'une chose une idée claire, nous ne pouvons rien concevoir sur cette chose qui soit contradictoire à l'idée que nous nous en sommes formée. Tel est le principe qui nous donne les idées nécessaires et les jugements absolus. Ainsi sont absolus tous les éléments qui entrent dans l'idée d'une chose ou dans le jugement qu'on en porte, comme, par exemple, tous les éléments des jugements et des conceptions mathématiques. L'idée des trois angles est nécessaire à l'idée du triangle, celle des quatre angles et des quatre côtés égaux, à l'idée du carré, etc. De sorte que, en partant de la division que Kant a établie dans les jugements, on doit regarder comme absolus tous les éléments que l'analyse découvre dans les jugements analytiques, et comme également nécessaires les deux idées qui entrent

dans tout jugement synthétique, dès que l'une de ces deux idées a besoin de l'autre pour se compléter, dès qu'elle deviendrait, sans l'autre, impossible ou absurde. C'est ce qui arrive pour le principe de causalité. L'idée d'un effet, de ce qui commence à être, appelle nécessairement l'idée d'une autre chose qui l'ait fait commencer ou qui l'ait produit : l'être ne peut s'associer au néant; si, en admettant qu'une chose a commencé d'être, on n'y joignait pas une chose qui l'ait fait commencer, on associerait l'être au néant, car alors cette chose serait sortie de rien. L'effet ne renferme pas sa cause, mais il l'appelle irrésistiblement.

Si l'idée d'effet implique nécessairement celle de cause, l'idée de cause n'implique pas nécessairement celle d'effet. L'effet est impossible sans la cause; celle-ci peut, au contraire, parfaitement se concevoir sans aucun des effets qu'elle est capable de produire. Nous avons vu combien est importante la distinction de la cause en acte et de la cause en puissance; en les confondant, en ne voulant reconnaître aucune cause séparée de ses effets, on enlève du même coup la liberté de Dieu et celle de l'homme; on met l'homme dans l'impossibilité de ne pas agir, et Dieu dans l'impossibilité de ne pas créer.

Que nous ne puissions connaître une cause quelconque, même celle que nous sommes, si elle ne nous est préalablement révélée par ses actes, on ne saurait le contester. Nous nous croyons capables de vouloir et d'agir, parce que nous nous sommes d'abord sentis agir et vouloir; nous ne connaissons Dieu que par ses œuvres; les forces mêmes de la nature ne nous sont révélées que parce que nous les avons vues en action. Mais aussitôt que toutes ces causes nous ont été manifestées par leurs actes, nous les regardons comme telles pendant toute leur durée, lors même qu'elles n'opéreraient ou qu'elles n'auraient opéré aucun effet nouveau. Tel acte que j'ai voulu n'a pu se passer de moi; mais s'il était nécessaire pour me révéler comme cause à moi-même, je sens que je pouvais me passer de lui, comme Dieu peut se passer du monde, tandis que le monde ne pourrait subsister sans Dieu.

En résumé : le principe de causalité comprend deux idées, celle d'effet et celle de cause.

On entend par cause la puissance qui produit, et par effet ce qui est produit.

Il y a deux sortes de causes et d'effets : la cause parfaite, absolue, qui produit des effets complets, des êtres tout entiers, la cause véritablement créatrice; puis les causes imparfaites, relatives, qui ne produisent que des effets incomplets, qui ne peuvent créer que des manières d'être.

C'est à la conscience de ses propres actions que l'homme doit la première idée de cause et d'effet; il transporte ensuite cette idée dans le monde des corps, où il ne voit d'abord qu'un ensemble de causes animées, intelligentes et libres, comme l'est celle qu'il trouve en lui, mais qu'il finit tôt ou tard par considérer comme des causes aveugles et fatales, comme un ensemble de causes secondaires desquelles il s'élève à la cause première, à Dieu dont elles sont les effets.

Nos premières sensations, quoique étant en réalité des effets, ne nous apparaissent pas nécessairement comme telles; elles sont pour nous plaisirs ou peines, et nous ne les rattachons aux objets extérieurs comme à leurs causes, qu'après avoir puisé l'idée vraie de la cause dans le sentiment de notre volonté.

On ne saurait légitimement placer l'impénétrabilité au nombre des qualités fondamentales de la matière, pas même au nombre des propriétés matérielles.

L'étendue et la résistance, qui tombent, l'une sous la vue, l'autre sous le toucher, peuvent être saisies immédiatement par ces organes, sans que la perception qu'ils nous en fournissent ait eu besoin d'être précédée ni par une sensation, ni par aucune conception rationnelle.

Le principe de causalité n'a pu précéder en nous la première idée que nous avons eue de la cause; mais ce principe nous apparaît comme absolu dans l'idée claire et complète que nous nous formons de l'effet. Ce qui commence à être ne pouvant provenir du néant, nous sommes forcés de le rattacher à quelque chose : il s'ensuit que tout effet réclame impérieusement une cause.

CERTITUDE. — La première question qui se pose en logique, quand on pose les questions oiseuses, est celle-ci : Pouvons-nous être certains de quelque chose?

Cette question, nous ne la poserons pas; c'est l'affaire des sophistes. Mais nous dirons ce qu'est la certitude, et quel en est le fondement.

La certitude est un état de l'âme qui en exclut le doute.

Cet état suppose la possession de la vérité. Il ne peut y avoir certitude de ce qui n'est pas vrai. La certitude d'une affirmation mixte, mêlée d'erreur et de vérité, ne porte que sur la vérité renfermée dans l'affirmation. La certitude apparente qui affirme le faux n'est qu'un acte de volonté, exécuté malgré l'incertitude de l'esprit, malgré les réticences et les oppositions de la conscience.

L'homme a la certitude de sa propre existence. En présence du monde extérieur, l'homme a la certitude de l'existence et de la réalité de ce monde. Les idées nécessaires, auxquelles l'esprit s'élève à la vue du monde et de l'âme, nous donnent la certitude de l'existence de Dieu.

Le fait de la certitude n'est point contesté. La véracité de la certitude ne peut l'être que par un jeu de l'esprit. L'homme qui a la certitude de l'existence du monde a-t-il raison d'en être certain? Le monde existe-t-il? Chacun comprend qu'ici commence la sophistique.

La véracité de la certitude est et doit être

immédiatement acceptée, comme la vérité des axiomes; l'évidence des axiomes n'est elle-même qu'un cas particulier de la certitude

La certitude est la preuve dernière de la vérité ; il ne saurait y en avoir d'autre. Comment prouver que la certitude nous donne la vérité, sinon par la certitude même?

La démonstration de l'existence individuelle ne se donne point, parce que notre existence est, pour nous, toujours et immédiatement certaine. La démonstration de l'existence du monde consiste à mettre l'homme en rapport, par ses sens, avec les objets mêmes; et les démonstrations de l'existence de Dieu consistent à mettre la raison en présence même de la lumière de Dieu, de l'être nécessaire, toujours présent, comme excitateur permanent de la raison créée à son image; d'où résulte la certitude, qui est le but de la démonstration.

Si aucun homme n'a jamais douté de sa propre existence, on peut du moins concevoir qu'un homme doute de l'existence du monde, s'il n'a pas l'usage de ses sens. De même si, par le fait, quelques hommes doutent de l'existence de Dieu, lors même que la démonstration en est donnée, c'est qu'ils n'ont pas l'usage entier des facultés de leur esprit. En eux, l'âme n'est développée que partiellement, et la pensée, dans son action, ne porte pas jusqu'à ses limites naturelles.

Que ce soit une altération réelle de la raison, ou un travers habituel dans l'exercice de la raison, ce vice, qui consiste à douter là où les hommes rencontrent naturellement la certitude, est rare dans la pratique. Il est fréquent dans la spéculation. Le doute factice remplit l'histoire de la philosophie.

L'origine de ce vice, dans la spéculation, est celle-ci : l'homme qui pense, et déploie toutes ses forces dans l'exercice de la raison, la dépravé souvent par excès. Ne voyant plus que sa pensée, il place, contrairement à la nature, le point d'appui unique de la raison dans le raisonnement seul, ou dans l'évidence rationnelle. Pour lui, le but n'est plus la certitude, mais la démonstration. Il demande la démonstration là où il tient la certitude. Un tel esprit est donc faussé; il est hors de sa loi. C'est en ce sens qu'on eût pu dire : « L'homme qui pense est un animal dépravé. » Ce vice se nomme rationalisme (50*). Quand le rationalisme, qui consiste principalement à vouloir démontrer ce qui est déjà certain, nie en outre la vérité de tout ce qui ne lui est pas démontré comme il veut, il devient scepticisme. Voici comment procède le scepticisme :

La vue du monde ne prouve pas l'existence du monde. Cela posé, vous ne pouvez démontrer l'existence du monde, et devez en douter. L'idée de Dieu, en présence du monde, son ouvrage, ne prouve pas l'existence de Dieu. Cela posé, vous ne pouvez démontrer Dieu, et devez en douter. La conscience de votre existence n en prouve pas la réalité. Cela posé, vous ne pouvez démontrer votre propre existence, et devez en douter.

Mais pourquoi ne pas dire aussi (quelques sceptiques ont été jusque-là) : L'évidence d'une identité logique ne prouve pas cette identité ; l'évidence d'une démonstration ne prouve pas la vérité de la proposition. Cela posé, vous ne pouvez rien démontrer.

Il est clair que de telles assertions sont des jeux de l'esprit. Elles partent d'une majeure contradictoire et dénuée de sens, savoir : La vue du monde ne prouve pas l'existence du monde. Mais la vue du monde n'étant autre chose que le monde même, en présence de l'homme et vu par lui, implique nécessairement, ou plutôt manifeste directement son existence : de même que l'évidence actuelle d'un axiome n'étant autre chose que la vue de la vérité, implique la vérité.

Et cependant le scepticisme est, depuis l'origine, l'entrave et le fléau de la philosophie. Une trop grande partie des efforts de la philosophie jusqu'à présent se tourne à établir, contre le scepticisme, la véracité de nos moyens de connaître, et à chercher le caractère de la vérité. Mais le scepticisme semble un inévitable ennemi que la philosophie entraîne avec elle comme son ombre. Cherchons donc à montrer quelle est l'erreur du scepticisme, et ce qu'est en lui-même ce vice originel de l'esprit humain.

L'erreur du scepticisme consiste à demander la démonstration de ce qui n'est pas démontrable, et à ignorer qu'il y a, dans l'esprit humain, des données aussi indémontrables que certaines.

Prenons une science certaine et infaillible de l'aveu de tous, les mathématiques. Il y a en mathématiques une étrange singularité. Il s'y rencontre ce qu'on appelle des quantités *irrationnelles*, c'est-à-dire des quantités réellement existantes, mais qui ne sauraient être exprimées par aucun nombre, entier ou fractionnaire. Telle est, par exemple, *la racine carrée de deux*. C'est une quantité qui ne peut être représentée par aucun nombre, entier ou fractionnaire.

Cette quantité existe néanmoins; j'entends qu'elle a sa grandeur précise. Car, le côté d'un carré étant *un*, la diagonale de ce même carré est *la racine carrée de deux*. Voilà cette quantité visible aux yeux, ou, si l'on veut, visible à la raison.

La géométrie nous montre donc clairement la racine carrée de deux; mais l'arithmétique ne possède aucun nombre pour la représenter. Cette racine est irrationnelle.

Donc, la géométrie saisit des quantités que l'arithmétique ne peut saisir. La science mathématique obtient par l'un de ses instruments ce que l'autre ne peut atteindre.

De même, disons-nous, dans la Logique

(50*) Quelques écrivains prennent en bonne part le mot *Rationalisme*. C'est à tort, selon nous. Ce mot restera dans la langue française comme le nom d'un abus.

générale, l'esprit saisit, par la vue ou l'intuition immédiate, des données que le raisonnement ne peut atteindre

Mais ce n'est pas ici seulement une comparaison; c'est un exemple dans l'espèce. En effet, les nombres sont des mots qui expriment les grandeurs; les formes géométriques sont l'image, ou plutôt la vue même des grandeurs. Il y a donc, dans l'esprit, des données que la vue peut atteindre, mais que la logique ne saurait exprimer. Elles sont irrationnelles, quoique visibles, et certaines, quoique indémontrables.

C'est là le point qu'ignore le scepticisme; et dans cette ignorance, il demande la démonstration de ce qui est indémontrable par nature. Il rejette comme n'existant pas, ou comme n'étant pas de son domaine, toutes les données que le raisonnement n'analyse pas d'une manière adéquate.

Et pourtant l'arithmétique repousse-t-elle les grandeurs irrationnelles comme chimériques? les repousse-t-elle du moins comme n'étant pas de son domaine? En aucune sorte. Elle les admet; elle les emploie et les calcule. Elle les calcule, et ces grandeurs en dehors du nombre, multipliées entre elles, produisent des nombres. Elles ne sont pas des nombres, mais des racines de nombres. Ce sont des données pour l'arithmétique, quoique incommensurables à l'arithmétique.

Il en est de même en philosophie pour les données premières. L'âme les voit par les sens, ou par la raison, quoique la logique ne les explique pas. Ce sont des données nécessaires à la raison, quoiqu'elles ne soient pas elles-mêmes commensurables à la logique de la raison.

Irrationnelles elles-mêmes, elles sont des bases de propositions rationnelles. Les rejeter, malgré la nature et le sens commun, soit comme chimériques, soit comme ne pouvant être admises dans le domaine de la raison pure, c'est l'enfance de la philosophie. C'est l'erreur sophistique d'une science inepte : c'est une manie d'école, un prétexte de tournoi logique; c'est rejeter la raison pour raisonner; c'est chercher ce qu'on tient; c'est le perdre pour l'ombre; c'est se fuir en se cherchant. Et l'on pourrait appliquer à la philosophie ainsi faite le mot d'un philosophe : « La philosophie est l'Odyssée de l'esprit qui, merveilleusement déçu, se fuit en se cherchant lui-même. »

Telle est l'erreur des sceptiques; et le tort de la philosophie, c'est de ne point passer outre : c'est de faire une large place à ces questions mal posées, insolubles, contradictoires; de donner du temps et des forces à un travail stérile et faux, et de ne pas excommunier nettement les sophistes qui cherchent, par mauvaise volonté, à lui faire perdre un temps précieux.

Que de temps n'a-t-on pas perdu, en mathématiques, à chercher le rapport de la circonférence au diamètre, pour arriver à la quadrature du cercle? aujourd'hui il est directement démontré que ce rapport n'est exprimable par aucun nombre. De même, la philosophie doit directement démontrer l'insolubilité des questions insolubles.

Or, cette démonstration a été donnée par les sceptiques pour en conclure qu'il fallait rejeter l'autorité de nos moyens de connaître; elle a été donnée par les dogmatiques, pour établir que cette autorité devait être immédiatement acceptée. Acceptons-la des deux côtés, pour en conclure, comme Aristote, que les points de départ sont indémontrables en même temps qu'infaillibles. Ce sont les données mêmes de la vérité, la vue du monde, l'évidence des axiomes, vue, évidence, qui donne la certitude, certitude qui ne peut tromper.

Maintenant veut-on savoir ce qu'est la certitude, quel en est le fondement, et pourquoi elle ne peut tromper? Essayons de le dire.

Un fait attesté par l'histoire générale de la pensée, c'est que l'esprit humain débute par croire et non par douter, par le dogmatisme et non par le scepticisme. Il a une foi invincible en ses facultés. L'erreur ne le décourage nullement, parce qu'il sait qu'elle ne vient point de la nature même de ses facultés, mais de leur emploi vicieux. Le doute ne naît que dans quelques esprits et à certaines époques. Si nous jetons les yeux sur les systèmes des divers philosophes, nous verrons que les sceptiques sont en plus petit nombre : ainsi dans l'antiquité nous rencontrons les noms de Pyrrhon, de Carnéade, dans le moyen âge celui de Montaigne, de Charron, dans les temps modernes celui de Hume, de Bayle, et à côté de ces noms une foule d'illustres penseurs qui ont toujours poursuivi la vérité, s'appuyant sur la foi à l'infaillibilité de leurs facultés; et encore, à côté des philosophes, se trouve la foule des artistes, qui n'a cessé de réaliser le vrai, le bien, le beau, puis les masses qui participent bien, elles aussi, à la vie intellectuelle et morale, et qui n'ont jamais douté de la validité de nos moyens de connaître. *Croire* est donc un fait primitif, universel, spontané, naturel, par conséquent un fait qui appartient à la raison. Douter est donc un fait contingent, accidentel, individuel, variable, passager. Ces faits établis, est-ce aux sceptiques ou aux dogmatiques à établir la légitimité de leur doctrine? Quand un individu se soustrait à l'ordre naturel, universel des choses, ne doit-il pas rendre compte au sens commun du motif de sa conduite, s'il ne veut paraître insensé, extravagant? Tout changement de position, tout passage d'un état à un autre suppose un motif; or le sceptique a commencé à croire avec la foule, il doit donc légitimer son passage du dogmatisme au scepticisme, il doit cela et à lui-même et à l'humanité.

La croyance est l'adhésion naturelle de la raison aux idées nécessaires; c'est un acte spontané, un acte vital comme celui de la respiration, de la vision. L'homme ne peut pas plus nier l'existence du vrai, du bien, du beau, qu'il ne peut ne pas voir les cou-

leurs, quand il a les yeux ouverts. Dire que les masses doivent rendre compte de leurs croyances, c'est dire qu'elles doivent rendre compte de la respiration, du phénomène de la nutrition, de celui de la vision. Voyons donc si les sceptiques peuvent justifier leur doctrine. Et d'abord quelle est l'origine du scepticisme?

Il y a deux scepticismes, l'un universel, absolu, qui dénie à toute faculté intellectuelle le droit de connaître quoi que ce soit, et un scepticisme partiel, qui admet la véracité de telle faculté et combat la véracité des autres facultés. Mais d'où vient ce dernier scepticisme? D'où vient par exemple qu'une certaine classe de gens n'admet, ne voit que le monde physique, et nie que l'on puisse arriver à la connaissance du monde moral et du monde intelligible? D'où vient que certains philosophes n'admettent, comme moyen légitime de connaître, que le sens intime, et nient qu'on puisse arriver à la connaissance du monde physique, c'est-à-dire nient la véracité de l'expérience externe? D'où vient que d'autres philosophes, qui se servent parfaitement de la raison, ont nié la valeur de la tradition religieuse, et par conséquent le moyen, la faculté par laquelle on peut la connaître? Cela ne vient-il pas de ce que le savant habitué à l'observation externe, et cherchant, à l'aide de cette méthode, à obtenir, à établir des idées sur le monde moral, s'est vu dans l'impuissance d'y parvenir. Cela vient de ce que le philosophe habitué à se servir du sens intime pour étudier les phénomènes psychologiques, voulant employer le même moyen, la même faculté pour constater les faits de l'ordre matériel, n'a pu arriver à aucune notion. Cela vient de ce que le philosophe habitué aux spéculations de la raison, et voulant chercher par la raison les idées religieuses, n'a pu le faire. Or ce fait tient à un développement inégal et partiel des facultés intellectuelles, résultant de l'éducation et des circonstances qui dominent la vie humaine. Chaque homme, au lieu de se servir également de tous les moyens de connaître, n'en emploie habituellement qu'un ou deux. Il veut appliquer ces procédés à ce qui n'est pas de leur domaine, de leur juridiction. Celui qui a passé sa jeunesse et une majeure partie de sa vie à faire des mathématiques, par exemple, refuse sa croyance à toutes les vérités d'un autre ordre, parce que d'abord il est certain d'arriver au vrai par la déduction mathématique, parce qu'il pense que tout ce qu'il possède d'idées légitimes, c'est par ce moyen qu'il l'a acquis, tandis que jamais il n'a pu parvenir à des idées sur le monde moral, sur la tradition religieuse, sur la raison, sur Dieu. Cette préoccupation provient donc d'un véritable défaut dans l'organisme spirituel; le développement excessif, je dirai mieux, unique d'une faculté, a fait affluer sur cet organe toute la vie intellectuelle, les autres se sont pour ainsi dire atrophiés. L'homme ne devient donc sceptique que parce qu'il ne fait usage que de quelques-uns de ses moyens de connaître. Qu'arrive-t-il alors? Ce scepticisme partiel est recueilli par quelques philosophes, et se transforme en un scepticisme général. Ainsi quelques philosophes ont recueilli les objections de chaque classe de savants contre la véracité des facultés, dont ils ne font qu'un usage très-secondaire; et réunissant toutes ces objections, ils ont mis en cause toutes les facultés en les armant les unes contre les autres. Ils ont prouvé par l'autorité des sens la faillibilité de la raison, par l'autorité de la raison la faillibilité des sens, par l'autorité de la conscience la faillibilité du raisonnement. Telle est l'histoire du scepticisme; or cette histoire même en renferme la réfutation. Car si, comme nous l'avons démontré, le scepticisme partiel est illégitime en ce qu'il repose : 1° sur un vice intellectuel; 2° sur une préoccupation, une erreur de méthode; si le scepticisme partiel est un état anormal en ce qu'il est exceptionnel, contingent, et qu'il ne peut rendre compte de sa position à l'égard de la croyance générale, n'est-il pas vrai que le scepticisme général est détruit par sa base? Car il part de cette idée : que les données de chaque faculté se détruisent mutuellement, que la véracité des sens détruit celle de la raison, que celle de la raison détruit celle de la tradition, etc... Or cette idée s'appuie sur un fait d'expérience qui n'a aucune valeur scientifique, par conséquent la conclusion est entièrement fausse. De plus, le scepticisme renferme une contradiction radicale, car ou le sceptique admet l'infaillibilité de ses facultés, ou il la nie; s'il l'admet, il se contredit; s'il la nie, il lui est impossible de rien affirmer en vertu de ses facultés, pas même leur faillibilité : toute affirmation implique une croyance, toute croyance un dogmatisme.

Si, comme on ne peut le nier, les objets de la connaissance sont extrêmement divers, puisqu'ils peuvent varier du fini à l'infini, les moyens de connaître ne doivent-ils pas l'être également? Il est impossible de croire que la nature, qui nous a mis en présence d'une si grande variété d'existences, ne nous eût donné qu'un seul moyen de nous mettre en rapport avec elles, par la connaissance que nous sommes capables d'en prendre; de sorte que ce *criterium* unique et universel, à la recherche duquel la philosophie s'est consumée en tant d'efforts infructueux, pourrait bien n'être qu'une pure chimère. *Voy.* CRITERIUM.

Mais s'il y a plusieurs moyens de connaître, il y a par cela même plusieurs moyens d'arriver à la vérité, et par conséquent plusieurs sortes de certitudes.

Or, la faculté de connaître s'applique à deux espèces de vérités :

La première a rapport aux choses que l'homme peut connaître par lui-même, c'est-à-dire par le développement des facultés qui sont en lui, et en raison des lois constitutives de sa nature.

La seconde a rapport aux choses qui ne

peuvent être connues à l'homme que par révélation et dans l'ignorance desquelles le laisserait éternellement la faiblesse et l'imperfection de son intelligence, si Dieu ne lui en communiquait la connaissance par un moyen surhumain.

Il faut admettre cette distinction ; car si on ne l'admet pas, comme il n'y a plus qu'une seule espèce de vérité et qu'un seul moyen de la connaître, il faut admettre, ou avec M. Cousin, que le *moi* est tout, et alors Dieu et la société s'absorbent en lui ; ou, avec M. de La Mennais, que la *société* est tout, et alors Dieu et les individualités humaines disparaissent et s'effacent devant elle ; ou enfin, avec M. Beautain, que *Dieu* est tout, et alors la société et les individus sont annihilés et se perdent dans l'unité et l'universalité de l'intelligence infinie. Ainsi le panthéisme est la conséquence inévitable où tombent toutes ces doctrines, en tant qu'absolues.

Dans la première espèce de vérités, il y a encore une distinction à établir.

Il y a des vérités individuelles, particulières et relatives, et des vérités universelles, générales ou communes ; des vérités conditionnelles ou contingentes, et des vérités absolues ou nécessaires.

Les vérités relatives et particulières sont celles qui se rapportent à l'individu pris à part, à ses besoins personnels, à sa manière de percevoir et de sentir, à son activité propre, à son existence privée, et qui constituent son individualité. Pour celles-là, l'homme n'a pas besoin d'autres motifs de certitude que l'autorité et le témoignage du sens intime, des sens, de la mémoire et de la raison.

Chaque homme a sa vie à lui, sa vie qui lui est propre, sa pensée qui lui appartient ; c'est cette vie, c'est cette pensée qui distinguent sa personnalité, son *moi*, de tous les autres *moi* ; c'est par cette vie, par cette pensée qu'il a conscience de soi-même, et qu'il ne confond pas son existence avec les autres existences, avec celle de la nature, avec celle de Dieu. En un mot, chaque être humain, chaque esprit a ses manières d'être, ses modifications, ses opérations, qui lui appartiennent en propre, qui sont les siennes et non celles d'un autre. Chaque homme a donc bien réellement le droit d'affirmer son existence par sa pensée, et je ne sais comment M. de La Mennais a pu contester cet enthymème de Descartes : *Je pense, donc je suis*. Si cette affirmation n'est pas primitivement dans l'esprit sous cette forme, elle y est en réalité ; car tout individu croit invinciblement à son existence, dès qu'il a conscience de sa pensée.

Ces autres propositions : J'ai faim, j'ai soif, j'ai froid, j'ai chaud, je souffre, je jouis, je désire, je veux telle chose, j'aime Pierre, je hais Paul, je suis triste, je suis joyeux, ce mets flatte mon palais, cet autre me répugne, cette odeur me plaît, cette autre me déplaît, ceci me paraît beau, cela me paraît laid, je me souviens de tel fait, j'avais oublié tel autre, j'ai agi avec bonne ou mauvaise intention, je me sens coupable ou innocent ; toutes ces propositions, dis-je, et une foule d'autres semblables, sont des affirmations légitimes, toutes les fois que l'individu n'exprime qu'un mode particulier de son âme, une manière d'être ou de sentir, qui est propre à son moi, une opération de son esprit, un acte de sa volonté, une perception, un sentiment quelconque, dont le sens intime lui donne conscience : elles sont reçues unanimement comme telles dans le commerce de la vie ; aucun de nous n'hésite à en prononcer de semblables à chaque instant ; la société même et les relations qu'elle suppose sont fondées sur un échange continuel de ces communications, de ces révélations d'homme à homme, de conscience à conscience, sur la vérité desquelles nul ne s'avise d'exprimer un doute, à moins qu'il n'ait de fortes raisons de soupçonner la sincérité de celui qui les fait.

Ces affirmations n'ayant rapport qu'à son individualité, tout homme, disons-nous, a donc le droit de les faire. Car qu'est-ce qu'il affirme ici ? Sa propre existence successivement modifiée par ses différentes manières d'être. Là, l'évidence du sentiment est le seul *criterium*, le seul motif possible de certitude. En un mot, l'homme est ici sa propre autorité, il n'y en a pas d'autre à chercher. Contester au *moi* le droit d'affirmer de lui-même ces modes et ces manières d'être, ce serait lui refuser le moyen de s'assurer jamais de sa propre existence ; ce serait une pure absurdité. Car comment sait-il qu'il existe, si ce n'est par le sentiment qu'il a de cette existence, par la certitude qu'il a de la réalité de ces manières d'être ? Moi seul donc je sais ce qui se passe en moi, et dans quel rapport je suis actuellement avec le monde extérieur, et nul autre que moi ne peut le savoir, si ce n'est Dieu, qui me sait mieux que je ne me sais moi-même, puisqu'il me sait d'une science infinie. Personne donc n'a le droit de me dire que je n'ai pas faim quand je sens que j'ai faim, que je n'ai pas soif, quand je sens que j'ai soif, que je n'ai pas chaud ou froid, quand je sens le chaud ou le froid, que je ne souffre pas, quand je souffre, que je ne désire pas quand je désire, que je ne suis pas triste ou joyeux, quand je suis dans la tristesse ou dans la joie, que je n'éprouve pas de l'aversion ou de la sympathie pour telle personne, du goût ou de la répugnance pour tel mets, quand je sens en éprouver, que je n'ai pas telle intention en agissant, quand j'ai conscience de mon intention, que je n'ai pas été libre d'agir de telle manière, quand j'ai le sentiment de ma liberté, que je ne vois pas ce que je vois, que je n'entends pas ce que j'entends, que je ne sens pas ce que je sens, que je ne veux pas ce que je veux.

Il peut se faire qu'un autre individu voie, entende, sente et veuille autrement que moi, qu'il soit modifié autrement que moi, par l'action et la présence des mêmes objets extérieurs, qu'il éprouve de la répugnance

pour le même mets qui flatte agréablement mon palais, de l'aversion pour ce que j'aime, de la sympathie pour ce qui me déplaît, qu'il voie clairement et distinctement un objet lointain que je ne perçois que d'une manière vague et obscure. Mais il n'a pas plus droit de démentir le témoignage de mon sens intime, que je n'ai droit de démentir celui du sien. De part et d'autre, chacun a raison d'affirmer ce qu'il sent, parce que rien n'est plus réel que ces sensations, ces modifications, ces manières d'être, par rapport à chacun d'eux. Cette diversité de modes, qui n'est pas de la contradiction, comme on pourrait le croire, puisque deux choses contradictoires s'excluent mutuellement, et qu'il n'y a nulle contradiction, c'est-à-dire nulle impossibilité d'être simultanément, entre deux existences individuelles même très-diverses ; cette diversité de modes, disons-nous, est même ce qui fait distinguer l'existence de ces deux *moi*, qui se confondraient l'un avec l'autre, s'il y avait entre eux identité parfaite de manières d'être et de sentir. Sans elle, tous les êtres particuliers viendraient s'absorber dans une seule existence générale, universelle, et nous tomberions dans l'abîme du panthéisme. S'il fallait regarder comme faux le témoignage du sens intime de ces deux *moi* si diversement affectés, il faudrait douter de tout.

Ce n'est pas que je ne puisse affirmer que je me souviens, quand réellement je ne me souviens pas, que je me repens, quand je ne me repens pas, que j'aime, quand je n'aime pas, que j'ai chaud, quand j'ai froid, etc : la politesse mondaine fait faire tous les jours de ces mensonges; mais si j'affirme ce que je ne sens pas, moi seul je puis me démentir, parce que moi seul je sais si j'ai dit vrai, c'est-à-dire si j'ai déclaré une modification, une manière d'être existant réellement en moi. C'est donc à moi à rectifier mon erreur; ou plutôt cette erreur n'existe pas en moi, car la conscience m'avertit suffisamment que j'affirme ce qui n'est pas.

Au reste, toutes ces vérités relatives et individuelles sont contingentes. Elles résultent du rapport sous lequel je suis avec le monde extérieur, du point de vue sous lequel j'envisage les objets, de l'état de mes organes, de la nature de mon tempérament, des dispositions actuelles de mon esprit, et de diverses autres causes qu'il est inutile d'énumérer. Ainsi, j'ai faim, j'ai chaud, je désire, je veux actuellement telle chose; mais l'instant d'après, je puis ne plus sentir, ne plus désirer, ne plus vouloir ce que je sentais, ce que je désirais, ce que je voulais l'instant d'auparavant.

Tant que ces affirmations restent dans les bornes de mon individualité, tant qu'elles ne dépassent point les limites de mon existence personnelle, et qu'elles ne s'étendent pas au delà du temps dans lequel se passent les modifications dont elles constatent la réalité et l'actualité, tant qu'elles s'appliquent uniquement à mes manières d'être à *moi*, sans que je prétende en faire l'application à d'autres *moi*, et conclure de ce que je sens que les autres doivent sentir de même, elles sont légitimes, leur objet est certain; et encore une fois le témoignage du sens intime est irréfragable.

Mais si d'une modification qui m'est propre, je veux faire une manière d'être commune à tous, j'outrepasse mon droit. L'homme peut, de sa seule autorité, prononcer des affirmations individuelles; mais il ne peut de même prononcer des affirmations ayant un caractère universel. Il est bien vrai que l'induction et l'analogie le conduisent sans cesse du particulier au général, et que la connaissance des rapports de ressemblance qui existent entre les êtres l'amène tous les jours à supposer l'identité des lois auxquelles sont soumis les êtres semblables. Mais il faut bien remarquer que la certitude de l'identité des faits qui se passent dans les autres hommes avec ceux qui se passent en nous, n'est pas fondée sur les analogies et les rapports que nous remarquons entre eux et nous : ces rapports et ces analogies pourraient souvent nous induire en erreur. Cette certitude repose uniquement sur les communications qui se font d'homme à homme par le moyen du langage. Nous ne sommes certains de la similitude des états ou manières d'être de nos semblables avec les nôtres, que lorsque cette similitude s'est révélée à nous par la parole, c'est-à-dire lorsque les autres hommes prennent la peine de nous accuser eux-mêmes les modifications de leur esprit, et de nous faire connaître, par exemple, que, placés sous l'action des mêmes causes dont nous ressentons nous-mêmes l'influence, ils ont éprouvé absolument les mêmes effets, les mêmes sensations que nous avons éprouvées nous-mêmes. Le langage est donc le seul moyen de nous assurer de ce qui se passe dans les autres hommes, comme la perception intérieure est le seul mode pour connaître ce qui se passe en nous.

Nous comprenons, me dira-t-on, que l'individu ne puisse universaliser ses manières d'être ou de sentir, parce qu'elles n'appartiennent qu'à lui. Hors de lui, elles sont comme si elles n'étaient pas, elles sont sans réalité. Mais comment ne pourra-t-il formuler légitimement une vérité universelle et générale, en s'appuyant sur sa propre raison? De deux choses l'une : ou les vérités universelles sont saisissables par la raison individuelle, ou elle est incapable de les percevoir directement. Si elle peut d'elle-même les saisir, elle peut donc les affirmer avec le caractère qui leur est propre, c'est-à-dire avec le caractère de généralité : si elle ne peut les percevoir immédiatement, elle n'en aura jamais l'intelligence. Or, cette dernière hypothèse est démentie par l'expérience.

Ici, il est nécessaire que nous sortions de nous-mêmes, et que, des sentiments ou des perceptions, soit extérieures soit rationnelles, que la conscience nous atteste seulement comme faits ayant lieu dans le *moi*,

nous passions aux causes occasionnelles de ces sentiments, et aux objets de ces perceptions. En un mot, il faut que nous nous mettions en rapport, non plus avec les faits intérieurs de l'esprit, mais avec les êtres et les phénomènes extérieurs qui correspondent à ces faits.

Je me suppose donc en présence du monde sensible, et il s'agit pour moi de le connaître, et d'affirmer comme réel l'objet de mes connaissances. Par exemple, ce corps que je touche et qui m'oppose résistance, est-il solide? Cet autre, dont je perçois la rondeur, est-il rond? Cet autre, que ma main abandonne à son propre poids et qui tombe à terre, est-il pesant? Parcourons successivement tous les phénomènes du monde extérieur, et voyons si l'individu a droit de généraliser ses observations, en affirmant, non-seulement en son nom, mais au nom de tous, soit les êtres, soit leurs qualités, soit leurs rapports, soit les lois qui les régissent. Il n'est pas question de savoir si ces êtres, ces qualités, ces rapports, ces lois sont faux, tant que l'individu seul les affirme, et s'ils ne deviennent vrais que lorsque l'affirmation du genre humain a consacré l'affirmation individuelle. L'individualité d'une perception ne détruit pas la réalité de son objet, ni par conséquent sa certitude. Il est évident que le monde n'en existerait pas moins, lors même qu'il n'y aurait sur la terre qu'un seul homme pour le contempler et le connaître. Seulement la connaissance et la certitude, au lieu d'être communes à plusieurs intelligences, seraient particulières à une seule.

Les vérités que perçoit l'individu ne sont donc que des vérités relatives, tant qu'elles n'ont pas été perçues par les autres hommes. Jusque-là, par conséquent, il n'a le droit de les affirmer qu'en son nom. Il ne peut par la connaissance qu'il en prend, leur imprimer qu'un caractère d'individualité. C'est le consentement unanime des hommes, qui leur imprime le caractère d'universalité. Ainsi je puis dire. Telle chose me déplaît, parce que moi seul je sais et puis savoir si telle chose me déplaît en effet. Mais je ne puis dire d'une manière générale : Cette chose est déplaisante, parce que ce qui me déplaît réellement et véritablement peut plaire à d'autres. Il n'est constaté qu'une chose est universellement déplaisante, que lorsque tous les hommes s'accordent à la considérer comme telle. C'est ce que M. de La Mennais a fait ressortir avec son admirable talent. Il a interdit à l'individu le droit d'universaliser les vérités qu'il perçoit, en s'appuyant uniquement sur le sens particulier; et la raison en est très-simple. Comme l'expérience de chaque jour prouve que les individus sont souvent affectés diversement par les mêmes objets, selon le point de vue particulier sous lequel chacun d'eux les a considérés, il s'ensuivrait que les manières les plus diverses de voir et de sentir pourraient être affirmées avec le même droit comme universelles : ce qui implique contradiction. Car si toutes ces manières de voir pouvaient également prétendre au caractère d'universalité, il en résulterait que la même chose pourrait être et n'être pas en même temps : une telle conséquence n'est pas admissible. Car on ne peut pas dire qu'une chose *n'est pas*, pour ceux qui ne l'ont pas encore perçue; elle existe pour eux comme pour ceux qui la connaissent; l'absence de la connaissance n'autorise pas la négation de son existence. Il faut donc forcément en revenir à notre distinction, et reconnaître deux espèces de vérités, les unes individuelles, les autres universelles.

Mais M. de La Mennais nous paraît avoir fait confusion lorsqu'il tire de ces principes la conclusion qu'il n'y a de certain que ce qui est consacré par l'adhésion générale. D'où il faudrait conclure qu'il n'y avait rien de certain pour le premier homme, dans le témoignage de ses sens, de sa conscience et de sa raison. Nous en concluons, nous, seulement que la certitude humaine renfermée dans les bornes d'une individualité n'était encore qu'individuelle; elle n'avait pu prendre un caractère d'universalité, puisqu'il n'y avait pas encore de raison générale, dans le sens que M. de La Mennais attache à ce mot. Nous appellerons donc vérités individuelles et certitude privée celles qui n'auront pas encore franchi la sphère de l'individualité, celles qui seront encore renfermées dans l'intelligence du *moi;* et nous poserons ce principe incontestable, que l'individu, avant d'imposer ses convictions aux autres, doit, s'ils refusent de le croire sur parole, les placer sous le point de vue et dans les circonstances où il se trouvait lui-même lorsqu'il a perçu tel phénomène, ou signalé telle loi de la nature. Il ne suffisait pas, par exemple, à Herschell d'affirmer l'existence de sa nouvelle planète. Pour universaliser son affirmation et sa propre certitude, il devait la faire voir aux autres astronomes, comme il l'avait vue lui-même. Mais aussi, il n'est pas moins incontestable que personne n'a droit de nier la découverte qu'un savant annonce avoir faite, ou la réalité de l'existence qu'il accuse, avant de s'être placé avec l'objet dans les mêmes rapports et dans les mêmes conditions où l'auteur de la découverte était placé lui-même lorsqu'il l'a signalée, et avant d'avoir pu constater ainsi l'erreur d'observation où il est tombé, s'il y a erreur.

C'est ce que font tous les jours les hommes qui s'occupent de recherches scientifiques. Si l'on révoque en doute la vérité des faits qu'ils ont observés, et la légitimité des inductions qu'ils en tirent, ils vous disent : Placez-vous exactement au point de vue sous lequel j'ai envisagé l'objet, portez votre attention sur toutes les circonstances dans lesquelles j'ai surpris tel secret de la nature, et vous verrez ce que j'ai vu, et vous jugerez comme j'ai jugé. La vérité qu'il a le premier aperçue, considérée par rapport au sujet de la connaissance, est d'abord individuelle; elle devient plus ou moins univer-

selle, selon que l'expérience a été répétée par un plus ou moins grand nombre de savants, et que ses résultats ont été reproduits un plus ou moins grand nombre de fois. Il peut arriver cependant que le phénomène ait été observé incomplétement par le premier auteur de la découverte; quelques-unes des circonstances qui l'ont accompagné ont été omises ou mal notées par lui. D'autres raisons individuelles vérifient à leur tour, et rectifient souvent ce que la première observation a d'imparfait ou d'inexact. Quelquefois aussi le génie de l'inventeur crée toute une science et l'impose à son siècle, comme Newton, Lavoisier, Cuvier. La science sans doute fait des progrès; mais les principes, les vérités fondamentales, les faits qui en sont la base, avant de s'universaliser dans la raison générale, ont eu d'abord le caractère de l'individualité, et n'en étaient pas moins vrais pour cela, ni par conséquent moins certains.

Le tort de M. de La Mennais est donc d'avoir voulu soumettre la réalité des existences à la condition de n'être qu'une réalité qu'autant qu'elle aura reçu le brevet d'existence de l'assentiment de la raison générale; tandis qu'il est vrai de dire que, n'existât-il au monde qu'une seule intelligence créée, pour le connaître, elle suffirait pour constater son objectivité. La vérité n'est pas faite pour la raison générale, qui n'est qu'une abstraction, mais pour la raison individuelle. Mais les rationalistes ont eu le tort non moins grave, plus grave même et plus dangereux encore, d'avoir voulu universaliser tout ce que le *moi* constate en lui, et d'avoir mis par là la raison humaine en contradiction avec elle-même; d'avoir ainsi prétendu faire de chaque *moi* le centre, ou plutôt la mesure et la règle de la société et du genre humain.

Répétons-le donc: nul individu par lui-même, et subjectivement parlant, n'a le droit de prononcer une affirmation universelle. Mais qui donc a ce droit? C'est tout le monde, c'est le genre humain, c'est la raison générale; il n'y a en effet de vérités universelles que celles qui sont connues de tous les hommes. Le caractère d'universalité ne leur est acquis que pour l'affirmation générale des nations et des siècles, et ce caractère d'universalité, c'est le langage qui le lui imprime. Toutes les fois donc que nous affirmons une vérité que nous trouvons exprimée et consacrée par le langage, ce n'est plus seulement une affirmation individuelle que nous prononçons, mais une affirmation universelle, parce que nous l'affirmons non plus seulement en notre nom, mais au nom de la raison commune, au nom de l'humanité tout entière. Or, il est évident que les vérités nécessaires et absolues peuvent seules remplir cette condition dans toute son étendue.

Jusqu'ici nous n'avons parlé que des vérités individuelles et universelles contingentes, c'est-à-dire, qui pourraient être ou n'être pas. Ce sont toutes celles qui résultent de nos rapports avec le monde sensible, ou qui ne constatent que des phénomènes passagers, que des existences variables. Mais il est d'autres vérités, dont l'objet ne peut pas ne pas être, qui affirment des choses éternelles, immuables, nécessaires, inconditionnelles, et dont le caractère est par conséquent absolu. Ce sont les vérités qui se rapportent à Dieu, à ses attributs, à nos devoirs envers lui, à la distinction du bien et du mal, à l'immortalité de l'âme, aux peines et aux récompenses d'une autre vie; ce sont enfin tous les principes de la morale, et tous ces axiomes qui sont comme la forme de l'intelligence humaine. Or, c'est ici qu'il est indispensable que l'individu se mette complétement en harmonie avec la raison générale, avec la conscience universelle du genre humain.

Les sciences physiques et naturelles, essentiellement progressives, ne diront jamais leur dernier mot. Mais la morale a dit le sien dès le berceau du monde; il n'y a donc certitude absolue que pour celle-ci. La physique, la chimie, l'astronomie, la géologie, etc., peuvent être modifiées, perfectionnées d'un siècle à un autre, sans que jamais on puisse dire que le progrès s'arrêtera là. Que dis-je? Tous les principes d'une science peuvent être bouleversés par une découverte nouvelle, sans qu'on puisse certifier que cette découverte est le point fixe, le pôle immuable autour duquel roulera désormais l'esprit humain. Qui oserait affirmer qu'après Newton, Kepler, Laplace, etc., tout est dit sur le système du monde? Qui oserait assurer que toutes les lois de la nature sont trouvées, que le plan de l'univers est connu, que tous les rapports des êtres sont déterminés, que toutes leurs propriétés, que toutes leurs fonctions ont été décrites telles que Dieu les a lui-même combinées pour les faire entrer dans l'ordonnance générale de la création?

Tant qu'il ne s'agit d'ailleurs pour nous que d'étudier et de connaître le monde sensible, nous sommes libres de ne l'envisager que sous le point de vue qui nous paraît le mieux répondre à nos besoins individuels, et de ne nous mettre en rapport avec lui que par ce qu'il a de conforme à nos goûts et à nos intérêts actuels et privés, que par le côté qui présente un attrait à notre curiosité. Tout homme tient ce droit de Dieu même; car la nature a été déployée devant ses yeux comme un spectacle où il lui est permis de n'observer que ce qui lui plaît. Il n'y a donc rien de nécessaire, d'absolu dans ces rapports, et tout homme peut les varier indéfiniment, en ce qui concerne la connaissance, s'attachant de préférence à tel point de vue scientifique, et négligeant celui-là, selon que son attention est plus ou moins excitée par tel sentiment intime, ou par tel phénomène extérieur. Mais par là même qu'il est maître de varier ces rapports et ces points de vue, il est en quelque sorte maître de varier la vérité, selon qu'il lui plaît.

Mais il n'en est plus de même dans les

choses dont nous nous occupons ici. L'homme n'est pas libre de changer ses rapports avec Dieu, avec ses semblables et avec lui-même. Ces rapports sont inconditionnels, immuables, nécessaires. Ce n'est pas lui qui les a établis ; c'est Dieu lui-même qui les lui impose comme lois, comme conditions d'existence.

Il s'ensuit que ce n'est pas à l'individu qu'il appartient de les certifier, de s'en constituer le garant, comme il certifie, comme il affirme ses découvertes scientifiques, mais à la société, mais au genre humain tout entier, dont ces vérités sont l'héritage commun, et qui en est le seul dépositaire. Comme chacune de ces vérités a pour conséquence un devoir à remplir envers l'humanité, l'humanité seule a pu être investie par Dieu du privilége de conserver le titre primordial, en vertu duquel chaque homme est obligé envers ses semblables. S'il en était autrement, si l'individu pouvait être considéré comme le légitime et infaillible interprète de cette charte immortelle, il n'y aurait plus d'autre morale que celle de l'égoïsme et des passions.

Ce n'est pas que l'individu ait toujours besoin de consulter la raison générale, pour connaître les vérités absolues et nécessaires; la raison générale n'a d'autre mission que d'interposer l'autorité de ses décisions en cas de dissentiment. Outre la promulgation de la loi morale par la voix des nations et des siècles, il en est une particulière qui se fait intérieurement dans l'homme par la voix de la conscience. Ces vérités sont donc dans l'individu, comme elles sont dans la société en général ; bien différentes en cela des vérités de la science humaine, auxquelles l'immense majorité du genre humain reste étrangère, qui sont une acquisition de l'expérience, et qu'il est indifférent pour l'homme d'ignorer ou de connaître, parce qu'elles n'importent en rien à la conduite de la vie. Celles-là au contraire sont pour lui l'objet d'une perception intuitive, directe, immédiate, l'objet d'une foi naturelle, nécessaire, irrésistible, parce que doué de liberté, et ayant à répondre de l'usage qu'il en fait à chaque instant, il lui faut un guide toujours présent, toujours à sa portée, qui l'éclaire sur la moralité de chacun des actes qu'il va produire, parce que, dans l'impossibilité où il est, en beaucoup de circonstances, de recourir au témoignage du genre humain ou de recueillir les suffrages de la majorité avant d'agir, il faut qu'il soit poussé à adhérer à la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, par la force même de l'évidence interne.

Mais la seule garantie, le seul *criterium* de certitude des vérités morales, ce qui met véritablement le sceau aux croyances invincibles dont elles sont l'objet, ce qui fait qu'on peut les affirmer comme vraies sans condition, absolument, c'est leur caractère d'universalité. Un fou peut croire irrésistiblement qu'il est roi, sans que sa royauté soit autre chose qu'une illusion, un rêve, une chimère. Relativement à lui, cela est vrai : dans sa pensée, il est bien roi. Mais cela est faux objectivement, parce que cela est faux pour tous les autres hommes. Ici, ce n'est donc plus la raison générale qui s'empare des données de l'expérience, et qui se met à la suite du génie; c'est au contraire la raison individuelle qui doit se mettre d'accord avec la raison générale, si elle n'y est pas, et qui doit se soumettre à son autorité.

C'est ce caractère d'universalité qui seul peut faire considérer les vérités dont nous parlons comme des lois de la nature humaine ou de la société; c'est ce caractère d'universalité qui seul peut les faire distinguer de toutes ces anomalies individuelles, de tous ces écarts de la raison particulière, de toutes ces dissonances personnelles auxquelles les passions et les différences d'éducation donnent naissance, et qui, en mettant l'individu en dehors de la règle commune, le placent par là même en dehors de l'humanité et de ses conditions d'existence. Or, ce qui est loi de la nature humaine, dans l'ordre moral, doit être affirmé comme nécessaire, comme vrai absolument; car il n'y a rien au delà. Les lois de la nature humaine sont l'expression de la raison divine, qui est infaillible. Ainsi la véracité de Dieu est en dernière analyse la garantie de la certitude de ce qui est cru universellement par le genre humain. *Consensio omnium gentium lex naturæ putanda est.* (Cic.)

Mais en même temps l'observation psychologique certifie que ce qui est cru universellement par le genre humain se trouve à l'état de croyance invincible et nécessaire dans chaque conscience individuelle; et cette autre garantie a bien aussi son importance. Ne fallait-il pas en effet que la Providence fournît à chaque *moi* le moyen de distinguer par lui-même ce qui est bien et ce qui est mal, afin que nulle conscience privée n'eût le droit de démentir la conscience universelle, ou de prétexter cause d'ignorance invincible ? Telle est la loi de la nature. Il est impossible à l'homme de se soustraire à cette lumière intérieure qui ne lui laisse jamais ignorer ce qu'il a à faire ou à éviter. Dès qu'il a agi librement, il connaît immédiatement que son action est bonne ou mauvaise, commandée ou défendue; il connaît de même le caractère de bonté ou de perversité morale de l'intention avec laquelle il a agi ; il connaît de plus qu'il mérite châtiment ou récompense, et le sentiment qui l'avertit de toutes ces choses est irrésistible.

Mais pourquoi cette croyance reste-t-elle indestructible en lui ? C'est parce que, indépendamment de la foi naturelle et spontanée qui accompagne les intuitions de la conscience, il se forme graduellement en lui une foi raisonnée, qui est le résultat de l'accord du sens commun avec son sens privé, et qui lui montrant sa croyance comme universelle, vient par cela même confirmer, fortifier, consacrer logiquement

le témoignage de ses perceptions individuelles. Voilà ce qui redouble ses convictions, ce qui met le sceau à sa certitude. Ici la conscience privée ne se repose plus exclusivement sur elle-même; elle a pour garant de la véracité et de la légitimité de ses dépositions le genre humain tout entier. Quand au caractère de nécessité intime vient ainsi se joindre celui de l'universalité, que peut-il y avoir au delà? Quand la confiance peut-elle jamais être plus grande, quand peut-on être plus sûr d'être à l'abri de toute illusion, que lorsqu'on est certain de ne se tromper qu'autant que le monde entier se tromperait lui-même? Et si les passions avaient obscurci dans la conscience l'évidence intuitive des notions et des distinctions morales, ce concert unanime de croyances n'est-il pas éminemment propre à lever tous les doutes et toutes les incertitudes de la raison privée?

Supposons au contraire que l'individu fût seul à croire à la distinction de la vertu et du vice, et qu'il eût contre lui le témoignage universel des nations et des siècles, pense-t-on que cette autorité isolée d'une conscience individuelle ne serait pas fortement ébranlée par ce concours de dépositions contradictoires, par ce soulèvement de toutes les autres consciences? Pense-t-on que cette manière particulière de sentir et de juger pût être réellement considérée comme une loi de la nature humaine, comme l'expression de la raison divine, si elle était ainsi démentie par tous les hommes? Que manquerait-il donc à cette distinction qu'une seule conscience entre toutes les autres établirait entre le bien et le mal, pour être absolument vraie? Ce n'est pas le caractère de nécessité intérieure, puisque nous supposons la croyance à la loi morale aussi invincible, aussi irrésistible qu'elle peut l'être dans le *moi*. Il lui manquerait le caractère d'universalité, sans lequel aucune vérité morale de l'ordre naturel n'est marquée du signe de l'absolu.

Mais, dira-t-on, est-il besoin de chercher ce caractère d'universalité dans l'adhésion unanime des peuples? n'est-il pas donné à l'individu par l'induction et l'analogie? Le *moi* perçoit les rapports de similitude qui existent entre lui et les autres *moi*; et il induit de là naturellement que la loi qui régit sa pensée s'étend à tous les esprits semblables, c'est-à-dire que ce qui est vrai, que ce qui est objet de croyance pour lui doit l'être également pour tous les autres hommes. Sans doute ce principe d'analogie se retrouve au fond de toutes les intelligences; mais il n'est et ne peut être ici un guide sûr et infaillible, et nous avons fait voir tout à l'heure par quelle raison le *moi* ne pouvait transporter et attribuer aux autres *moi* ses modifications et ses manières de sentir. L'induction, partaitement applicable aux recherches purement scientifiques, ne peut l'être au même titre aux vérités de l'ordre moral. Ici il est évident qu'on doit descendre de la loi générale aux applications particulières, et non s'élever des faits de conscience privée aux principes universels. Ici, ce n'est plus la méthode analytique qu'on doit suivre, mais la méthode synthétique, parce que la raison des devoirs n'est pas dans l'homme, mais hors de l'homme, mais au-dessus de l'homme. Procéder autrement, serait placer la loi morale dans l'individu, c'est-à-dire, prendre le sentiment ou l'intérêt individuel pour règle des devoirs de tous, en un mot mettre chaque *moi* au-dessus de l'humanité, ce qui serait absurde.

Enfin, si l'on supposait, chose monstreuse, que nous sommes peut-être, à l'égard de ces vérités nécessaires et universelles, le jouet d'une illusion, que peut-être le rapport de tout changement à une cause, de tout ordre à une intelligence, de toute puissance de délibérer et de choisir à la liberté morale de celui qui en est doué, de tout agent libre à une loi souveraine qui doit régler ses mœurs, de toute loi souveraine à un législateur suprême, de quelque chose de commandé et de défendu à l'obligation de s'y conformer, et de l'obligation ou du devoir à une sanction morale, ne sont que des fantômes et de pures imaginations, nous nous bornerions à répondre qu'on ne peut raisonner hors des limites de la nature humaine, car notre raison ne peut sortir de sa nature. Or, sa nature est de croire à la réalité de ces rapports. Si notre nature était telle que ce que nous croyons vrai ne fût qu'illusion, ce serait là la condition de notre existence, et le scepticisme le plus complet serait lui-même dans l'impuissance de vérifier si ce que nous prenons pour des réalités ne sont en effet que des illusions. La nature humaine consisterait alors à croire vrai ce qui ne serait pas vrai. Mais, encore une fois, nous n'aurions aucun moyen de nous assurer que l'objet de nos croyances serait une pure chimère. Car ne pouvant juger que selon notre nature, et selon nos moyens de connaître, et nos moyens de connaître concourant à nous faire croire à la réalité des objets de nos croyances morales, nous ne pourrions jamais en définitive savoir si nous nous trompons. Rien ne pourrait donc nous détromper; je dis plus : nous n'aurions pas même une seule raison de douter, et cela même démontre l'absurdité de la supposition. Ainsi tombent toutes les argumentations des sceptiques contre la réalité des objets de la connaissance humaine.

Concluons qu'il y a dans tout esprit humain des vérités nécessaires auxquelles l'homme croit invinciblement; que ce caractère de vérité et de nécessité a pour garantie et pour sceau l'universalité des croyances du genre humain. Mais toute croyance universelle est une loi de la nature humaine, et toute loi de la nature humaine est l'expression de la raison divine. Donc la certitude des vérités que nous appelons absolues, et en particulier des vérités morales, vient s'appuyer en définitive sur l'autorité divine.

Il suit des principes que nous venons

d'établir qu'il y a, par rapport aux vérités nécessaires, deux espèces de certitude, l'une subjective, l'autre objective.

La certitude objective est indépendante de la certitude subjective, c'est-à-dire de l'adhésion du sujet de la connaissance; en d'autres termes, les vérités dont nous parlons n'en seraient pas moins subsistantes, parce qu'elles seraient ignorées ou niées par l'individu, ou ne seraient pas comprises par lui.

La certitude objective leur est acquise par cela seul qu'elles sont déclarées absolues, immuables, éternelles par la raison générale, par cela seul que le genre humain les admet unanimement comme ne pouvant pas ne pas être. Ainsi l'existence de Dieu, la distinction du juste et de l'injuste sont des vérités absolues, non pas parce qu'elles sont dans la conscience individuelle l'objet de jugements intuitifs et de croyances nécessaires, mais parce que le caractère de nécessité, d'immutabilité, d'invariabilité, leur est universellement attribué par le témoignage toujours identique des nations et des siècles. Il faut bien que ces vérités soient, puisqu'elles sont attestées par tous les hommes. L'absence de ces croyances dans une ou plusieurs consciences privées, si elle pouvait être supposée, ne serait qu'une anomalie monstrueuse, qu'une exception déplorable aux lois de la nature humaine.

Mais cette certitude objective, comment devient-elle certitude subjective? par l'évidence. Car toute vérité universelle est évidente et a son témoin qui dépose pour elle au fond de chaque conscience humaine. S'agit-il donc de faire adhérer la raison individuelle à quelqu'une des grandes vérités consacrées par la raison commune? Montrez-lui le reflet de cette vérité dans la conscience du *moi* : car elle y est plus ou moins claire, plus ou moins obscure. Et ne craignez point de ne pas l'y trouver. Car soyez sûr que toute vérité qui est universellement reconnue comme nécessaire, inconditionnelle, absolue, est dans chaque âme humaine l'objet d'une foi irrésistible, inconditionnelle, nécessaire.

Ainsi, il ne suffirait pas de dire à quelqu'un : Croyez, par exemple, qu'il n'y a pas *d'effet* sans *cause*, pas de *mode* sans *substance*, qu'il ne faut pas faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fît; croyez, dis-je, à ces vérités, parce que tout le monde y croit. Il faudrait encore déterminer en lui la croyance, c'est-à-dire, le mettre en état de concevoir et de juger; car vous auriez tort d'exiger de lui la foi, avant qu'il eût la conception. Or, rien de plus facile que de faire naître cette conception et cette croyance, puisque ces vérités sont précisément les bases et comme la substance même de la raison humaine, puisque tout homme en porte le germe en soi, et qu'il suffit, par exemple, d'énoncer les premiers axiomes des mathématiques et les premiers principes de la morale, pour produire aussitôt l'adhésion intime de celui qui les entend énoncer.

Voilà pour ce qui concerne les vérités nécessaires. Ici, comme on voit, la raison générale n'est que l'expression de la nature humaine dans son universalité. Or, tout homme participe à la nature humaine; donc tout homme, à moins d'être fou et idiot, a en soi quelque chose qui le détermine à adhérer par une foi irrésistible à ces vérités.

Et ne croyons pas qu'on soit autorisé à en conclure que la raison particulière ne serait alors qu'une sorte d'individualisation de la raison générale. Ce reproche qu'on a pu adresser à la doctrine de M. de La Mennais ne saurait l'être à la nôtre; car nous admettons la certitude du témoignage de la conscience que M. de La Mennais méconnaît. Nous avons montré précédemment que ce qui distingue l'individu de l'humanité, ce qui constitue la personne, ce sont les modifications, les manières d'être ou de sentir qui lui sont propres. A l'égard de ces faits qui lui sont particuliers, chacun est à lui-même son autorité; c'en est assez pour que l'existence du *moi* ne se confonde pas avec celle de l'humanité. Mais à l'égard des vérités absolues, l'autorité, c'est le consentement unanime du genre humain : car ce sont là des vérités sociales, communes, destinées à régir non pas un homme, mais tous les hommes. Donc, par cela même qu'elles sont communes, elles ne peuvent être l'apanage et la propriété d'un seul, mais le domaine de tous. Donc c'est au genre humain tout entier que la garde a dû en être confiée. Car, encore une fois, ce qui est règle et règle immuable pour tous, ne peut être laissé à la discrétion et au jugement de l'individu. La loi, qui est descendue de Dieu à la société, doit descendre de la société au *moi*, et non pas remonter du *moi* à la société.

Récapitulation : J'ai dit qu'il y a deux sortes de vérités. La première a rapport aux choses que l'homme peut connaître par lui-même, en vertu des lois constitutives de sa nature. La seconde a rapport aux vérités qui ne peuvent être connues de l'homme que par le moyen d'une révélation spéciale.

La première espèce de vérités se divise elle-même en deux classes. La première comprend les vérités relatives et contingentes qui sont données au *moi* par ses perceptions, soit intérieures, soit extérieures. Ici, comme c'est le *moi* qui constate sa propre existence, ou qui choisit le point de vue sous lequel il lui plaît d'envisager la nature, ainsi que l'espèce de rapports qu'il veut saisir entre les êtres matériels, il est à lui-même sa propre autorité; c'est aux autres hommes à se placer dans les conditions et sous le point de vue où il s'est placé lui-même, s'ils veulent sentir ce qu'il a senti et voir ce qu'il a vu.

La seconde comprend les vérités absolues, nécessaires, universelles, celles qui constituent la raison générale, qui sont l'expression des lois de la nature humaine, c'est-à-

dire, de la raison divine, et auxquelles chaque individu participe en tant qu'homme, mais dont le *criterium* de certitude objective est dans la foi universelle du genre humain. Ici, en un mot, c'est Dieu qui donne la vérité comme loi de l'intelligence; c'est l'individu qui la reçoit; c'est la société qui la constate, la certifie et la conserve.

CERTITUDE MORALE, PRINCIPALEMENT APPLIQUÉE A LA RELIGION CHRÉTIENNE (51). — « Le pyrrhonisme a eu ses révolutions, ainsi que toutes les erreurs : d'abord plus hardi et plus téméraire, il prétendit tout renverser; il poussait l'incrédulité jusqu'à se refuser aux vérités que l'évidence lui présentait. La religion de ces premiers temps était trop absurde pour occuper l'esprit des philosophes : on ne s'obstine point à détruire ce qui ne paraît pas fondé, et la faiblesse de l'ennemi a souvent arrêté la vivacité des poursuites. Les faits que la religion des païens proposait à croire, pouvaient bien satisfaire l'avide crédulité du peuple : mais ils n'étaient point dignes de l'examen sérieux des philosophes. La religion chrétienne parut : par les lumières qu'elle répandit, elle fit bientôt évanouir tous ces fantômes que la superstition avait jusque-là réalisés : ce fut sans doute un spectacle bien surprenant pour le monde entier, que la multitude des dieux qui en étaient la terreur ou l'espérance, devenus tout à coup son jouet et son mépris. La face de l'univers, changée dans un si court espace de temps, attira l'attention des philosophes : tous portèrent leurs regards sur cette religion nouvelle, qui n'exigeait pas moins leur soumission que celle du peuple.

« Ils ne furent pas longtemps à s'apercevoir qu'elle était principalement appuyée sur des faits, extraordinaires à la vérité, mais qui méritaient bien d'être discutés par les preuves dont ils étaient soutenus. La dispute changea donc; ces sceptiques reconnurent les droits des vérités métaphysiques et géométriques sur notre esprit, et les philosophes incrédules tournèrent leurs armes contre les faits. Cette matière, depuis si longtemps agitée, aurait été plus éclaircie, si, avant que de plaider de part et d'autre, l'on fût convenu d'un tribunal où l'on pût être jugé. Pour ne pas tomber dans cet inconvénient, nous disons aux sceptiques : Vous reconnaissez certains faits pour vrais; l'existence de la ville de Rome dont vous ne sauriez douter, suffirait pour vous convaincre, si votre bonne foi ne nous assurait cet aveu : il y a donc des marques qui vous font connaître la vérité d'un fait; et s'il n'y en avait point, que serait la société? Tout y roule, pour ainsi dire, sur des faits : parcourez toutes les sciences, et vous verrez du premier coup d'œil, qu'elles exigent qu'on puisse s'assurer de certains faits : vous ne seriez jamais guidé par la prudence dans l'exécution de vos desseins; car qu'est-ce que la prudence, sinon cette prévoyance qui, éclairant l'homme sur tout ce qui s'est passé et se passe actuellement, lui suggère les moyens les plus propres pour le succès de son entreprise, et lui fait éviter les écueils où il pourrait échouer? La prudence, s'il est permis de parler ainsi, n'est qu'une conséquence dont le présent et le passé sont les prémices : elle est donc appuyée sur des faits. Je ne dois point insister davantage sur une vérité que tout le monde avoue; je m'attache uniquement à fixer aux incrédules ces marques qui caractérisent un fait vrai; je dois leur faire voir qu'il y en a non-seulement pour ceux qui arrivent de nos jours, et, pour ainsi dire, sous nos yeux; mais encore pour ceux qui se passent dans les pays très-éloignés, ou qui, par leur antiquité, traversent l'espace immense des siècles : voilà le tribunal que nous cherchons, et qui doit décider sur tous les faits que nous présenterons.

« Les faits se passent à la vue d'une ou de plusieurs personnes : ce qui est à l'extérieur, et qui frappe les sens, appartient au fait; les conséquences qu'on en peut tirer sont du ressort du philosophe qui le suppose certain. Les yeux sont pour les témoins oculaires des juges irréprochables, dont on ne manque jamais de suivre la décision : mais si les faits se passent à mille lieues de nous, ou si ce sont des événements arrivés il y a plusieurs siècles, de quels moyens nous servirons-nous pour y atteindre? D'un côté, parce qu'ils ne tiennent à aucune vérité nécessaire, ils se dérobent à notre esprit; et de l'autre, soit qu'ils n'existent plus, ou qu'ils arrivent dans des contrées fort éloignées de nous, ils échappent à nos sens.

« Quatre choses se présentent à nous, la disposition des témoins oculaires ou contemporains; la tradition orale, l'histoire, et les monuments : les témoins oculaires ou contemporains parlent dans l'histoire; la tradition orale doit nous faire remonter jusqu'à eux, et les monuments enchaînent, s'il est permis de parler ainsi, leur témoignage. Ce sont les fondements inébranlables de la certitude morale : par là nous pouvons rapprocher les objets les plus éloignés peindre, et donner une espèce de corps à ce qui n'est pas visible, réaliser enfin ce qui n'existe plus.

« On doit distinguer soigneusement, dans la recherche de la vérité sur les faits, la probabilité d'avec le souverain degré de la certitude, et ne pas s'imaginer en ignorant, que celui qui renferme la probabilité dans sa sphère, conduise au pyrrhonisme. J'ai même donné la plus légère atteinte à la certitude, ou toujours cru, après une mûre réflexion, que ces deux choses étaient tellement séparées, que l'une ne menait point à l'autre. Si certains auteurs n'avaient travaillé sur cette matière qu'après y avoir bien réfléchi, ils n'auraient pas dégradé par leurs calculs la certitude morale. Le témoigna e

(51) Cette éloquente dissertation est empruntée à l'abbé DE PRADES.

des hommes est la seule source d'où naissent les preuves pour les faits éloignés ; les différents rapports d'après lesquels vous le considérez, vous donnent ou la probabilité ou la certitude. Si vous examinez le témoin en particulier pour vous assurer de sa probité, le fait ne vous deviendra que probable; et si vous le combinez avec plusieurs autres, avec lesquels vous le trouviez d'accord, vous parviendrez bientôt à la certitude. Vous me proposez à croire un fait éclatant et intéressant ; vous avez plusieurs témoins qui déposent en sa faveur : vous me parlez de leur probité et de leur sincérité ; vous cherchez à descendre dans leur cœur, pour y voir à découvert les mouvements qui les agitent; j'approuve cet examen : mais si j'assurais avec vous quelque chose sur ce seul fondement, je craindrais que ce fût plutôt une conjecture de mon esprit, qu'une découverte réelle. Je ne crois point qu'on doive appuyer une démonstration sur la seule reconnaissance du cœur de tel et tel homme en particulier : j'ose dire qu'il est impossible de prouver d'une démonstration morale qui puisse équivaloir à la certitude métaphysique, que Caton eût la probité que son siècle et la postérité lui accordent : sa réputation est un fait qu'on peut démontrer; mais sur sa probité, il faut, malgré nous, nous livrer à nos conjectures, parce que n'étant que dans l'intérieur de son cœur, elle fuit nos sens, et nos regards ne sauraient y atteindre. Tant qu'un homme sera enveloppé dans la sphère de l'humanité, quelque véridique qu'il ait été dans tout le cours de sa vie, il ne sera que probable qu'il ne m'en impose point sur le fait qu'il rapporte. Le tableau de Caton ne vous présente donc rien qui puisse vous fixer avec une entière certitude. Mais jetez les yeux, s'il m'est permis de parler ainsi, sur celui qui représente l'humanité en grand, voyez-y les différentes passions dont les hommes sont agités, examinez ce contraste frappant : chaque passion a son but, et présente des vues qui sont propres : vous ignorez quelle est la passion qui domine celui qui vous parle; et c'est ce qui lui rend votre foi chancelante : mais sur un grand nombre d'hommes vous ne sauriez douter de la diversité des passions qui les animent; leurs faibles mêmes et leurs vices servent à rendre inébranlable le fondement où vous devez asseoir votre jugement. Je sais que les apologistes de la religion chrétienne ont principalement insisté sur les caractères de sincérité et de probité des apôtres; et je suis bien éloigné de faire ici le procès à ceux qui se contentent de cette preuve; mais comme les sceptiques de nos jours sont très-difficiles sur ce qui constitue la certitude des faits, j'ai cru que je ne risquais rien d'être encore plus difficile qu'eux sur ce point, persuadé que les faits évangéliques sont portés à un degré de certitude, qui brave les efforts du pyrrhonisme le plus outré.

« Si je pouvais m'assurer qu'un témoin a bien vu, et qu'il a voulu me dire vrai, son témoignage pour moi deviendrait infaillible : ce n'est qu'à proportion des degrés de cette double assurance que croît ma persuasion; elle ne s'élèvera jamais jusqu'à une pleine démonstration, tant que le témoignage sera unique, et que je considérerai le témoin en particulier; parce que quelque connaissance que j'aie du cœur humain, je ne le connaîtrai jamais assez parfaitement pour en deviner les divers caprices, et tous les ressorts mystérieux qui le font mouvoir. Mais ce que je chercherais en vain dans un témoignage, je le trouve dans le concours de plusieurs témoignages, parce que l'humanité s'y peint; je puis, en conséquence des lois que suivent les esprits, assurer que la seule vérité a pu réunir tant de personnes, dont les intérêts sont si divers et les passions si opposées. L'erreur a différentes formes, selon le tour d'esprit des hommes, selon les préjugés de religion et d'éducation dans lesquels ils sont nourris : si donc je les vois, malgré cette prodigieuse variété de préjugés qui différencient si fort les nations, se réunir dans la déposition d'un même fait, je ne dois nullement douter de sa réalité. Plus vous me prouverez que les passions qui gouvernent les hommes sont bizarres, capricieuses, et déraisonnables, plus vous serez éloquent à m'exagérer la multiplicité d'erreurs qui font naître tant de préjugés différents, et plus vous me confirmerez, à votre grand étonnement, dans la persuasion où je suis qu'il n'y a que la vérité qui puisse faire parler de la même manière tant d'hommes d'un caractère opposé. Nous ne saurions donner l'être à la vérité; elle existe indépendamment de l'homme : elle n'est donc sujette ni de nos passions ni de nos préjugés : l'erreur au contraire, qui n'a d'autre réalité que celle que nous lui donnons, se trouve par sa dépendance obligée de prendre la forme que nous voulons lui donner : elle doit donc être toujours, par sa nature, marquée au coin de celui qui l'a inventée; aussi est-il facile de connaître la trempe de l'esprit d'un homme aux erreurs qu'il débite. Si les livres de morale, au lieu de contenir les idées de leur auteur, n'étaient, comme ils doivent être, qu'un recueil d'expériences sur l'esprit de l'homme, je vous y renverrais pour vous convaincre du principe que j'avance. Choisissez un fait éclatant et qui intéresse, et vous verrez s'il est possible que le concours des témoins qui l'attestent, puisse vous tromper. Rappelez-vous la glorieuse journée de Fontenoy; pûtes-vous douter de la victoire signalée remportée par les Français, après la déposition d'un certain nombre de témoins? Vous ne vous occupâtes dans cet instant ni de la probité ni de la sincérité des témoins; le concours vous entraîna, et votre foi ne put s'y refuser. Un fait éclatant et intéressant entraîne des suites après lui : ces suites servent merveilleusement à confirmer la déposition des témoins; elles sont aux contemporains ce que les monuments sont à la postérité : comme des tableaux répandus dans tout le pays que vous

habitez, elles représentent sans cesse à vos yeux le fait qui vous intéresse : faites-les entrer dans la combinaison que vous ferez des témoins ensemble, et du fait avec les témoins; il en résultera une preuve d'autant plus forte, que toute entrée sera fermée à l'erreur; car ces faits ne sauraient se prêter aux passions et aux intérêts des témoins.

« Vous demandez, me dira-t-on, pour être assuré d'un fait invariablement, que les témoins qui vous le rapportent aient des passions opposées et des intérêts divers; mais si ces caractères de vérité, que je ne désavoue point, étaient uniques, on pourrait douter de certains faits qui tiennent non-seulement à la religion, mais qui même en sont la base. Les apôtres n'avaient ni des passions opposées, ni des intérêts divers : votre combinaison, continuera-t-on, devenant par là impossible, nous ne pourrons point nous assurer des faits qu'ils attestent.

« Cette difficulté serait sans doute mieux placée ailleurs, où je discuterai les faits de l'évangile, mais il faut arrêter des soupçons injustes ou ignorants. De tous les faits que nous croyons, je n'en connais aucun qui soit plus susceptible de la combinaison dont je parle, que les faits de l'évangile. Cette combinaison est même ici plus frappante, et je crois qu'elle acquiert un degré de force, parce qu'on peut combiner les témoins entre eux et encore avec les faits. Que veut-on dire lorsqu'on avance que les apôtres n'avaient ni des passions opposées, ni des intérêts divers, et que toute combinaison par rapport à eux est impossible? A Dieu ne plaise que je veuille prêter ici des passions à ces premiers fondateurs d'une religion certainement divine; je sais qu'ils n'avaient d'autre intérêt que celui de la vérité : mais je ne le sais que parce que je suis convaincu de la vérité de la religion chrétienne; et un homme qui fait les premiers pas vers cette religion peut, sans que le chrétien qui travaille à sa conversion doive le trouver mauvais, raisonner sur les apôtres comme sur le reste des hommes. Pourquoi les apôtres n'étaient-ils conduits ni par la passion, ni par l'intérêt? C'est parce qu'ils défendaient une vérité, qui écartait loin d'elle et la passion et l'intérêt. Un chrétien instruit dira donc à celui qu'il veut convaincre de la religion qu'il professe : Si les faits que les apôtres rapportent n'étaient point vrais, quelqu'intérêt particulier ou quelque passion favorite les auraient portés à défendre si opiniâtrément l'imposture, parce que le mensonge ne peut devoir son origine qu'à la passion et à l'intérêt. Mais, continuera ce chrétien, personne n'ignore que sur un certain nombre d'hommes il doit s'y trouver des passions opposées et des intérêts divers; ils ne s'accorderaient donc point s'ils avaient été guidés par la passion et par l'intérêt : on est donc forcé d'avouer que la seule vérité forme cet accord. Son raisonnement recevra une nouvelle force, lorsqu'après avoir comparé les personnes entre elles, il les rapprochera des faits. Il s'apercevra d'abord qu'ils sont d'une nature à ne favoriser aucune passion, et qu'ils ne sauraient y avoir d'autre intérêt que celui de la vérité qui eût pu les engager à les attester. Je ne dois pas étendre davantage ce raisonnement; il suffit qu'on voie que les faits de la religion chrétienne sont susceptibles des caractères de vérité que nous assignons.

« Quelqu'un me dira peut-être encore : Pourquoi vous obstinez-vous à séparer la probabilité de la certitude? Pourquoi ne convenez-vous point avec tous ceux qui ont écrit sur l'évidence morale, qu'elle n'est qu'un amas de probabilités?

« Ceux qui me font cette difficulté n'ont jamais examiné de bien près cette matière. La certitude est par elle-même indivisible : on ne saurait la diviser sans la détruire. On l'aperçoit dans un certain point fixe de combinaison, et c'est celui où vous avez assez de témoins pour pouvoir assurer qu'il y a des passions opposées ou des intérêts divers, ou si l'on veut encore, lorsque les faits ne peuvent s'accorder ni avec les passions ni avec les intérêts de ceux qui les rapportent; en un mot, lorsque du côté des témoins ou du côté du fait on voit évidemment qu'il ne saurait y avoir d'unité de motif. Si vous ôtez quelque circonstance nécessaire à cette combinaison, la certitude du fait disparaîtra pour vous. Vous serez obligés de vous rejeter sur l'examen des témoins qui restent, parce que n'en ayant pas assez pour qu'ils puissent représenter le caractère de l'humanité, vous êtes obligés d'examiner chacun en particulier. Or, voilà la différence essentielle entre la probabilité et la certitude; celle-ci prend sa source dans les lois générales que tous les hommes suivent, et l'autre dans l'étude du cœur de celui qui vous parle; l'une est susceptible d'accroissement, et l'autre ne l'est point. Vous ne seriez pas plus certain de l'existence de Rome, quand même vous l'auriez sous vos yeux; votre certitude changerait de nature, puisqu'elle serait physique : mais votre croyance n'en deviendrait pas plus inébranlable. Vous me présentez plusieurs témoins, et vous me faites part de l'examen réfléchi, que vous avez fait de chacun en particulier; la probabilité sera plus ou moins grande selon le degré d'habileté que je vous connais à pénétrer les hommes. Il est évident que ces examens particuliers tiennent toujours de la conjecture; c'est une tache dont on ne peut les laver. Multipliez tant que vous voudrez ces examens; si votre tête rétrécie ne saisit pas la loi que suivent les esprits, vous augmenterez, il est vrai, le nombre de vos probabilités : mais vous n'acquerrez jamais la certitude. Je sens bien ce qui fait dire que la certitude n'est qu'un amas de probabilités, c'est parce qu'on peut passer des probabilités à la certitude; non qu'elle en soit, pour ainsi dire, composée, mais parce qu'un grand nombre de probabilités demandant plusieurs témoins, vous met à portée, en laissant les idées particulières, de porter vos vues sur l'homme tout entier. Bien loin

que la certitude résulte de ces probabilités, vous êtes obligé, comme vous voyez, de changer d'objet pour y atteindre. En un mot, les probabilités ne servent à la certitude, que parce que, par les idées particulières, vous passez aux idées générales. Après ces réflexions, il ne sera pas difficile de sentir la vanité des calculs d'un géomètre anglais, qui a prétendu supputer les différents degrés de certitude que peuvent procurer plusieurs témoins : il suffira de mettre cette difficulté sous les yeux, pour la faire évanouir.

Selon cet auteur, les divers degrés de probabilité nécessaires pour rendre un fait certain, sont comme un chemin dont la certitude serait le terme. Le premier témoin, dont l'autorité est assez grande pour m'assurer le fait à demi, en sorte qu'il y ait égal parti à faire pour et contre la vérité de ce qu'il m'annonce, me fait parcourir la moitié du chemin. Un témoin aussi croyable que le premier, qui m'a fait parcourir la moitié de tout le chemin, par cela même que son témoignage est du même poids, ne me fera parcourir que la moitié de cette moitié, ensorte que ces deux témoins me feront parcourir les trois quarts du chemin. Un troisième qui surviendra, ne me fera avancer que de la moitié sur l'espace restant, que les deux autres m'ont laissé à parcourir; son témoignage n'excédant point celui des deux premiers, pris séparément, il ne doit, comme eux, me faire parcourir que la moitié du chemin quelle qu'en soit l'étendue. En voici la raison sans doute, c'est que chaque témoin peut seulement détruire dans mon esprit la moitié des raisons qui s'opposent à l'entière certitude du fait.

« Le géomètre anglais, comme on voit, examine chaque témoin en particulier, puisqu'il évalue le témoignage de chacun pris séparément; il ne suit donc pas le chemin que j'ai tracé pour arriver à la certitude. Le premier témoin me fera parcourir tout le chemin, si je puis m'assurer qu'il ne s'est point trompé, et qu'il n'a pas voulu m'en imposer sur le fait qu'il me rapporte. Je ne saurais, je l'avoue, avoir cette assurance : mais examinez-en la raison, et vous vous convaincrez que ce n'est que parce que vous ne pouvez pas connaître les passions qui l'agitent, ou l'intérêt qui le fait agir. Toutes vos vues doivent donc se tourner du côté de cet inconvénient? Vous passez à l'examen du second témoin, ne deviez-vous pas vous apercevoir qu'avant de raisonner sur ce second témoin, comme vous avez fait sur le premier, la même difficulté reste toujours? Aurez-vous recours à l'examen d'un troisième, ce ne seront jamais que des idées particulières : ce qui s'oppose à votre certitude, c'est le cœur des témoins que vous ne connaissez pas : cherchez donc un moyen de le faire paraître, pour ainsi dire, à vos yeux; or c'est ce que procure un grand nombre de témoins. Vous n'en connaissez aucun en particulier; vous pouvez pourtant assurer qu'aucun complot ne les a réunis pour vous tromper. L'inégalité des conditions, la distance des lieux, la nature du fait, le nombre des témoins, vous font connaître, sans que vous puissiez en douter, qu'il y a parmi eux des passions opposées et des intérêts divers. Ce n'est que lorsque vous êtes parvenu à ce point, que la certitude se présente à vous; ce qui est, comme on voit, totalement soustrait au calcul.

Prétendez-vous, m'a-t-on dit, vous servir de ces marques de vérité pour les miracles comme pour les faits naturels? Cette question m'a toujours surpris. Je réponds à mon tour : Est-ce qu'un miracle n'est pas un fait? Si c'est un fait, pourquoi ne puis-je pas me servir des mêmes marques de vérité pour les uns comme pour les autres? Serait-ce parce que le miracle n'est pas compris dans l'enchaînement du cours ordinaire des choses? Il faudrait que ce en quoi les miracles diffèrent des faits naturels, ne leur permît pas d'être susceptibles des mêmes marques de vérité, ou que du moins elles ne pussent pas faire la même impression. En quoi diffèrent-ils donc? Les uns sont produits par des agents naturels, tant libres que nécessaires; les autres par une force qui n'est point renfermée dans l'ordre de la nature. Je vois donc Dieu qui produit l'un, et la créature qui produit l'autre (je ne traite point ici la question des miracles); qui ne voit que cette différence dans les causes ne suffit pas pour que les mêmes caractères de vérité ne puissent leur convenir également? La règle invariable que j'ai assignée pour s'assurer d'un fait, ne regarde ni leur nature, c'est-à-dire, s'ils sont naturels ou surnaturels, ni les causes qui les produisent. Quelque différence que vous trouviez donc de ce côté-là, elle ne saurait s'étendre jusqu'à la règle qui n'y touche point. Une simple supposition fera sentir combien ce que je dis est vrai : qu'on se représente un monde où tous les événements miraculeux qu'on voit dans celui-ci, ne soient que des suites de l'ordre établi dans celui-là. Fixons nos regards sur le cours du soleil pour nous servir d'exemple : supposons que, dans ce monde imaginaire, le soleil suspendant sa course au commencement des quatre différentes saisons de l'année, le premier jour en soit quatre fois plus long qu'à l'ordinaire. Continuez à faire jouer votre imagination, et transportez-y les hommes tels qu'ils sont, ils seront témoins de ce spectacle bien nouveau pour eux. Peut-on nier que, sans changer leurs organes, ils fussent en état de s'assurer de la longueur de ce jour? Il ne s'agit encore, comme on voit, que des témoins oculaires, c'est-à-dire, si un homme peut voir aussi facilement un miracle qu'un fait naturel; il tombe également sous les sens : la difficulté est donc levée quant aux témoins oculaires. Or ces témoins qui nous rapportent un fait miraculeux, ont-ils plus de facilité pour nous en imposer que sur tout autre fait? Et les marques de vérité que nous avons assignées ne reviennent-elles point avec toute

leur force? Je pourrai combiner également les témoins ensemble; je pourrai connaître si quelque passion ou quelque intérêt commun les fait agir; il ne faudra, en un mot, qu'examiner l'homme, et consulter les lois générales qu'il suit; tout est égal de part et d'autre.

« Vous allez trop loin, me dira-t-on, tout n'est point égal : je sais que les caractères de vérité que vous avez assignés, ne sont point inutiles pour les faits miraculeux : mais ils ne sauraient faire la même impression sur notre esprit. On vient m'apprendre qu'un homme célèbre vient d'opérer un prodige; ce récit se trouve revêtu de toutes les marques de vérité les plus frappantes, telles, en un mot, que je n'hésiterais pas un instant à y ajouter foi si c'était un fait naturel; elles ne peuvent pourtant servir qu'à me faire douter de la réalité du prodige. Prétendre, continuera-t-on, que par là je dépouille ces marques de vérité de toute la force qu'elles doivent avoir sur notre esprit, ce serait dire que de deux poids égaux mis dans deux balances différentes, l'un ne pèserait pas autant que l'autre, parce qu'il n'emporterait pas également le côté qui lui est opposé, sans examiner si tous les deux n'ont que les mêmes obstacles à vaincre. Ce qui vous paraît être un paradoxe, va se développer clairement à vos yeux. Les marques de vérité ont la même force pour les deux faits : mais, dans l'un, il y a un obstacle à surmonter, et dans l'autre il n'y en a point; dans le fait surnaturel, je vois l'impossibilité physique qui s'oppose à l'impression que feraient sur moi ces marques de vérité; elle agit si fortement sur mon esprit, qu'elle le laisse en suspens; il se trouve comme entre deux forces qui se combattent : il ne peut le nier, les marques de vérité dont il est revêtu ne le lui permettent pas; il ne peut y ajouter foi, l'impossibilité physique qu'il voit l'arrête. Ainsi, en accordant aux caractères de vérité que vous avez assignés, toute la force que vous leur donnez, ils ne suffisent pas pour me déterminer à croire un miracle.

« Ce raisonnement frappera sans doute tout homme qui lira rapidement sans l'approfondir : mais le plus léger examen suffit pour en faire apercevoir tout le faux; semblable à ces fantômes qui paraissent durant la nuit, et se dissipent à notre approche. Descendez jusque dans les abîmes du néant, vous y verrez les faits naturels et surnaturels confondus ensemble, ne tenir pas plus à l'être les uns que les autres. Leur degré de possibilité, pour sortir de ce gouffre et reparaître au jour, est précisément le même; car il est aussi facile à Dieu de rendre la vie à un mort, que de la conserver à un vivant. Profitons maintenant de tout ce qu'on nous accorde. Les marques de vérité que nous avons assignées sont, dit-on, bonnes, et ne permettent pas de douter d'un fait naturel qui s'en trouve revêtu. Ces caractères de vérité peuvent même convenir aux faits surnaturels; de sorte que, s'il n'y avait aucun obstacle à surmonter, point de raisons à combattre, nous serions aussi assurés d'un fait miraculeux que d'un fait naturel. Il ne s'agit donc plus que de savoir, s'il y a des raisons dans un fait surnaturel qui s'opposent à l'impression que ces marques devraient faire. Or j'ose avancer qu'il en est précisément de même d'un fait surnaturel que d'un fait naturel : c'est à tort qu'on s'imagine toujours voir l'impossibilité physique d'un fait miraculeux combattre toutes les raisons qui concourent à nous en démontrer la réalité. Car qu'est-ce que l'impossibilité physique? C'est l'impuissance des causes naturelles à produire un tel effet; cette impossibilité ne vient point du côté du fait même, qui n'est pas plus impossible que le fait naturel le plus simple. Lorsqu'on vient vous apprendre un fait miraculeux, on ne prétend pas vous dire qu'il a été produit par les seules forces des causes naturelles; j'avoue qu'alors les raisons qui prouveraient ce fait, seraient non-seulement combattues, mais même détruites, non par l'impossibilité physique, mais par une impossibilité absolue : car il est absolument impossible qu'une cause naturelle avec ses seules forces produise un fait surnaturel. Vous devez donc, lorsqu'on vous apprend un fait miraculeux, joindre la cause qui peut le produire, avec le même fait; et alors l'impossibilité physique ne pourra nullement s'opposer aux raisons que vous aurez de croire ce fait. Si plusieurs personnes vous disent qu'elles viennent de voir une pendule remarquable par l'exactitude avec laquelle elle marque jusqu'aux tierces, douterez-vous du fait, parce que tous les serruriers que vous connaissez ne sauraient l'avoir faite, et qu'ils sont dans une espèce d'impossibilité physique d'exécuter un tel ouvrage? Cette question vous surprend sans doute, et avec raison : pourquoi donc, quand on vous apprend un fait miraculeux, voulez-vous en douter, parce qu'une cause naturelle n'a pu le produire? L'impossibilité physique où se trouve la créature pour un fait surnaturel, doit-elle faire plus d'impression que l'impossibilité physique où se trouve ce serrurier d'exécuter cette admirable pendule? Je ne vois d'autres raisons que celles qui naissent d'une impossibilité métaphysique, qui puissent s'opposer à la preuve d'un fait; ce raisonnement sera toujours invincible. Le fait que je vous propose à croire, ne présente rien à l'esprit d'absurde et de contradictoire : cessez donc de parler avec moi de sa possibilité ou de son impossibilité, et venons à la preuve du fait.

« L'expérience, dira quelqu'un, dément votre réponse; il n'est personne qui ne croie plus facilement un fait naturel qu'un miracle. Il y a donc quelque chose de plus dans le miracle que dans le fait naturel; cette difficulté à croire un fait miraculeux, prouve très-bien que la règle des faits ne saurait faire la même impression pour le miracle que pour un fait naturel.

« Si l'on voulait ne pas confondre la probabilité avec la certitude, cette difficulté n'aurait pas lieu. J'avoue que ceux qui, peu scrupuleux sur ce qu'on leur dit, n'approfondissent rien, éprouvent une certaine résistance de leur esprit à croire un fait miraculeux, ils se contentent de la plus légère probabilité pour un fait naturel ; comme un miracle est toujours un fait intéressant, leur esprit en demande davantage. Le miracle est d'ailleurs un fait beaucoup plus rare que les faits naturels : le plus grand nombre de probabilités doit donc y suppléer; en un mot, on n'est plus difficile à croire un fait miraculeux qu'un fait naturel, que lorsqu'on se tient précisément dans la sphère des probabilités. Il y a moins de vraisemblance, je l'avoue; il faut donc plus de probabilités, c'est-à-dire, que si quelqu'un ordinairement peut ajouter foi à un fait naturel, qui demande six degrés de probabilités, il lui en faudra peut-être dix pour croire un fait miraculeux. Je ne prétends point déterminer ici exactement la proportion : mais si, quittant les probabilités, vous passez dans le chemin qui mène à la certitude, tout sera égal. Je ne vois qu'une différence entre les faits naturels et les miracles : pour ceux-ci, on pousse les choses à la rigueur, et on demande qu'ils puissent soutenir l'examen le plus sévère; pour ceux-là, au contraire, on ne va pas à beaucoup près si loin. Cela est fondé en raison, parce que, comme je l'ai déjà remarqué, un miracle est toujours un fait très-intéressant : mais cela n'empêche nullement que la règle des faits ne puisse servir pour les miracles, aussi bien que pour les faits naturels; et, si l'on veut examiner la difficulté présente de bien près, on verra qu'elle n'est fondée que sur ce qu'on se sert de la règle des faits pour examiner un miracle, et qu'on ne s'en sert pas ordinairement pour un fait naturel. S'il était arrivé un miracle, dans les champs de Fontenay, le jour que se donna la bataille de ce nom ; si les deux armées avaient pu l'apercevoir aisément; si en conséquence les mêmes bouches qui publièrent la nouvelle de la bataille l'avaient publié; s'il avait été accompagné des mêmes circonstances que cette bataille, et qu'il eût eu des suites, quel serait celui qui ajouterait foi à la nouvelle de la bataille, et qui douterait du miracle? Ici les deux faits marchent de niveau, parce qu'ils sont arrivés tous les deux à la certitude.

Ce que j'ai dit jusqu'ici suffit sans doute pour repousser aisément tous les traits que lance l'auteur des *Pensées philosophiques* contre la certitude des faits surnaturels : mais le tour qu'il donne à ses pensées, les présente de manière que je crois nécessaire de nous y arrêter. Ecoutons-le donc parler lui-même, et voyons comme il prouve qu'on ne doit point ajouter la même foi à un fait surnaturel qu'à un fait naturel : *Je croirais sans peine*, dit-il, *un seul honnête homme qui m'annoncerait que sa majesté vient de remporter une victoire complète sur les alliés : mais tout Paris m'assurerait qu'un mort vient de ressusciter à Passy, que je n'en croirais rien. Qu'un historien nous en impose, ou que tout un peuple se trompe, ce ne sont pas des prodiges.* Détaillons ce fait; donnons-lui toutes les circonstances dont un fait de cette nature peut être susceptible, parce que, quelques circonstances que nous supposions, le fait demeurera toujours dans l'ordre des faits surnaturels, et par conséquent le raisonnement doit toujours valoir, ou ne pas être bon en lui-même. C'était une personne publique dont la vie intéressait une infinité de particuliers, et à laquelle était en quelque façon attaché le sort du royaume. Sa maladie avait jeté la consternation dans tous les esprits, et sa mort avait achevé de les abattre; sa pompe funèbre fut accompagnée des cris lamentables de tout un peuple, qui retrouvait en lui un père. Il fut mis en terre, à la face du peuple, en présence de tous ceux qui le pleuraient; il avait le visage découvert et déjà défiguré par les horreurs de la mort. Le roi nomme à tous ses emplois, et les donne à un homme, qui de tout temps a été l'ennemi implacable de la famille de l'illustre mort; quelques jours s'écoulent, et toutes les affaires prennent le train que cette mort devait naturellement occasionner. Voilà la première époque du fait. Tout Paris va l'apprendre à l'auteur des *Pensées philosophiques*, et il n'en doute point ; c'est un fait naturel. Quelques jours après, un homme qui se dit envoyé de Dieu, se présente, annonce quelque vérité, et pour prouver la divinité de sa légation, il assemble un peuple nombreux au tombeau de cet homme, dont ils pleurent la mort si amèrement. A sa voix, le tombeau s'ouvre, la puanteur horrible qui s'exhale du cadavre, infecte les airs : le cadavre hideux, ce même cadavre dont la vue les fait pâlir tous, ranime ses cendres froides à la vue de tout Paris, qui, surpris du prodige, reconnaît l'envoyé de Dieu. Une foule de témoins oculaires qui ont manié le mort ressuscité, qui lui ont parlé plusieurs fois, attestent ce fait à notre sceptique, et lui disent que l'homme dont on lui avait appris la mort peu de jours avant, est plein de vie. Que répond à cela notre sceptique, qui est déjà assuré de sa mort ? Je ne puis ajouter foi à cette résurrection, parce qu'il est plus possible que tout Paris se soit trompé, ou qu'il ait voulu me tromper, qu'il n'est possible que cet homme soit ressuscité.

« Il y a deux choses à remarquer dans la réponse de notre sceptique : 1° la possibilité que tout Paris se soit trompé ; 2° qu'il ait voulu tromper. Quant au premier membre de la réponse, il est évident que la résurrection de ce mort n'est pas plus impossible, qu'il l'est que tout Paris se soit trompé ; car l'une et l'autre impossibilités sont renfermées dans l'ordre physique. En effet, il n'est pas moins contre les lois de la nature, que tout Paris croie voir un homme qu'il ne voit point; qu'il croie l'entendre parler, et ne l'entende point; qu'il croie le toucher et ne

le touche point, qu'il l'est qu'un mort ressuscite. Oserait-on nous dire que dans la nature il n'y a pas des lois pour les sens? et s'il y en a, comme on n'en peut douter, n'en est-ce point une pour la vue de voir un objet qui est à portée d'être vu? Je sais que la vue, comme le remarque très-bien l'auteur que nous combattons, est un sens superficiel; aussi ne l'employons-nous que pour la superficie des corps, qui seule suffit pour les faire distinguer. Mais si, à la vue et à l'ouïe, nous joignons le toucher, ce sens philosophe et profond, comme le remarque encore le même auteur, pouvons-nous craindre de nous tromper? Ne faudrait-il pas pour cela renverser les lois de la nature, relatives à ce sens? Tout Paris a pu s'assurer de la mort de cet homme, le sceptique l'avoue; il peut donc de même s'assurer de sa vie, et par conséquent de sa résurrection. Je puis donc conclure, contre l'auteur des *Pensées philosophiques*, que la résurrection de ce mort n'est pas plus impossible, que l'erreur de tout Paris sur cette résurrection. Est-ce un moindre miracle d'animer un phantôme, de lui donner une ressemblance qui puisse tromper tout un peuple, que de rendre la vie à un mort? Le sceptique doit donc être certain que tout Paris n'a pu se tromper. Son doute, s'il lui en reste encore, ne peut donc être fondé que sur ce que tout Paris aura pu vouloir le tromper. Or il ne sera pas plus heureux dans cette seconde supposition.

« En effet, qu'il me soit permis de lui dire : *N'avez-vous point ajouté foi à la mort de cet homme, sur le témoignage de tout Paris qui vous l'a apprise? Il était pourtant possible que tout Paris voulût vous tromper (du moins dans votre sentiment); cette possibilité n'a pas été capable de vous ébranler.* Je le vois, c'est moins le canal de la tradition, par où un fait passe jusqu'à nous, qui rend les déistes si défiants et si soupçonneux, que le merveilleux qui y est empreint. Mais, du moment que ce merveilleux est possible, leur doute ne doit point s'y arrêter, mais seulement aux apparences et aux phénomènes qui, s'incorporant avec lui, en attestent la réalité. Car voici comme je raisonne contre eux en la personne de notre sceptique : *Il est aussi impossible que tout Paris ait voulu le tromper sur un fait miraculeux, que sur un fait naturel.* Donc une possibilité ne doit pas faire plus d'impression sur lui que l'autre. Il est donc aussi mal fondé à vouloir douter de la résurrection que tout Paris lui confirme, sous prétexte que tout Paris aurait pu vouloir le tromper, qu'il le serait à douter de la mort d'un homme, sur le témoignage unanime de cette grande ville. Il nous dira peut être, le dernier fait n'est point impossible physiquement; qu'un homme soit mort; il n'y a rien là qui m'étonne; mais qu'un homme ait été ressuscité, voilà ce qui révolte et ce qui effarouche ma raison; en un mot, voilà pourquoi la possibilité que tout Paris ait voulu me tromper sur la résurrection de cet homme, me fait une impression dont je ne saurais me défendre : au lieu que la possibilité que tout Paris ait voulu m'en imposer sur sa mort, ne me frappe nullement. Je ne lui répéterai point ce que je lui ai déjà dit, que ces deux faits étant également possibles, il ne doit s'arrêter qu'aux marques extérieures qui l'accompagnent, et qui nous guident dans la connaissance des événements; en sorte que si un fait surnaturel a plus de ces marques extérieures qu'un fait naturel, il me deviendra dès lors plus probable. Mais examinons le merveilleux qui effarouche sa raison, et faisons-le disparaître à ses yeux. Ce n'est en effet qu'un fait naturel que tout Paris lui propose à croire : savoir, que cet homme est plein de vie. Il est vrai qu'étant déjà assuré de sa mort, sa vie présente suppose une résurrection. Mais s'il ne peut douter de la vie de cet homme sur le témoignage de tout Paris, puisque c'est un fait naturel, il ne saurait donc douter de sa résurrection, l'un est lié nécessairement avec l'autre. Le miracle se trouve enfermé entre deux faits naturels; savoir, la mort de cet homme, et sa vie présente. Les témoins ne sont assurés du miracle de la résurrection, que parce qu'ils sont assurés du fait naturel. Ainsi je puis dire que le miracle n'est qu'une conclusion des deux faits naturels. On peut s'assurer des faits naturels, le sceptique l'avoue : le miracle est une simple conséquence des deux faits dont on est sûr : ainsi le miracle que le sceptique me conteste se trouve, pour ainsi dire, composé de trois choses, qu'il ne prétend point me disputer; savoir, la *certitude* de deux faits naturels, la mort de cet homme et sa vie présente, et d'une conclusion métaphysique, que le sceptique ne me conteste point. Elle consiste à dire : Cet homme qui vit maintenant, était mort il y a trois jours; il a donc été rendu de la mort à la vie. Pourquoi le sceptique veut-il plutôt s'en rapporter à son jugement qu'à tous ses sens? Ne voyons-nous pas tous les jours que, sur dix hommes, il n'y en a pas un qui envisage une opinion de la même façon? Cela vient, me dira-t-on, de la bizarrerie de ces hommes, et du différent tour de leur esprit. Je l'avoue; mais qu'on me fasse voir une telle bizarrerie dans les sens. Si ces dix hommes sont à portée de voir un même objet, ils le verront tous de la même façon, et l'on peut assurer qu'aucune dispute ne s'élèvera entre eux sur la réalité de cet objet. Qu'on me montre quelqu'un qui puisse disputer sur la possibilité d'une chose, quand il la voit. Je le veux, qu'il s'en rapporte plutôt à son jugement qu'à ses sens : que lui dit son jugement sur la résurrection de ce mort? Que cela est possible : son jugement ne va pas plus loin; il ne contredit nullement le rapport de ses sens, pourquoi veut-il donc les opposer ensemble?

« Un autre raisonnement propre à faire sentir le faible de celui de l'auteur des *Pensées philosophiques*, c'est qu'il compare la possibilité que tout Paris ait voulu le trom-

per, à l'impossibilité de la résurrection. Entre le fait et lui, il y a un vide à remplir, parce qu'il n'est pas témoin oculaire : ce vide, ce milieu est rempli par les témoins oculaires. Il doit donc comparer d'abord la possibilité que tout Paris se soit trompé avec la possibilité de la résurrection. Il verra que ces deux possibilités sont du même ordre, comme je l'ai déjà dit. Il n'y a point ensuite à raisonner sur la résurrection, mais seulement à examiner le milieu par où elle parvient jusqu'à lui. Or l'examen ne peut être autre que l'application des règles que j'ai données, moyennant lesquelles on peut s'assurer que ceux qui vous rapportent un fait, ne vous en imposent point; car il ne s'agit ici que de vérifier le témoignage de tout Paris. On pourra donc se dire comme pour les faits naturels : Les témoins n'ont ni les mêmes passions, ni les mêmes intérêts : ils ne se connaissent pas ; il y en a même beaucoup qui ne se sont jamais vus : donc il ne saurait y avoir entre eux aucune collusion. D'ailleurs concevra-t-on aisément comment Paris se déterminerait, supposé le complot possible, à en imposer à un homme sur un tel fait; et serait-il possible qu'il ne transpirât rien d'un tel complot? Tous les raisonnements que nous avons faits sur les faits naturels, reviennent comme d'eux-mêmes se présenter ici, pour nous faire sentir qu'une telle imposture est impossible. J'avoue au sceptique que nous combattons, que la possibilité que tout Paris veuille le tromper est d'un ordre différent de la possibilité de la résurrection. Mais je lui soutiens que le complot d'une aussi grande ville que Paris, formé sans raison, sans intérêt, sans motif entre des gens qui ne se connaissent pas, faits même par leur naissance pour ne se pas connaître, ne soit plus difficile à croire que la résurrection d'un mort. La résurrection est contre les lois du monde physique; ce complot est contre les lois du monde moral. Il faut un prodige pour l'un comme pour l'autre, avec cette différence que l'un serait beaucoup plus grand que l'autre. Que dis-je? l'un, parce qu'il n'est établi que sur des lois arbitraires, et dès là soumises à un pouvoir souverain, ne répugne pas à la sagesse de Dieu ; l'autre, parce qu'il est fondé sur des lois moins arbitraires, je veux dire celles par lesquelles il gouverne le monde moral, ne saurait s'allier avec les vues de cette sagesse suprême, et par conséquent il est impossible. Que Dieu ressuscite un mort pour manifester sa bonté, ou pour sceller quelque grande vérité, là je reconnais une puissance infinie, dirigée par une sagesse comme elle infinie : mais que Dieu bouleverse l'ordre de la société ; qu'il suspende l'action des causes morales ; qu'il force les hommes, par une impression miraculeuse, à violer toutes les règles de leur conduite ordinaire, et cela pour en imposer à un simple particulier, j'y reconnais à la vérité sa puissance infinie, mais je n'y vois point de sagesse qui la guide dans ses opérations : donc il est plus possible qu'un mort ressuscite, qu'il n'est possible que tout Paris m'en impose sur ce prodige.

« Nous connaissons à présent la règle de vérité qui peut servir aux contemporains, pour s'assurer des faits qu'ils se communiquent entre eux de quelque nature qu'ils soient, ou naturels, ou surnaturels. Cela ne suffit pas : il faut encore que, tout abîmés qu'ils sont dans la profondeur des âges, ils soient présents aux yeux de la postérité même la plus reculée. C'est ce que nous allons maintenant examiner.

« Ce que nous avons dit jusqu'ici, tend à prouver qu'un fait a toute la certitude dont il est susceptible, lorsqu'il se trouve attesté par un grand nombre de témoins, et en même temps lié avec un certain concours d'apparences et de phénomènes qui le supposent comme la seule cause qui les explique. Mais si ce fait est ancien, et qu'il se perde, pour ainsi dire, dans l'éloignement des siècles, qui nous assurera qu'il soit revêtu des deux caractères ci-dessus énoncés, lesquels, par leur union, portent un fait au plus haut degré de certitude ? Comment saurons-nous qu'il fut autrefois attesté par une foule de témoins oculaires, et que ces monuments qui subsistent encore aujourd'hui, ainsi que ces autres traces répandues dans la suite des siècles, s'incorporent avec lui plutôt qu'avec tout autre? L'histoire et la tradition nous tiennent lieu de ces témoins oculaires, qu'on paraît regretter. Ce sont ces deux canaux qui nous transmettent une connaissance certaine des faits les plus reculés; c'est par eux que les témoins oculaires sont comme reproduits à nos yeux, et nous rendent en quelque sorte contemporains de ces faits. Ces marbres, ces médailles, ces colonnes, ces pyramides, ces arcs de triomphe sont comme animés par l'histoire et la tradition, et nous confirment comme à l'envi ce que celles-là nous ont déjà appris. Comment, nous dit le sceptique, l'histoire et la tradition peuvent-elles nous transmettre un fait dans toute sa pureté ? Ne sont-elles point comme ces fleuves qui grossissent et perdent jusqu'à leur nom, à mesure qu'ils s'éloignent de leur source? Nous allons satisfaire à ce qu'on nous demande ici ; nous commencerons d'abord par la tradition orale; de là nous passerons à la tradition écrite ou à l'histoire, et nous finirons par la tradition des monuments. Il n'est pas possible qu'un fait qui se trouve comme lié et enchaîné par ces trois sortes de traditions, puisse jamais se perdre, et même souffrir quelque altération dans l'immensité des siècles.

« La tradition orale consiste dans une chaîne de témoignages, rendus par des personnes qui se sont succédé les unes aux autres dans toute la durée des siècles, à commencer au temps où un fait s'est passé. Cette tradition n'est sûre et fidèle que lorsqu'on peut remonter facilement à sa source, et qu'à travers une suite non interrompue de témoins irréprochables, on arrive aux premiers témoins qui sont contemporains des faits : car si l'on ne peut s'assurer que

cette tradition, dont nous tenons un bout, remonte effectivement jusqu'à l'époque assignée à de certains faits, et qu'il n'y a point eu, fort en deçà de cette époque, quelqu'imposteur qui se soit plu à les inventer pour abuser la postérité ; la chaîne des témoignages, quelque bien liée qu'elle soit, ne tenant à rien, ne nous conduira qu'au mensonge. Or comment parvenir à cette assurance? Voilà ce que les pyrrhoniens ne peuvent concevoir, et sur quoi ils ne croient pas qu'il soit possible d'établir des règles, à l'aide desquelles on puisse discerner les vraies traditions d'avec les fausses. Je ne veux que leur exposer la suivante.

« On m'avouera d'abord que la déposition d'un grand nombre de témoins oculaires, ne peut avoir que la vérité pour centre : nous en avons déjà exposé les raisons. Or je dis que la tradition, dont je touche actuellement un des bouts, peut me conduire infailliblement à ce cercle de témoignages rendus par une foule de témoins oculaires. Voici comment : plusieurs de ceux qui ont vécu du temps que ce fait est arrivé, et qui, l'ayant appris de la bouche des témoins oculaires, ne peuvent en douter, passent dans l'âge suivant, et portent avec eux cette certitude. Ils racontent ce fait à ceux de ce second âge, qui peuvent faire le même raisonnement que firent ces contemporains, lorsqu'ils examinèrent s'ils devaient ajouter foi aux témoins oculaires, qui le leur rapportaient. Tous ces témoins, peuvent-ils se dire, étant contemporains d'un tel fait, n'ont pu être trompés sur ce fait. Mais peut-être ont-ils voulu nous tromper : c'est ce qu'il faut maintenant examiner, dira quelqu'un des hommes du second âge, ainsi nommé relativement au fait en question. J'observe d'abord, doit dire notre contemplatif, que le complot de ces contemporains pour nous en imposer, aurait trouvé mille obstacles dans la diversité de passions, de préjugés, et d'intérêts qui partagent l'esprit des peuples et les particuliers d'une même nation. Les hommes du second âge s'assureront en un mot que les contemporains ne leur en imposent point, comme ceux-ci s'étaient assurés de la fidélité des témoins oculaires : car partout où l'on suppose une grande multitude d'hommes, on trouvera une diversité prodigieuse de génies et de caractères, de passions et d'intérêts : et par conséquent on pourra s'assurer aisément que tout complot parmi eux est impossible. Et si les hommes sont séparés les uns des autres par l'interposition des mers et des montagnes, pourront-ils se rencontrer à imaginer un même fait, et à le faire servir de fondement à la fable dont ils veulent amuser la postérité? Les hommes d'autrefois étaient ce que nous sommes aujourd'hui. En jugeant d'eux par nous-mêmes, nous imitons la nature, qui agit d'une manière uniforme dans la production des hommes de tous les temps. Je sais qu'on distingue un siècle de l'autre à une certaine tournure d'esprit, et à des mœurs même différentes ; en sorte que si l'on pouvait faire reparaître un homme de chaque siècle, ceux qui seraient au fait de l'histoire, en les voyant, les rangeraient dans une ligne, chacun tenant la place de son siècle sans se tromper. Mais une chose en quoi tous les siècles sont uniformes, c'est la diversité qui règne entre les hommes du même temps : ce qui suffit pour ce que nous demandons, et pour assurer ceux du second âge, que les contemporains n'ont pu convenir entre eux pour leur en imposer. Or ceux du troisième âge pourront faire, par rapport à ceux du second âge qui leur rapporteront ce fait, le même raisonnement que ceux-ci ont fait par rapport aux contemporains qui le leur ont appris : ainsi on traversera facilement tous les siècles.

« Pour faire sentir de plus en plus combien est pur le canal d'une tradition qui nous transmet un fait public et éclatant (car je déclare que c'est de celui-là seul que j'entends parler, convenant d'ailleurs que, sur un fait secret et nullement intéressant, une tradition ancienne et étendue peut être fausse), je n'ai que ce seul raisonnement à faire : c'est que je défie qu'on m'assigne dans cette longue suite d'âges un temps où ce fait aurait pu être supposé, et d'avoir par conséquent une fausse origine. Car où la trouver cette source erronée d'une tradition revêtue de pareils caractères? Sera-ce parmi les contemporains? il n'y a nulle apparence. En effet, quand auraient-ils pu tramer le complot d'en imposer aux âges suivants sur ce fait? Qu'on y prenne garde : on passe d'une manière insensible d'un siècle à l'autre. Les âges se succèdent sans qu'on puisse s'en apercevoir. Les contemporains, dont il est ici question, se trouvent dans l'âge qui suit celui où ils ont appris ce fait, qu'ils pensent toujours être au milieu des témoins oculaires qui le leur avaient raconté. On ne passe pas d'un âge à l'autre, comme on ferait d'une place publique dans un palais. On peut, par exemple, tramer dans un palais le complot d'en imposer sur un prétendu fait, à tout un peuple rassemblé dans une place publique ; parce qu'entre le palais et la place publique, il y a comme un mur de séparation, qui rompt toute communication entre les uns et les autres. Mais on ne trouve rien dans le passage d'un âge à l'autre, qui coupe tous les canaux par où ils pourraient communiquer ensemble. Si donc dans le premier âge il se fait quelque fraude, il faut nécessairement que le second âge en soit instruit. La raison de cela, c'est qu'un grand nombre de ceux qui composent le premier âge entrent dans la composition du second âge, et de plusieurs autres suivants, et que presque tous ceux du second âge ont vu ceux du premier; par conséquent plusieurs de ceux qui seraient complices de la fraude forment le second âge. Or il n'est pas vraisemblable que ces hommes, qu'on suppose être en grand nombre, et en même temps être gouvernés par des passions différentes, s'accordent tous à débiter le même mensonge, et à taire la fraude à tous ceux

qui sont seulement du second âge. Si quelques-uns du premier âge, mais contemporains de ceux du second, se plaisent à entretenir chez eux l'illusion, croit-on que tous les autres qui auront vécu dans le premier âge, et qui vivent actuellement dans le second, ne réclameront pas contre la fraude? Il faudrait pour cela supposer qu'un même intérêt les réunit tous pour le même mensonge. Or il est certain qu'un grand nombre d'hommes ne sauraient avoir le même intérêt à déguiser la vérité : donc il n'est pas possible que la fraude du premier âge passe d'une voix unanime dans le second, sans éprouver aucune contradiction. Or si le second âge est instruit de la fraude, il en instruira le troisième, et ainsi de suite, dans toute l'étendue des siècles. Dès là qu'aucune barrière ne sépare les âges les uns des autres, il faut nécessairement qu'ils se la transmettent tour à tour. Nul âge ne sera donc la dupe des autres, et par conséquent nulle fausse tradition ne pourra s'établir sur un fait public éclatant.

« Il n'y a pas de point fixe dans le temps qui ne renferme pour le moins soixante ou quatre-vingts générations à la fois, à commencer depuis la première enfance jusqu'à la vieillesse la plus avancée. Or ce mélange perpétuel de tant de générations enchaînées les unes dans les autres, rend la fraude impossible sur un fait public et intéressant. Voulez-vous, pour vous en convaincre, supposer que tous les hommes âgés de quarante ans, et qui répondent à un point déterminé du temps, conspirent contre la postérité pour la séduire sur un fait? Je veux bien vous accorder ce complot possible, quoique tout m'autorise à le rejeter. Pensez-vous qu'en ce cas tous les hommes qui composent les générations depuis quarante ans jusqu'à quatre-vingts, et qui répondent au même point du temps, ne réclameront pas, qu'ils ne feront pas connaître l'imposture? Choisissez si vous voulez la dernière génération, et supposez que tous les hommes âgés de quatre-vingts ans forment le complot d'en imposer sur un fait à la postérité. Dans cette supposition même, qui est certainement la plus avantageuse qu'on puisse faire, l'imposture ne saurait si bien se cacher qu'elle ne soit dévoilée; car les hommes qui les suivent immédiatement, pourraient leur dire : Nous avons vécu longtemps avec vos contemporains; et voilà pourtant la première fois que nous entendons parler de ce fait : il est trop intéressant, et il doit avoir fait trop de bruit pour que nous n'en ayons pas été instruits plus tôt. Et s'ils ajoutaient à cela qu'on n'aperçoit aucune des suites qu'aurait dû entraîner ce fait, et plusieurs autres choses que nous développerons dans la suite, serait-il possible que le mensonge ne fût point découvert? et ces vieillards pourraient-ils espérer de persuader les autres hommes de ce mensonge qu'ils auraient inventé? Or tous les âges se ressemblent du côté du nombre des générations; on ne peut donc en supposer aucun où la fraude puisse prendre. Mais si la fraude ne peut s'établir dans aucun des âges qui composent la tradition, il s'ensuit que tout fait que nous amènera la tradition, pourvu qu'il soit public et intéressant, nous sera transmis dans toute sa pureté.

« Me voilà donc certain que les contemporains d'un fait n'ont pas pu davantage en imposer sur la réalité aux âges suivants, qu'ils n'ont pu être dupés eux-mêmes sur cela par les témoins oculaires. En effet (qu'on me permette d'insister là-dessus), je regarde la tradition comme une chaîne, dont tous les anneaux sont d'égale force, et au moyen de laquelle, lorsque j'en saisis le dernier chaînon, je tiens à un point fixe qui est la vérité, de toute la force dont le premier chaînon tient lui-même à ce point fixe. Voici sur cela quelle est ma preuve : la déposition des témoins oculaires est le premier chaînon; celui des contemporains est le second; ceux qui viennent immédiatement après, forment le troisième par le témoignage, et ainsi de suite, en descendant jusqu'au dernier, que je saisis. Si le témoignage des contemporains est d'une force égale à celui des témoins oculaires, il en sera de même de tous ceux qui se suivront, et qui, par leur étroit entrelacement, formeront cette chaîne continuelle de tradition. S'il y avait quelque décroissement dans cette gradation de témoignages qui naissent les uns des autres, cette raison aurait aussi lieu par rapport au témoignage des contemporains, considéré respectivement à celui des témoins oculaires, puisque l'un des deux est fondé sur l'autre. Or que le témoignage des contemporains ait par rapport à moi, autant de force que celui des témoins oculaires, c'est une chose dont je ne puis douter. Je serais aussi certain qu'Henri IV a fait la conquête de la France, quand même je ne le saurais que des contemporains de ceux qui ont pu voir ce grand et bon roi, que je le suis que son trône a été occupé par Louis le Grand, quoique ce fait me soit attesté par des témoins oculaires. En voulez-vous savoir la raison? c'est qu'il n'est pas moins impossible, que des hommes se réunissent tous, malgré la distance des lieux, la différence des esprits, la variété des passions, le choc des intérêts, la diversité des religions, à soutenir une même fausseté, qu'il l'est que plusieurs personnes s'imaginent voir un fait, que pourtant elles ne voient pas. Les hommes peuvent bien mentir, comme je l'ai déjà dit; mais je les défie de le faire tous de la même manière. Ce serait exiger que plusieurs personnes, qui écriraient sur les mêmes sujets, pensassent et s'exprimassent de la même façon. Que mille auteurs traitent la même matière, ils le feront tous différemment, chacun selon le tour d'esprit qui lui est propre. On les distinguera toujours à l'air, au tour, au coloris de leurs pensées. Comme tous les hommes ont un même fond d'idées, ils pourront rencontrer sur leur route les mêmes vérités : mais chacun d'eux les voyant d'une

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES ST. MICHAEL'S COLLEGE

manière qui lui est propre, vous les représentera sous un jour différent. Si la variété des esprits suffit pour mettre tant de différence dans les écrits qui roulent sur les mêmes matières, croyons que la diversité des passions n'en mettra pas moins dans les erreurs sur les faits. Il paraît, par ce que j'ai dit jusqu'ici, qu'on doit raisonner sur la tradition comme sur les témoins oculaires. Un fait transmis par une seule ligne traditionnelle ne mérite pas plus notre foi, que la déposition d'un seul témoin oculaire; car une ligne traditionnelle ne représente qu'un témoin oculaire; elle ne peut donc équivaloir qu'à un seul témoin. Par où, en effet, pourriez-vous vous assurer de la vérité d'un fait, qui ne vous serait transmis que par une seule ligne traditionnelle? Ce ne serait qu'en examinant la probité et la sincérité des hommes qui composeraient cette ligne; discussion, comme je l'ai déjà dit, très-difficile, qui expose à mille erreurs, et qui ne produira jamais qu'une simple probabilité. Mais si un fait, comme une source abondante, forme différents canaux, je puis facilement m'assurer de la réalité. Ici, je me sers de la règle que suivent les esprits, comme je m'en suis servi pour les témoins oculaires. Je combine les différents témoignages de chaque personne qui représente sa ligne; leurs mœurs différentes, leurs passions opposées, leurs intérêts divers, me démontrent qu'il n'y a point eu de conclusion entre elles pour m'en imposer. Cet examen me suffit, parce que par là je suis assuré qu'elles tiennent le fait qu'elles me rapportent de celui qui les précède immédiatement dans leur ligne. Si je remonte donc jusqu'au fait sur le même nombre de lignes traditionnelles, je ne saurais douter de la réalité du fait, auquel toutes ces lignes m'ont conduit; parce que je ferai toujours le même raisonnement sur tous les hommes qui représentent leur ligne dans quelque point du temps que je la prenne.

« Il y a dans le monde, me dira quelqu'un, un si grand nombre de fausses traditions, que je ne saurais me rendre à vos preuves. Je suis comme investi par une infinité d'erreurs, qui empêchent qu'elles puissent venir jusqu'à moi; et ne croyez pas, continuera toujours ce pyrrhonien, que je prétende parler de ces fables, dont la plupart des nobles flattent leur orgueil; je sais qu'étant renfermée dans une seule famille, vous les rejetez avec moi. Mais je veux vous parler de ces faits qui nous sont transmis par un grand nombre de lignes traditionnelles, et dont vous reconnaissez pourtant la fausseté. Telles sont, par exemple, les fabuleuses dynasties des Egyptiens, les histoires des dieux et demi-dieux des Grecs; le conte de la louve qui nourrit Rémus et Romulus : tel est le fameux fait de la papesse Jeanne, qu'on a cru presque universellement pendant très-longtemps, quoiqu'il fût très-récent; si l'on avait pu lui donner deux mille ans d'antiquité, qui est-ce qui aurait osé seulement l'examiner? Telle est encore l'histoire de la sainte ampoule, qu'un pigeon apporta du ciel pour servir au sacre de nos rois; ce fait n'est-il pas universellement répandu en France, ainsi que tant d'autres que je pourrais citer? Tous ces faits suffisent pour faire voir que l'erreur peut nous venir par plusieurs lignes traditionnelles. On ne saurait donc en faire un caractère de vérité pour les faits qui nous sont ainsi transmis.

« Je ne vois pas que cette difficulté rende inutile ce que j'ai dit : elle n'attaque nullement mes preuves, parce qu'elle ne les prend qu'en partie. Car j'avoue qu'un fait, quoique faux, peut m'être attesté par un grand nombre de personnes qui représenteront différentes lignes traditionnelles. Mais voici la différence que je mets entre l'erreur et la vérité : celle-ci, dans quelque point du temps que vous la preniez, se soutient; elle est toujours défendue par un grand nombre de lignes traditionnelles qui la mettent à l'abri du pyrrhonisme, et qui vous conduisent dans des sentiers clairs jusqu'au fait même. Les lignes, au contraire, qui nous transmettent une erreur, sont toujours couvertes d'un certain voile qui les fait aisément reconnaître. Plus vous les suivez en remontant, et plus leur nombre diminue; et, ce qui est le caractère de l'erreur, vous en atteignez le bout sans que vous soyez arrivé au fait qu'elles vous transmettent. Quel fait que les dynasties des Egyptiens! Elles remontaient à plusieurs milliers d'années : mais il s'en faut bien que les lignes traditionnelles les conduisissent jusque-là. Si on y prenait garde, on verrait que ce n'est point un fait qu'on nous objecte ici, mais une opinion, à laquelle l'orgueil des Egyptiens avait donné naissance. Il ne faut point confondre ce que nous appelons *fait*, et dont nous parlons ici, avec ce que les différentes nations croient sur leur origine. Il ne faut qu'un savant, quelquefois un visionnaire, qui prétende, après bien des recherches, avoir découvert les vrais fondateurs d'une monarchie ou d'une république, pour que tout un pays y ajoute foi : surtout si cette origine flatte quelqu'une des passions des peuples que cela intéresse : mais alors c'est la découverte d'un savant ou la rêverie d'un visionnaire, et non un fait. Cela sera toujours problématique, à moins que ce savant ne trouve le moyen de rejoindre tous les différents fils de la tradition, par la découverte de certaines histoires ou de quelques inscriptions qui feront parler une infinité de monuments, qui, avant cela, ne nous disaient rien. Aucun des faits qu'on cite, n'a les deux conditions que je demande; savoir, un grand nombre de lignes traditionnelles qui nous les transmettent; en sorte qu'en remontant au moins par la plus grande partie de ces lignes, nous puissions arriver au fait. Quels sont les témoins oculaires qui ont déposé pour le fait de Rémus et de Romulus? y en a-t-il un grand nombre, et ce fait nous a-t-il été transmis sur des lignes fermes, qu'on me permette ce terme? On voit que tous ceux qui en ont parlé, l'ont fait d'une

manière douteuse. Qu'on voie si les Romains ne croyaient pas différemment les actions mémorables des Scipions? C'était donc plutôt une opinion chez eux qu'un fait. On a tant écrit sur la papesse Jeanne, qu'il serait plus que superflu de m'y arrêter. Il me suffit d'observer que cette fable doit plutôt son origine à l'esprit de parti, qu'à des lignes traditionnelles. Et qui est-ce qui a cru l'histoire de la sainte ampoule? Je puis dire au moins que si ce fait a été transmis comme vrai, il a été transmis en même temps comme faux; de sorte qu'il n'y a qu'une ignorance grossière, qui puisse faire donner dans une pareille superstition.

« Mais je voudrais bien savoir sur quelle preuve le sceptique que je combats regarde les dynasties des Egyptiens comme fabuleuses, et tous les autres faits qu'il a cités; car il faut qu'il puisse se transporter dans les temps où ces différentes erreurs occupaient l'esprit des peuples, il faut qu'il se rende, pour ainsi dire, leur contemporain, afin que, partant de ce point avec eux, il puisse voir qu'ils suivent un chemin qui les conduit infailliblement à l'erreur, et que toutes leurs traditions sont fausses : or je le défie d'y parvenir sans le secours de la tradition; je le défie encore bien plus de faire cet examen, et de porter ce jugement, s'il n'a aucune règle qui puisse lui faire discerner les vraies traditions d'avec les fausses. Qu'il nous dise donc la raison qui lui fait prendre tous ces faits pour apocryphes; et il se trouvera que contre son intention il établira ce qu'il prétend attaquer. Me direz-vous que tout ce que j'ai dit peut être bon, lorsqu'il s'agira de faits naturels, mais que cela ne saurait démontrer la vérité des faits miraculeux; qu'un grand nombre de ces faits, quoique faux, passent à la postérité sur je ne sais combien de lignes traditionnelles? Fortifiez, si vous voulez, votre difficulté par toutes les folies qu'on lit dans l'*Alcoran*, et que le crédule mahométan respecte; décorez-la de l'enlèvement de Romulus qu'on a tant fait valoir; distillez votre fiel sur toutes ces fables pieuses, qu'on croit moins qu'on ne les tolère par pur ménagement : que conclurez-vous de là? qu'on ne saurait avoir des règles qui puissent faire discerner les vraies traditions d'avec les fausses sur les miracles?

« Je vous réponds que les règles sont les mêmes pour les faits naturels et miraculeux : vous m'opposez des faits, et aucun de ceux que vous citez n'a les conditions que j'exige. Ce n'est point ici le lieu d'examiner les miracles de Mahomet, ni d'en faire le parallèle avec ceux qui démontrent la religion chrétienne. Tout le monde sait que cet imposteur a toujours opéré ses miracles en secret; s'il a eu des visions, personne n'en a été témoin : si les arbres, par respect devenus sensibles, s'inclinent en sa présence, s'il fait descendre la lune en terre et la renvoie dans son orbite; seul présent à ces prodiges, il n'a point éprouvé de contradicteurs : tous les témoignages de ce fait se réduisent donc à celui de l'auteur même de la fourberie; c'est là que vont aboutir toutes ces lignes traditionnelles dont on nous parle : je ne vois point là de foi raisonnée, mais la plus superstitieuse crédulité. Peut-on nous opposer des faits si mal prouvés, et dont l'imposture se découvre par les règles que nous avons nous-mêmes établies? Je ne pense pas qu'on nous oppose sérieusement l'enlèvement de Romulus au ciel, et son apparition à Proculus : cette apparition n'est appuyée que sur la déposition d'un seul témoin, déposition dont le seul peuple fut la dupe; les sénateurs firent à cet égard ce que leur politique demandait : en un mot, je défie qu'on me cite un fait qui, dans son origine, se trouve revêtu des caractères que j'ai assignés, qui soit transmis à la postérité sur plusieurs lignes collatérales qui commenceront au fait même, et qu'il se trouve pourtant faux.

« Vous avez raison, dit Craig; il est impossible qu'on ne connaisse la vérité de certains faits, dès qu'on est voisin des temps où ils sont arrivés; les caractères dont ils sont empreints sont si frappants et si clairs, qu'on ne saurait s'y méprendre. Mais la durée des temps obscurcit et efface, pour ainsi dire, ces caractères : les faits les mieux constatés dans certains temps, se trouvent dans la suite réduits au niveau de l'imposture et du mensonge; et cela parce que la force des témoignages va toujours en décroissant; en sorte que le plus haut degré de *certitude* est produit par la vue même des faits; le second, par le rapport de ceux qui les ont vus; le troisième, par la simple déposition de ceux qui les ont seulement ouï raconter aux témoins des témoins; et ainsi de suite à l'infini.

« Les faits de César et d'Alexandre suffisent pour démontrer la vanité des calculs du géomètre anglais : car nous sommes aussi convaincus actuellement de l'existence de ces deux grands capitaines, qu'on l'était il y a quatre cents ans; et la raison en est bien simple; c'est que nous avons les mêmes preuves de ces faits qu'on avait en ce temps-là. La succession qui se fait dans les différentes générations de tous les siècles, ressemble à celle du corps humain, qui possède toujours la même essence, la même forme, quoique la matière qui le compose à chaque instant se dissipe en partie, et à chaque instant soit renouvelée par celle qui prend sa place. Un homme est toujours un tel homme, quelque renouvellement imperceptible qui se soit fait dans la substance de son corps, parce qu'il n'éprouve point tout à la fois de changement total : de même les différentes générations qui se succèdent doivent être regardées comme étant les mêmes, parce que le passage des unes aux autres est imperceptible. C'est toujours la même société d'hommes qui conserve la mémoire de certains faits, comme un homme est aussi certain dans sa vieillesse de ce qu'il a vu d'é-

clatant dans sa jeunesse, qu'il l'était deux ou trois ans après cette action. Ainsi il n'y a pas plus de différence entre les hommes, qui forment la société de tel et tel temps, qu'il n'y a entre une personne âgée de vingt ans, et cette même personne âgée de soixante : par conséquent le témoignage des différentes générations est aussi digne de foi, et ne perd pas plus de sa force, que celui d'un homme qui à vingt ans raconterait un fait qu'il vient de voir, et à soixante, le même fait qu'il aurait vu quarante ans auparavant. Si l'auteur anglais avait voulu dire seulement que l'impression que fait un événement sur les esprits, est d'autant plus vive et plus profonde, que le fait est plus récent, il n'aurait rien dit que de très-vrai. Qui ne sait qu'on est bien moins touché de ce qui se passe en récit, que de ce qui est exposé sur la scène aux yeux des spectateurs? L'homme que son imagination servira le mieux à aider les acteurs à le tromper, sur la réalité de l'action qu'on lui représente, sera le plus touché et le plus vivement ému. La sanglante journée de la saint Barthélemy, ainsi que l'assassinat d'un de nos meilleurs rois, ne fait pas à beaucoup près sur nous la même impression, que ces deux événements en firent autrefois sur nos ancêtres. Tout ce qui n'est que de sentiment passe avec l'objet qui l'excite : et, s'il lui survit, c'est toujours en s'affaiblissant, jusqu'à ce qu'il vienne à s'épuiser tout entier : mais pour la conviction qui naît de la force des preuves, elle subsiste universellement. Un fait bien prouvé passe à travers l'espace immense des siècles, sans que la conviction perde l'empire qu'elle a sur notre esprit, quelque décroissement qu'il éprouve dans l'impression qu'il fait sur le cœur. Nous sommes en effet aussi certains du meurtre de Henri le Grand, que l'étaient ceux qui vivaient dans ce temps-là : mais nous n'en sommes pas si touchés.

« Ce que nous venons de dire en faveur de la tradition, ne doit point nous empêcher d'avouer que nous saurions fort peu de faits, si nous n'étions instruits que par elle; parce que cette espèce de tradition ne peut être fidèle dépositaire, que lorsqu'un événement est assez important pour faire dans l'esprit de profondes impressions, et qu'il est assez simple pour s'y conserver aisément; ce n'est pas que, sur un fait chargé de circonstances, et d'ailleurs peu intéressant, elle puisse nous induire en erreur; car alors le peu d'accord qu'on trouverait dans les témoignages nous en mettrait à couvert : seule elle peut apprendre des faits simples et éclatants; et si elle nous transmet un fait avec la tradition écrite, elle sert à la confirmer : celle-ci fixe la mémoire des hommes, et conserve jusqu'au plus petit détail, qui sans elle nous échapperait. C'est le second monument propre à transmettre les faits, et que nous allons maintenant développer.

« On dirait que la nature, en apprenant aux hommes l'art de conserver leurs pensées par le moyen de diverses figures, a pris plaisir à faire passer, dans tous les siècles, des témoins oculaires des faits qui sont les plus cachés dans la profondeur des âges, afin qu'on n'en puisse douter. Que diraient les sceptiques, si par une espèce d'enchantement, des témoins oculaires étaient comme détachés de leurs siècles, pour parcourir ceux où ils ne vécurent pas, afin de sceller de vive voix la vérité de certains faits? Quel respect n'auraient-ils point pour le témoignage de ces vénérables vieillards! Pourraient-ils douter de ce qu'ils leur diraient? Telle est l'innocente magie que l'histoire se propose parmi nous : par elle les témoins eux-mêmes semblent franchir l'espace immense qui les sépare de nous; ils traversent les siècles, et attestent dans tous les temps la vérité de ce qu'ils ont écrit. Il y a plus, j'aime mieux lire un fait dans plusieurs historiens qui s'accordent, que de l'apprendre de la bouche même de ces vénérables vieillards dont j'ai parlé : je pourrais faire mille conjectures sur leurs passions, sur leur pente naturelle à dire des choses extraordinaires. Ce petit nombre de vieillards, qui seraient doués du privilége des premiers patriarches pour vivre si longtemps, se trouvant nécessairement unis de la plus étroite amitié, et ne craignant point d'un autre côté d'être démentis par des témoins oculaires ou contemporains, pourraient s'entendre facilement pour se jouer du genre humain, ils pourraient se plaire à raconter grand nombre de prodiges faux, dont ils se diraient les témoins, s'imaginant partager avec les fausses merveilles qu'ils débiteraient, l'admiration qu'elles font naître dans l'âme du vulgaire crédule. Ils ne pourraient trouver de contradiction que dans la tradition qui aurait passé de bouche en bouche. Mais quels sont les hommes qui, n'ayant appris ces faits que par le canal de la tradition, oseraient disputer contre une troupe de témoins oculaires, dont les rides d'ailleurs vénérables feraient une si grande impression sur les esprits? On sent bien que peu à peu ces vieillards pourraient faire changer les traditions : mais ont-ils une fois parlé dans des écrits, ils ne sont plus libres de parler autrement : les faits qu'ils ont, pour ainsi dire, enchaînés dans les différentes figures qu'ils ont tracées, passent à la postérité la plus reculée. Et ce qui les justifie, ces faits, et met en même temps l'histoire au-dessus du témoignage qu'ils rendraient actuellement de bouche, c'est que, dans le temps qu'ils les écrivirent, ils étaient entourés de témoins oculaires et contemporains, qui auraient pu les démentir facilement s'ils avaient altéré la vérité. Nous jouissons, eu égard aux historiens, des mêmes priviléges dont jouissaient les témoins oculaires des faits qu'ils racontent : or il est certain qu'un historien ne saurait en imposer aux témoins oculaires et contemporains. Si quelqu'un faisait paraître aujourd'hui une histoire remplie de faits éclatants et intéressants, arrivés de nos jours, et dont personne n'eût

entendu parler avant cette histoire, pensez-vous qu'elle passât à la postérité sans contradiction? le mépris dans lequel elle tomberait suffirait seul pour préserver la postérité des impostures qu'elle contiendrait.

« L'histoire a de grands avantages, même sur les témoins oculaires : qu'un seul témoin vous apprenne un fait, quelque connaissance que vous ayez de ce témoin, comme elle ne sera jamais parfaite, ce fait ne deviendra pour vous que plus ou moins probable; vous n'en serez assuré que lorsque plusieurs témoins déposeront en sa faveur, et que vous pourrez, comme je l'ai dit, combiner leurs passions et leurs intérêts ensemble. L'histoire vous fait marcher d'un pas plus assuré : lorsqu'elle vous rapporte un fait éclatant et intéressant, ce n'est pas l'historien seul qui vous l'atteste, mais une infinité de témoins qui se joignent à lui. En effet, l'histoire parle à tout son siècle : ce n'est pas pour apprendre les faits intéressants que les contemporains la lisent, puisque plusieurs d'entre eux sont les auteurs de ces faits ; c'est pour admirer la liaison des faits, la profondeur des réflexions, les coloris des portraits, et surtout son exactitude. Les histoires de Mainbourg sont moins tombées dans le mépris par la longueur de leurs périodes, que par leur peu de fidélité. Un historien ne saurait donc en imposer à la postérité, que son siècle ne s'entende, pour ainsi dire, avec lui. Or quelle apparence? ce complot n'est-il pas aussi chimérique que celui de plusieurs témoins oculaires? C'est précisément la même chose. Je trouve donc les mêmes combinaisons à faire avec un seul historien qui me rapporte un fait intéressant, que si plusieurs témoins oculaires me l'attestaient. Si plusieurs personnes, pendant la dernière guerre, étaient arrivées dans une ville neutre, à Liége, par exemple, et qu'elles eussent vu une foule d'officiers français, anglais, allemands et hollandais, tous pêle-mêle, confondus ensemble; si à leur approche elles avaient demandé chacune à leur voisin de quoi on parlait, et qu'un officier français leur eût répondu : *On parle de la victoire que nous remportâmes hier sur les ennemis, où les Anglais surtout furent entièrement défaits;* ce fait sera sans doute probable pour ces étrangers qui arrivent : mais ils n'en seront absolument assurés que lorsque plusieurs officiers se seront joints ensemble pour le leur confirmer. Si au contraire, à leur arrivée, un officier français élevant la voix de façon à se faire entendre de fort loin, leur apprend cette nouvelle avec de grandes démonstrations de joie, ce fait deviendra pour eux certain ; ils ne sauraient en douter, parce que les Anglais, les Allemands et les Hollandais qui sont présents, déposent en faveur de ce fait, dès qu'ils ne réclament pas. C'est ce que fait un historien lorsqu'il écrit; il élève la voix, et se fait entendre de tout son siècle, qui dépose en faveur de ce qu'il raconte d'intéressant s'il ne réclame pas : ce n'est pas un seul homme qui parle à l'oreille d'un autre, et qui peut le tromper; c'est un homme qui parle au monde entier, et qui ne saurait, par conséquent, tromper. Le silence de tous les hommes, dans cette circonstance, les fait parler comme cet historien : il n'est pas nécessaire que ceux qui sont intéressés à ne pas croire un fait, et même à ce qu'on ne le croie pas, avouent qu'on doit y ajouter foi, et déposent formellement en sa faveur; il suffit qu'ils ne disent rien, et ne laissent rien qui puisse prouver la fausseté de ce fait : car si je ne vois que des raisonnements contre un fait, quand on aurait pu dire ou laisser des preuves invincibles de l'imposture, je dois invariablement m'en tenir à l'historien qui me l'atteste. Et croit-on, pour en revenir à l'exemple que j'ai déjà cité, que ces étrangers se fussent contentés des discours vagues des Anglais sur la supériorité de leur nation au-dessus des Français, pour ne pas ajouter foi à la nouvelle que leur disait, d'une voix élevée et ferme, l'officier français, qui paraissait bien ne pas craindre des contradicteurs? non sans doute ; ils auraient trouvé les discours déplacés, et leur auraient demandé si ce que disait ce Français était vrai ou faux, qu'il ne fallait que cela à présent.

« Puisqu'un seul historien est d'un si grand poids sur des faits intéressants, que doit-on penser lorsque plusieurs historiens nous rapportent les mêmes faits? Pourra-t-on croire que plusieurs personnes se soient donné le mot pour attester un même mensonge, et se faire mépriser de leurs contemporains? Ici on pourra combiner et les historiens ensemble, et ces mêmes historiens avec les contemporains qui n'ont pas réclamé.

« Un livre, dites-vous, ne saurait avoir aucune autorité, à moins que l'on ne soit sûr qu'il est authentique : or qui nous assurera que ces histoires qu'on nous met en main ne sont point supposées, et qu'elles appartiennent véritablement aux auteurs à qui on les attribue? Ne sait-on pas que l'imposture s'est occupée dans tous les temps à forger des monuments, à fabriquer des écrits sous d'anciens noms, pour colorer par cet artifice, d'une apparence d'antiquité, aux yeux d'un peuple idiot et imbécile, les traditions les plus fausses et les plus modernes?

« Tous ces reproches que l'on fait contre la supposition des livres sont vrais ; on en a sans doute supposé beaucoup. La critique sévère et éclairée des derniers temps a découvert l'imposture; et à travers ces rides antiques dont on affectait de les défigurer, elle a aperçu cet air de jeunesse qui les a trahis. Mais malgré la sévérité qu'elle a exercée, a-t-elle touché aux commentaires de César, aux poésies de Virgile et d'Horace? Comment a-t-on reçu le sentiment du père Hardouin, lorsqu'il a voulu enlever à ces deux grands hommes ces chefs-d'œuvre qui immortalisent le siècle d'Auguste? Qui n'a point senti que le silence du cloître n'était pas propre à ces tours fins et délicats qui

décèlent l'homme du grand monde? La critique, en faisant disparaître plusieurs ouvrages apocryphes, et en les précipitant dans l'oubli, a confirmé dans leur antique possession ceux qui sont légitimes, et a répandu sur eux un nouveau jour. Si d'une main elle a renversé, on peut dire que de l'autre elle a bâti. A la lueur de son flambeau, nous pouvons pénétrer jusque dans les sombres profondeurs de l'antiquité, et discerner par ses propres règles les ouvrages supposés d'avec les ouvrages authentiques. Quelles règles nous donne-t-elle pour cela?

« 1° Si un ouvrage n'a point été cité par les contemporains de celui dont il porte le nom, qu'on n'y aperçoive pas même son caractère, et qu'on ait eu quelque intérêt, soit réel, soit apparent à sa supposition, il doit alors nous paraître suspect : ainsi un Artapan, un Mercure Trismégiste, et quelques autres auteurs de cette trempe, cités par Josèphe, par Eusèbe et par Georges Syncelle, ne portent point le caractère de païens, et dès là ils portent sur leur front leur propre condamnation. On a eu le même intérêt à les supposer, qu'à supposer Aristée et les Sibylles; lesquelles, pour me servir des termes d'un homme d'esprit, ont parlé si clairement de nos mystères, que les prophètes des Hébreux, en comparaison d'elles, n'y entendaient rien. 2° Un ouvrage porte avec lui des marques de sa supposition, lorsqu'on n'y voit pas empreint le caractère du siècle où il passe pour avoir été écrit. Quelque différence qu'il y ait dans tous les esprits qui composent un même siècle, on peut pourtant dire qu'ils ont quelque chose de plus propre que les esprits des autres siècles, dans l'air, dans le tour, dans le coloris de la pensée, dans certaines comparaisons dont on se sert plus fréquemment, et dans mille autres petites choses qu'on remarque aisément lorsqu'on examine de près les ouvrages. 3° Une autre marque de supposition, c'est quand un livre fait allusion à des usages qui n'étaient pas encore connus au temps où l'on dit qu'il a été écrit, ou qu'on y remarque quelques traits de système postérieurement inventés, quoique cachés, et, pour ainsi dire, déguisés sous un style plus ancien. Ainsi les ouvrages de Mercure Trismégiste (je ne parle pas de ceux qui furent supposés par les Chrétiens, j'en ai fait mention plus haut, mais de ceux qui le furent par les païens eux-mêmes, pour se défendre contre les attaques de ces premiers), par cela même qu'ils sont teints de la doctrine subtile et raffinée des Grecs, ne sont point authentiques.

« S'il est des marques auxquelles une critique judicieuse reconnaît la supposition de certains ouvrages, il en est d'autres aussi qui lui servent, pour ainsi dire, de boussole, et qui la guident dans le discernement de ceux qui sont authentiques. En effet, comment pouvoir soupçonner qu'un livre a été supposé, lorsque nous le voyons cité par d'anciens écrivains, et fondé sur une chaîne non interrompue de témoins conformes les uns aux autres, surtout si cette chaîne commence au temps où l'on dit que ce livre a été écrit et ne finit qu'à nous? D'ailleurs, n'y eût-il point d'ouvrages qui en citassent un autre comme appartenant à tel auteur, pour en reconnaître l'authenticité, il me suffirait qu'il m'eût été apporté comme étant d'un tel auteur, par une tradition orale, soutenue sans interruption depuis son époque jusqu'à moi, sur plusieurs lignes collatérales. Il y a outre cela des ouvrages qui tiennent à tant de choses, qu'il serait fou de douter de leur authenticité. Mais, selon moi, la plus grande marque de l'authenticité d'un livre, c'est lorsque depuis longtemps on travaille à saper son antiquité pour l'enlever à l'auteur à qui on l'attribue, et qu'on n'a pu trouver pour cela que des raisons si frivoles, que ceux même qui sont ses ennemis déclarés, à peine daignent s'y arrêter. Il y a des ouvrages qui intéressent plusieurs royaumes, des nations entières, le monde même, qui par cela même ne sauraient être supposés. Les uns contiennent les annales de la nation et ses titres; les autres, ses lois et ses coutumes; enfin, il y en a qui contiennent leur religion. Plus on accuse les hommes en général d'être superstitieux et peureux, pour me servir de l'expression à la mode, et plus on doit avouer qu'ils ont toujours les yeux ouverts sur ce qui intéresse leur religion. L'Alcoran n'aurait jamais été transporté au temps de Mahomet, s'il avait été écrit longtemps après sa mort. C'est que tout un peuple ne saurait ignorer l'époque d'un livre qui règle sa croyance, et fixe toutes ses espérances. Allons plus loin : en quel temps voudrait-on qu'on puisse supposer une histoire qui contiendrait des faits très-intéressants, mais apocryphes? ce n'est point sans doute du vivant de l'auteur à qui on l'attribue, et qui démasquerait le fourbe; et si l'on veut qu'une telle imposture puisse ne lui être pas connue, ce qui, comme on voit, est presque impossible, tout le monde ne s'inscrirait-il pas en faux contre les faits que cette histoire contiendrait? Nous avons démontré plus haut, qu'un historien ne saurait en imposer à son siècle. Ainsi un imposteur, sous quelque nom qu'il mette son histoire, ne saurait induire en erreur les témoins oculaires ou contemporains; sa fourberie passerait à la postérité. Il faut donc qu'on dise que longtemps après la mort de l'auteur prétendu, on lui a supposé cette histoire. Il sera nécessaire pour cela qu'on dise aussi, que cette histoire a été longtemps inconnue, auquel cas elle devient suspecte si elle contient des faits intéressants, et qu'elle soit l'unique qui les rapporte : car si les mêmes faits qu'elle rapporte sont contenus dans d'autres histoires, la supposition est dès lors inutile. Je n'imagine pas qu'on prétende qu'il soit possible de persuader à tous les hommes qu'ils ont vu ce livre-là de tout temps, et qu'il ne paraît pas nouvellement. Ne sait-on point avec qu'elle exactitude on examine un ma-

nuscrit nouvellement découvert, quoique ce manuscrit ne soit souvent qu'une copie de plusieurs autres qu'on a déjà? Que feraît-on s'il était unique dans son genre? Il n'est donc pas possible de fixer un temps où certains livres trop intéressants par leur nature, aient pu être supposés.

« Ce n'est pas tout, me direz-vous : il ne suffit pas qu'on puisse s'assurer de l'authenticité d'un livre, il faut encore qu'on soit certain qu'il est parvenu à nous sans altération. Or qui me garantira que l'histoire dont vous vous servez pour prouver tel fait, soit venue jusqu'à moi dans toute sa pureté? La diversité des manuscrits ne semble-t-elle pas nous indiquer les changements qui lui sont arrivés : après cela quel fond voulez-vous que je fasse sur les faits que cette histoire me rapporte?

« Il n'y a que la longueur des temps et la multiplicité des copies qui puisse occasionner de l'altération dans les manuscrits. Je ne crois pas qu'on me conteste cela. Or ce qui procure le mal, nous donne en même temps le remède : car s'il y a une infinité de manuscrits, il est évident qu'en tout ce qu'ils s'accordent, c'est le texte original. Vous ne pourrez donc refuser d'ajouter foi à ce que tous ces manuscrits rapporteront d'un concert unanime. Sur les variantes vous êtes libre, et personne ne vous dira jamais que vous êtes obligé de vous conformer à tel manuscrit plutôt qu'à tel autre, dès qu'ils ont tous les deux la même autorité. Prétendrez-vous qu'un fourbe peut altérer tous les manuscrits? Il faudrait pour cela pouvoir marquer l'époque de cette altération : mais peut-être que personne ne se sera aperçu de la fraude? Quelle apparence, surtout, si ce livre est extrêmement répandu, s'il intéresse des nations entières, si ce livre se trouve la règle de leur conduite, ou si, par le goût exquis qui y règne, il fait les délices des honnêtes gens? Serait-il possible à un homme, quelque puissance qu'on lui suppose, de défigurer les vers de Virgile, ou de changer les faits intéressants de l'histoire romaine que nous lisons dans Tite-Live et dans les autres historiens? Fût-on assez adroit pour altérer en secret toutes les éditions et tous les manuscrits, ce qui est impossible, on découvrirait toujours l'imposture, parce qu'il faudrait de plus altérer toutes les mémoires : ici la tradition orale défendrait la véritable histoire. On ne saurait tout d'un coup faire changer les hommes de croyance sur certains faits. Il faudrait encore de plus renverser tous les monuments, comme on verra bientôt : les monuments assurent la vérité de l'histoire, ainsi que la tradition orale. Arrêtez vos yeux sur l'Alcoran, et cherchez un temps où ce livre aurait pu être altéré depuis Mahomet jusqu'à nous. Ne croyez-vous pas que nous l'avons tel, au moins quant à la substance, qu'il a été donné par cet imposteur? Si ce livre avait été totalement bouleversé, et que l'altération en eût fait un tout différent de celui que Mahomet a écrit, nous devrions voir aussi une autre religion chez les Turcs, d'autres usages, et même d'autres mœurs; car tout le monde sait combien la religion influe sur les mœurs. On est surpris quand on développe ces choses-là, comment quelqu'un peut les avancer. Mais comment ose-t-on nous faire tant valoir ces prétendues altérations? Je défie qu'on nous fasse voir un livre connu et intéressant, qui soit altéré de façon que les différentes copies se contredisent dans les faits qu'elles rapportent, surtout s'ils sont essentiels. Tous les manuscrits et toutes les éditions de Virgile, d'Horace ou de Cicéron, se ressemblent à quelque légère différence près. On peut dire de même de tous les livres. On verra dans le premier livre de cet ouvrage, en quoi consiste l'altération qu'on reproche au Pentateuque, et dont on a prétendu pouvoir par là renverser l'autorité. Tout se réduit à des changements de certains mots qui ne détruisent point le fait, et à des explications différentes des mêmes mots ; tant il est vrai que l'altération essentielle est difficile dans un livre intéressant ; car de l'aveu de tout le monde, le Pentateuque est un des livres les plus anciens que nous connaissions.

« Les règles que la critique nous fournit pour connaître la supposition et l'altération des livres, ne suffisent point, dira quelqu'un; elle doit encore nous en fournir pour nous prémunir contre le mensonge si ordinaire aux historiens. L'histoire, en effet, que nous regardons comme le registre des événements des siècles passés, n'est le plus souvent rien moins que cela. Au lieu de faits véritables, elle repaît de fables notre folle curiosité. Celle des premiers siècles est couverte de nuages; ce sont pour nous des terres inconnues, où nous ne pouvons marcher qu'en tremblant. On se tromperait, si l'on croyait que les histoires qui se rapprochent de nous, sont pour cela plus certaines. Les préjugés, l'esprit de parti, la vanité nationale, la différence des religions, l'amour du merveilleux; voilà autant de sources ouvertes, d'où la fable se répand dans les annales de tous les peuples. Les historiens, à force de vouloir embellir leur histoire et y jeter de l'agrément, changent très-souvent les faits; en y ajoutant certaines circonstances, ils les défigurent de façon à ne pouvoir pas les reconnaître. Je ne m'étonne plus que plusieurs, sur la foi de Cicéron et de Quintilien, nous disent que l'histoire est une poésie libre de la versification. La différence de religion et les divers sentiments qui, dans les derniers siècles, ont divisé l'Europe, ont jeté dans l'histoire moderne autant de confusion, que l'antiquité en a apporté dans l'ancienne. Les mêmes faits, les mêmes événements deviennent tout différents, suivant les plumes qui les ont écrits. Le même homme ne se ressemble point dans les différentes vies qu'on a écrites de lui. Il suffit qu'un fait soit avancé par un catholique, pour qu'il soit aussitôt démenti par un luthérien ou par un calviniste. Ce n'est pas sans raison que Bayle dit

de lui, qu'il ne lisait jamais les historiens dans la vue de s'instruire des choses qui se sont passées, mais seulement pour savoir ce que l'on disait dans chaque nation et dans chaque parti. Je ne crois pas, après cela, qu'on puisse exiger la foi de personne sur de tels garants.

« On aurait dû encore grossir la difficulté de toutes les fausses anecdotes et de toutes ces historiettes du temps qui courent, et conclure de là que tous les faits qu'on lit dans l'histoire romaine sont pour le moins douteux.

« Je ne comprends pas comment on peut s'imaginer renverser la foi historique avec de pareils raisonnements. Les passions qu'on nous oppose sont précisément le plus puissant motif que nous ayons pour ajouter foi à certains faits. Les protestants sont extrêmement envenimés contre Louis XIV : y en a-t-il un qui, malgré cela, ait osé désavouer le célèbre passage du Rhin? Ne sont-ils point d'accord avec les catholiques sur les victoires de ce grand roi? Ni les préjugés, ni l'esprit de parti, ni la vanité nationale n'opèrent rien sur des faits éclatants et intéressants. Les Anglais pourront bien dire qu'ils n'ont pas été secourus à la journée de Fontenoy; la vanité nationale pourra leur faire diminuer le prix de la victoire, et la compenser, pour ainsi dire, par le nombre : mais ils ne désavoueront jamais que les Français soient restés victorieux. Il faut donc bien distinguer les faits que l'histoire rapporte d'avec les réflexions de l'historien : celles-ci varient selon ses passions et ses intérêts, ceux-là demeurent invariablement les mêmes. Jamais personne n'a été peint si différemment que l'amiral de Coligni et le duc de Guise : les protestants ont chargé le portrait de celui-ci de mille traits qui ne lui convenaient pas ; et les catholiques, de leur côté, ont refusé à celui-là des coups de pinceau qu'il méritait. Les deux partis se sont pourtant servis des mêmes faits pour les peindre. Car quoique les calvinistes disent que l'amiral de Coligni était plus grand homme de guerre que le duc de Guise, ils avouent pourtant que Saint-Quentin, que l'amiral défendait, fut pris d'assaut, et qu'il y fut lui-même fait prisonnier; et qu'au contraire le duc de Guise sauva Metz contre les efforts d'une armée nombreuse qui l'assiégeait, animée de plus par la présence de Charles-Quint : mais, selon eux, l'amiral fit plus de coups de maître, plus d'actions de cœur, d'esprit et de vigilance pour défendre Saint-Quentin, que le duc de Guise pour défendre Metz. On voit donc que les deux partis ne se séparent que lorsqu'il s'agit de raisonner sur les faits, et non sur les faits mêmes. Ceux qui nous font cette difficulté, n'ont qu'à jeter les yeux sur une réflexion de l'illustre Fontenelle qui, en parlant des motifs que les historiens prêtent à leur héros, nous dit : *Nous savons fort bien que les historiens les ont devinés comme ils ont pu, et qu'il est presque impossible qu'ils aient deviné tout à fait juste. Cependant nous ne trouvons point mauvais que les historiens aient recherché cet embellissement, qui ne sort point de la vraisemblance; et c'est à cause de cette vraisemblance, que ce mélange de faux que nous reconnaissons, qui peut être dans nos histoires, ne nous les fait pas regarder comme des fables.* Tacite prête des vues politiques et profondes à ses personnages, où Tite-Live ne verrait rien que de simple et de naturel. Croyez les faits qu'il rapporte, et examinez sa politique; il est toujours aisé de distinguer ce qui est de l'historien d'avec ce qui lui est étranger. Si quelque passion le fait agir, elle se montre, et, aussitôt que vous la voyez, elle n'est plus à craindre. Vous pouvez donc ajouter foi aux faits que vous lisez dans une histoire, surtout si ce même fait est rapporté par d'autres historiens, quoique sur d'autres choses ils ne s'accordent point. Cette pente qu'ils ont à se contredire les uns les autres, vous assure de la vérité des faits sur lesquels ils s'accordent.

« Les historiens, me direz-vous, mêlent quelquefois si adroitement les faits avec leurs propres réflexions auxquelles ils donnent l'air de faits, qu'il est très-difficile de les distinguer. Il ne saurait jamais être difficile de distinguer un fait éclatant et intéressant des propres réflexions de l'historien; et d'abord ce qui est précisément rapporté de même par plusieurs historiens est évidemment un fait, parce que plusieurs historiens ne sauraient faire précisément la même réflexion. Il faut donc que ce en quoi ils se rencontrent ne dépende pas d'eux, et leur soit totalement étranger : il est donc facile de distinguer les faits d'avec les réflexions de l'historien, dès que plusieurs historiens rapportent le même fait. Si vous lisez ce fait dans une seule histoire, consultez la tradition orale; ce qui vous viendra par elle ne saurait être à l'historien ; car il n'aurait pas pu confier à la tradition qui le précède ce qu'il n'a pensé que longtemps après. Voulez-vous vous assurer encore davantage? consultez les monuments, troisième espèce de tradition propre à faire passer les faits à la postérité.

« Un fait éclatant et qui intéresse entraîne toujours des suites après lui; souvent il fait changer la face de toutes les affaires d'un très-grand pays : les peuples, jaloux de transmettre ces faits à la postérité, emploient le marbre et l'airain pour en perpétuer la mémoire. On peut dire d'Athènes et de Rome, qu'on y marche encore aujourd'hui sur des monuments qui confirment leur histoire : cette espèce de tradition, après la tradition orale, est la plus ancienne; les peuples de tous les temps ont été très-attentifs à conserver la mémoire de certains faits. Dans ces premiers temps voisins du chaos, un monceau de pierres brutes avertissait qu'en cet endroit il s'était passé quelque chose d'intéressant. Après la découverte des arts, on vit élever des colonnes et des pyramides pour immortaliser certaines actions; dans la suite, les hiéroglyphes les désignèrent plus particulièrement : l'invention des lettres soulagea la mémoire, et

l'aida à porter le poids de tant de faits qui l'auraient enfin accablée. On ne cessa pourtant point d'ériger des monuments; car les temps où l'on a le plus écrit, sont ceux où l'on a fait les plus beaux monuments de toute espèce. Un événement intéressant qui fait prendre la plume à l'historien, met le ciseau à la main du sculpteur, le pinceau à la main du peintre; en un mot, il échauffe le génie de presque tous les artistes. Si l'on doit interroger l'histoire pour savoir ce que les monuments représentent, on doit aussi consulter les monuments pour savoir s'ils confirment l'histoire. Si quelqu'un voyait les tableaux du célèbre Rubens, qui font l'ornement de la galerie du palais du Luxembourg, il n'y apprendrait, je l'avoue, aucun fait distinct; ces tableaux l'avertiraient seulement d'admirer les chefs-d'œuvre d'un des plus grands peintres : mais si après avoir lu l'histoire de Marie de Médicis, il se transportait dans cette galerie, ce ne seraient plus de simples tableaux pour lui : ici il verrait la cérémonie du mariage de Henri le Grand avec cette princesse : là cette reine pleurer avec la France la mort de ce grand roi. Les monuments muets attendent que l'histoire ait parlé pour nous apprendre quelque chose; l'histoire détermine les héros des exploits qu'on raconte, et les monuments les confirment. Quelquefois tout ce qu'on voit sous ses yeux, sert à attester une histoire qu'on a entre les mains : passez en Orient, et prenez la vie de Mahomet; ce que vous verrez et ce que vous lirez, vous instruiront également de la révolution étonnante qu'a soufferte cette partie du monde, les églises changées en mosquées vous apprendront la nouveauté de la religion mahométane; vous y distinguerez les restes de l'ancien peuple de ceux qui les ont asservis; aux beaux morceaux que vous y trouverez, vous reconnaîtrez aisément que ce pays n'a pas toujours été dans la barbarie où il est plongé : chaque turban, pour ainsi dire, servira à vous confirmer l'histoire de cet imposteur.

« Nous direz-vous que les erreurs les plus grossières ont leurs monuments, ainsi que les faits les plus avérés, et que le monde entier était autrefois rempli de temples, de statues érigées en mémoire de quelque action éclatante des dieux que la superstition adorait? Nous opposerez-vous encore certains faits de l'histoire romaine, comme ceux d'Attius Navius, et de Curtius? Voici comme Tite-Live raconte ces deux faits. Attius Navius étant augure, Tarquinius Priscus voulut faire une augmentation à la cavalerie romaine; il n'avait point consulté le vol des oiseaux, persuadé que la faiblesse de sa cavalerie qui venait de paraître au dernier combat contre les Sabins, l'instruisait beaucoup mieux sur la nécessité de son augmentation que tous les augures du monde. Attius Navius, augure zélé, l'arrêta et lui dit, qu'il n'était point permis de faire aucune innovation dans l'Etat, qu'elle n'eût été désignée par les oiseaux. Tarquin, outré de dépit, parce que, comme on dit, il n'ajoutait pas beaucoup de foi à ces sortes de choses : eh bien, dit-il à l'augure, vous qui connaissez l'avenir, ce que je pense est-il possible? Celui-ci, après avoir interrogé son art, lui répondit que ce qu'il pensait était possible. Or, dit Tarquin, coupez cette pierre avec votre rasoir; car c'était là ce que je pensais. L'augure exécuta sur-le-champ ce que Tarquin désirait de lui : en mémoire de cette action, on érigea, sur le lieu même où elle s'était passée, à Attius Navius une statue, dont la tête était couverte d'un voile, et qui avait à ses pieds le rasoir et la pierre, afin que ce monument fît passer le fait à la postérité. Le fait de Curtius était aussi très-célèbre : un tremblement de terre, ou je ne sais quelle autre cause, fit entr'ouvrir le milieu de la place publique, et y forma un gouffre d'une profondeur immense. On consulta les dieux sur cet événement extraordinaire, et ils répondirent qu'inutilement on entreprendrait de le combler; qu'il fallait y jeter ce que l'on avait de plus précieux dans Rome, et qu'à ce prix ce gouffre se refermerait de lui-même. Curtius, jeune guerrier, plein d'audace et de fermeté, crut devoir ce sacrifice à sa patrie, et s'y précipita; le gouffre se referma à l'instant, et cet endroit a retenu depuis le nom du *lac Curtius*, monument bien propre à le faire passer à la postérité. Voilà les faits qu'on nous oppose pour détruire ce que nous avons dit sur les monuments.

« Un monument, je l'avoue, n'est pas un bon garant pour la vérité d'un fait, à moins qu'il n'ait été érigé dans le temps même où le fait est arrivé, pour en perpétuer le souvenir : si ce n'est que longtemps après, il perd toute son autorité par rapport à la vérité du fait; tout ce qu'il prouve, c'est que du temps où il fut érigé, la créance de ce fait était publique : mais comme un fait, quelque notoriété qu'il ait, peut avoir pour origine une tradition erronée, il s'ensuit que le monument qu'on élèvera longtemps après ne peut le rendre plus croyable qu'il l'est alors. Or tels sont les monuments qui remplissaient le monde entier, lorsque les ténèbres du paganisme couvraient toute la face de la terre. Ni l'histoire, ni la tradition, ni ces monuments ne remontaient jusqu'à l'origine des faits qu'ils représentaient; ils n'étaient donc pas propres à prouver la vérité du fait en lui-même; car le monument ne commence à servir de preuve que du jour qu'il est érigé : l'est-il dans le temps même du fait? il prouve alors sa réalité, parce qu'en quelque temps qu'il soit élevé, on ne saurait douter qu'alors le fait ne passât pour constant : or un fait qui passe pour vrai dans le temps même qu'on dit qu'il est arrivé, porte par là un caractère de vérité auquel on ne saurait se méprendre, puisqu'il ne saurait être faux que les temporains de ce fait n'aient été trompés, ce qui est impossible sur un fait public et intéressant. Tous les monuments qu'on cite de l'ancienne Grèce et des autres pays, ne peuvent donc

servir qu'à prouver que, dans le temps qu'on les érigea, on croyait ces faits, ce qui est très-vrai; et c'est ce qui démontre ce que nous disons, que la tradition des monuments est infaillible, lorsque vous ne lui demandez que ce qu'elle doit rapporter; savoir, la vérité du fait, lorsqu'ils remontent jusqu'au fait même, et la croyance publique sur un fait, lorsqu'ils n'ont été érigés que longtemps après ce fait. On trouve, il est vrai, les faits d'Attius Navius et de Curtius dans Tite-Live; mais il ne faut que lire cet historien, pour être convaincu qu'ils ne nous sont point contraires. Tite-Live n'a jamais vu la statue d'Attius Navius, il n'en parle que sur un bruit populaire; ce n'est donc pas un monument qu'on puisse nous opposer, il faudrait qu'il eût subsisté du temps de Tite-Live : et d'ailleurs qu'on compare ce fait avec celui de la mort de Lucrèce, et les autres faits incontestables de l'histoire romaine; on verra que dans ceux-ci la plume de l'historien est ferme, assurée, au lieu que dans celui-là elle chancelle, et le doute est comme peint dans sa narration. *Id quia inaugurato Romulus fecerat, negare Attius Navius, inclitus ea tempestate augur, neque mutari, neque novum constitui, nisi aves addixissent, posse. Ex eo ira regi mota, eludensque artem (ut ferunt), Agedum, inquit, divine tu, inaugura, fierine possit quod nunc ego mente concipio? Cum ille in augurio rem expertus profecto futuram dixisset, Atqui hoc animo agitavi, te novacula cotem discissurum : cape hæc et perage quod aves tuæ fieri posse portendunt. Tum illum haud cunctanter discidisse cotem ferunt. Statua Attii posita capite velato, quo in loco res acta est, in comitio, in gradibus ipsis ad lævam curiæ fuit; cotem quoque eodem loco sitam fuisse memorant, ut esset ad posteros miraculi ejus monumentum.* (Titus-Livius, lib. I, *Tarq. Prisc. reg.*) Il y a plus, je crois que cette statue n'a jamais existé; car enfin y a-t-il apparence que les prêtres et les augures, qui étaient si puissants à Rome, eussent souffert la ruine d'un monument qui leur était si favorable? et si, dans les orages qui faillirent engloutir Rome, ce monument avait été détruit, n'auraient-ils pas eu grand soin de le remettre sur pied dans un temps plus calme et plus serein? Le peuple lui-même, superstitieux comme il était, l'aurait demandé. Cicéron qui rapporte le même fait, ne parle point de la statue, ni du rasoir, ni de la pierre qu'on voyait à ses pieds, il dit au contraire que la pierre et le rasoir furent enfouis dans la place où le peuple romain s'assemblait. Il y a plus, ce fait est d'une autre nature dans Cicéron que dans Tite-Live : dans celui-ci, Attius Navius déplaît à Tarquin, qui cherche à le rendre ridicule aux yeux du peuple, par une question captieuse qu'il lui fait : mais l'augure, en exécutant ce que Tarquin demande de lui, fait servir la subtilité même de ce roi philosophe à lui faire respecter le vol des oiseaux qu'il paraissait mépriser : *Ex quo factum est, ut eum (Attium Navium) ad se rex Priscus arcerseret. Cujus cum tentaret scientiam auguratus, dixit ei se cogitare quiddam : id possetne fieri consuluit. Ille, inaugurio acto, posse respondit : Tarquinius autem dixit se cogitasse cotem novacula posse præcidi. Tum Attium jussisse experiri. Ita cotem in comitium allatam, inspectante et rege et populo, novacula esse discissam. Ex eo evenit ut et Tarquinius augure Attio Navio uteretur, et populus de suis rebus ad eum referret. Cotem autem illam et novaculam defossam in comitio, supraque impositum puteal accepimus.* (Cicer. *de Divinat.* lib. I.) Dans celui-là, Attius Navius est une créature de Tarquin, et l'instrument dont il se sert pour tirer parti de la superstition des Romains. Bien loin de lui déplaire en s'ingérant dans les affaires d'Etat, c'était ce roi lui-même qui l'avait appelé auprès de sa personne, sans doute pour l'y faire entrer. Dans Cicéron, la question que Tarquin fait à l'augure n'est point captieuse; elle paraît au contraire préparée pour nourrir et fomenter la superstition du peuple. Il la propose chez lui à Attius Navius, et non dans la place publique en présence du peuple, sans que l'augure s'y attendît. Ce n'est point la première pierre qui tombe sous la main, dont on se sert pour satisfaire à la demande du roi; l'augure a soin de l'apporter avec lui : on voit, en un mot, dans Cicéron Attius Navius d'intelligence avec Tarquin pour jouer le peuple; l'augure et le roi paraissent penser de même sur le vol des oiseaux. Dans Tite-Live, au contraire, Attius Navius est un païen dévot qui s'oppose avec zèle à l'incrédulité d'un roi, dont la philosophie aurait pu porter coup aux superstitions du paganisme. Quel fond peut-on faire sur un fait sur lequel on varie tant, et quels monuments nous oppose-t-on? ceux dont les auteurs qui en parlent ne conviennent pas. Si on écoute l'un, c'est une statue; si on écoute l'autre, c'est une couverture. Selon Tite-Live, le rasoir et la pierre se virent longtemps; et selon Cicéron, on les enfouit dans la place : *Cura non deesset, si qua ad verum via inquirentem ferret : nunc fama rerum standum est, ubi certam derogat vetustas fidem; et lacus nomen ab hac recentiore insignitius fabula est.* (Tit.-Liv. lib. VII, *Q. Serv. L.*) Le fait de Curtius ne favorise pas davantage les sceptiques; Tite-Live lui-même qui le rapporte, nous fournit la réponse. Selon cet historien, il serait difficile de s'assurer de la vérité de ce fait si on voulait la rechercher; il sent qu'il n'a point assez dit, car bientôt après il le traite de fable. C'est donc avec la plus grande injustice qu'on nous l'oppose, puisque, du temps de Tite-Live, par qui on le sait, il n'y en avait aucune preuve; je dis plus, puisque, du temps de cet historien, il passait pour fabuleux.

« Que le pyrrhonien ouvre donc enfin les yeux à la lumière, et qu'il reconnaisse avec nous une règle de vérité pour les faits. Peut-il en nier l'existence, lui qui est forcé de reconnaître pour vrais certains faits, quoique sa vanité, son intérêt, toutes ses

passions en un mot paraissent conspirer ensemble pour lui en déguiser la vérité? Je ne demande pour juge, entre lui et moi, que son sentiment intime. S'il essaye de douter de la vérité de certains faits, n'éprouve-t-il pas, de la part de sa raison, la même résistance que s'il tentait de douter des propositions les plus évidentes? et s'il jette les yeux sur la société, il achèvera de se convaincre, puisque, sans une règle de vérité pour les faits, elle ne saurait subsister.

« Est-il assuré de la réalité de la règle, il ne sera pas longtemps à s'apercevoir en quoi elle consiste. Ses yeux toujours ouverts sur quelque objet, et son jugement toujours conforme à ce que ses yeux lui rapportent, lui feront connaître que les sens sont pour les témoins oculaires la règle infaillible qu'ils doivent suivre sur les faits. Ce jour mémorable se présentera d'abord à son esprit, où le monarque français, dans les champs de Fontenoy, étonna, par son intrépidité, et ses sujets et ses ennemis. Témoin oculaire de cette bonté paternelle qui fit chérir Louis aux soldats anglais même, encore tout fumants du sang qu'ils avaient versé pour sa gloire, ses entrailles s'émurent, et son amour redoubla pour un roi, qui, non content de veiller au salut de l'Etat, veut bien descendre jusqu'à veiller sur celui de chaque particulier. Ce qu'il sent depuis pour son roi lui rappelle à chaque instant que ces sentiments sont entrés dans son cœur sur le rapport de ses sens.

« Toutes les bouches s'ouvrent pour annoncer aux contemporains des faits si éclatants. Tous ces différents peuples qui, malgré leurs intérêts divers, leurs passions opposées, mêlèrent leurs voix au concert de louanges que les vainqueurs donnaient à la valeur, à la sagesse et à la modération de notre monarque, ne permirent pas aux contemporains de douter des faits qu'on leur apprenait. C'est moins le nombre des témoins qui nous assure ces faits, que la combinaison de leurs caractères et de leurs intérêts, tant entre eux qu'avec les faits mêmes. Le témoignage de six Anglais, sur les victoires de Melle et de Lauffeld, me fera plus d'impression que celui de douze Français. Des faits ainsi constatés dans leur origine ne peuvent manquer d'aller à la postérité : ce point d'appui est trop ferme, pour qu'on doive craindre que la chaîne de la tradition en soit jamais détachée. Les âges ont beau se succéder, la société reste toujours la même, parce qu'on ne saurait fixer un temps où tous les hommes puissent changer. Dans la suite des siècles, quelque distance qu'on suppose, il sera toujours aisé de remonter à cette époque où le nom flatteur de *Bien-aimé* fut donné à ce roi, qui porte la couronne, non pour enorgueillir sa tête, mais pour mettre à l'abri celle de ses sujets. La tradition orale conserve ces grands traits de la vie d'un homme, trop frappants pour être jamais oubliés : mais elle laisse échapper, à travers l'espace immense des siècles, mille petits détails et mille circonstances, toujours intéressantes lorsqu'elles tiennent à des faits éclatants. Les victoires de Melle, de Raucoux et de Lauffeld passeront de bouche en bouche à la postérité : mais si l'histoire ne se joignait à cette tradition, combien de circonstances glorieuses au grand général que le roi chargea du destin de la France, se précipiteraient dans l'oubli! On se souviendra toujours que Bruxelles fut emporté au plus fort de l'hiver; que Berg-op-zoom, ce fatal écueil de la gloire des Requesens, des Parme, et des Spinola, ces héros de leur siècle, fut pris d'assaut; que le siége de Maëstricht termina la guerre : mais on ignorerait, sans le secours de l'histoire, quels nouveaux secrets de l'art de la guerre furent déployés devant Bruxelles et Berg-op-zoom, et quelle intelligence sublime dispersa les ennemis rangés autour des murailles de Maëstricht, pour ouvrir à travers leur armée un passage à la nôtre, afin d'en faire le siége en sa présence.

« La postérité aura sans doute peine à croire tous ces hauts faits; et les monuments quelle verra seront bien nécessaires pour la rassurer. Tous les traits que l'histoire lui présentera se trouveront comme animés dans le marbre, dans l'airain et dans le bronze. L'Ecole militaire lui fera connaître comment, dans une grande âme, les vues les plus étendues et la plus profonde politique se lient naturellement avec un amour simple et vraiment paternel. Les titres de noblesse, accordés aux officiers qui n'en avaient encore que les sentiments, seront à jamais un monument authentique de son estime pour la valeur militaire. Ce seront comme les preuves que les historiens traîneront après eux, pour déposer, en faveur de leur sincérité, dans les grands traits dont ils orneront le tableau de leur roi. Les témoins oculaires sont assurés, par leurs sens, de ces faits qui caractérisent ce grand monarque; les contemporains ne peuvent en douter, à cause de la déposition unanime de plusieurs témoins oculaires, entre lesquels toute collusion est impossible, tant par leurs intérêts divers que par leurs passions opposées; et la postérité, qui verra venir à elle tous ces faits par la tradition orale, par l'histoire et par les monuments, connaîtra aisément que la seule vérité peut réunir ces trois caractères (52). »

(52) Voilà ce qu'on peut appeler prendre son adversaire corps à corps et l'attaquer par les endroits les plus inaccessibles. Ici tout est rempli de sens et d'énergie. On n'a pas craint de laisser à son antagoniste ce qu'il pouvait avoir d'adresse et d'esprit, parce qu'on était sûr d'en avoir plus que lui. On l'a fait paraître sur le champ de bataille avec tout l'art dont il était capable, et on ne l'a point surpris lâchement, parce qu'il fallait qu'il se confessât lui-même vaincu, et qu'on pouvait se promettre cet avantage.

Certitude du principe d'induction. *Voy.* Induction.

CERVEAU. *De ses fonctions et de la pensée. Spiritualité de l'âme établie par des preuves physiologiques.* — Quand on étudie l'histoire des grands hommes qui ont élevé les sciences au degré prodigieux de perfectionnement qu'elles ont atteint de nos jours, on est frappé de la différence qui existe entre les savants anciens et les savants modernes sous le rapport religieux.

Les premiers étaient des hommes non moins éminents par leurs croyances religieuses que par leur savoir; les seconds, au contraire, se sont acquis une telle réputation d'incrédulité, qu'il suffit de citer les travaux ou les noms de quelques-uns d'entre eux pour réveiller en même temps l'idée de leur opposition à la religion. Pour nous borner à une science qui est en quelque sorte la réunion et l'application de toutes les autres, la *médecine*, qui ne connaît la réputation d'incrédulité des médecins de nos jours? Et cependant que de beaux exemples de foi religieuse ne nous offre point l'art de guérir, parmi les grands hommes qui l'ont illustré dans tous les temps? Hippocrate, Galien, Baglivi, Boerrhaave, Morgagni, Haller et mille autres, dont les noms seraient trop longs à citer.

Comment se fait-il donc que les médecins d'aujourd'hui, oubliant les nobles traditions transmises par leurs devanciers, se soient jetés d'une manière si affligeante dans l'incrédulité?

Les nouvelles découvertes dont la science s'est enrichie auraient-elles renversé la base des croyances universelles? Non. Mais quelques hommes se sont rencontrés vers la fin du XVIII^e siècle, qui, égarés par une fausse philosophie, et aveuglés par leurs passions, ont renouvelé le système d'Epicure et de Spinosa, en le revêtant d'une forme nouvelle et l'adaptant aux récentes conquêtes de la science.

Dès lors, le matérialisme s'est répandu avec une prodigieuse rapidité parmi le monde médical, et aujourd'hui la plupart des ouvrages qui traitent de cette science sont plus ou moins infectés de cette funeste doctrine.

Cabanis, chef moderne de cette école, et ses nombreux sectateurs, auraient-ils fait quelque découverte importante dans la physiologie du cerveau, qui eût échappé à leurs devanciers si spiritualistes et si religieux? auraient-ils pénétré, par leurs recherches et leurs expériences si multipliées, le mécanisme de la pensée, comme ils l'appellent? On le croirait, au ton dogmatique et tranchant qui règne dans leurs ouvrages. L'un vous assure que le cerveau produit l'entendement humain, par suite d'un mouvement qui se passe dans les molécules qui le composent; l'autre veut qu'il soit l'effet d'une sorte de digestion analogue à celle des aliments; celui-ci prétend nous prouver que la pensée est une sécrétion du cerveau, c'est-à-dire, un produit fabriqué par cet organe, à peu près comme les larmes sont sécrétées ou formées par la glande des yeux, comme le lait est préparé par les mamelles, etc.; celui-là regarde les facultés comme le résultat d'une sorte de distillation; d'autres enfin, sentant la futilité de toutes ces explications, renoncent à rendre compte du mode de production de l'entendement, tout en assurant qu'il est l'effet immédiat de l'action cérébrale. Tous s'accordent donc à regarder le moral de l'homme comme l'effet de la matière organisée.

Leur grand argument, c'est qu'on ne peut penser sans cerveau; c'est que, tous les organes du corps humain travaillant à un produit particulier, le cerveau ne peut faire exception à cette règle générale. Le foie, disent-ils, produit la bile, les reins préparent l'urine, les seins forment le lait, la peau sécrète la transpiration et la sueur, les muscles produisent le mouvement, les poumons agissent sur l'air et sur le sang, qu'ils modifient d'une manière si importante dans l'acte vital de la respiration; le cœur, en se resserrant et se dilatant tour à tour, pousse le sang dans tous les organes, et y entretient le mouvement et la vie; et vous voulez que le cerveau fasse exception à cette règle? vous voulez que ce soit un organe sans fonction, qu'il ne soit en quelque sorte qu'un miroir, un intermède entre les objets extérieurs et je ne sais quel être spirituel dont l'existence est impossible, parce que ce qui n'est pas corps n'existe pas?

Pour répondre à cet argument nous ne sortirons point de la science même sur laquelle s'appuient les matérialistes, la *physiologie*. On sait que les preuves les plus positives de l'existence et de la spiritualité de notre âme, se tirent de la psychologie et de la religion. Mais nous n'avons pas besoin aujourd'hui de ces arguments pour réfuter nos adversaires. Ils s'étayent de la physiologie, donnons-leur des preuves physiologiques.

Il est un principe général auquel nulle partie des trois règnes de la nature ne nous offre d'exception, c'est qu'*il n'y a point d'effet sans cause*, et que *l'effet est toujours de la même nature que la cause qui le produit*. C'est-à-dire que, si l'effet est spirituel, sa cause est nécessairement spirituelle; s'il est matériel, sa cause est matérielle; enfin, s'il est inorganique ou organique, sa cause est de nature inorganique ou organique.

Parcourez tous les êtres de l'univers, et vous y trouverez sans cesse l'application de cette loi. Vous la rencontrerez dans ces merveilleuses influences que les corps célestes exercent entre eux, dans celles du soleil sur la planète que nous habitons, dans cette singulière propriété qui fait que tous les corps sublunaires tendent vers le centre de la terre, dans les mouvements multipliés et les chocs que les corps éprouvent sans cesse à la surface du globe, dans les affinités innombrables qui lient entre elles les molécules de chaque être, et constituent le monde des infiniment petits dont la chimie nous

enseigne les admirables effets, comme la physique nous apprend les lois qui régissent les masses. Vous la reconnaîtrez encore dans toutes les fonctions du règne végétal.

Mais, pour nous concentrer uniquement dans le sujet qui doit nous occuper, que voyons-nous dans le jeu des organes de l'homme, en exceptant le cerveau? des organes matériels dont le résultat fonctionnel ou le produit est également matériel. Un coup d'œil rapide sur les principales fonctions de l'homme ne peut laisser aucun doute à cet égard.

Commençons par cette série de phénomènes qui ont pour dernier résultat de développer et de nourrir toutes les parties du corps.

Les aliments venus du dehors sont introduits dans la bouche, où ils éprouvent l'action des organes masticateurs et celle de la salive. Réduits en une sorte de pâte, ils descendent sous l'influence de la gorge et de l'œsophage jusque dans l'estomac, où ils subissent des altérations plus profondes. La pâte alimentaire, échauffée par trente-deux degrés de chaleur, arrosée par une pluie d'une liqueur acide qu'on nomme *suc gastrique*, pressée dans tous les sens par les parois de l'estomac et du ventre, devient grisâtre, plus molle et plus homogène; elle franchit bientôt l'ouverture inférieure de l'estomac, et tombe dans les intestins, où elle se mêle à la bile et à un autre liquide. Elle se partage alors en deux parties; l'une, solide, colorée, dépouillée de principes nutritifs, est rejetée au-dehors par une série d'organes particuliers; l'autre, liquide, blanchâtre, analogue à du lait, porte le nom de *chyle*, et devient le réservoir et l'aliment de tous les organes, après avoir subi de nombreuses métamorphoses que nous indiquerons succinctement. Mais avant d'aller plus loin, que voyons-nous dans les fonctions digestives que nous venons d'examiner? *des organes matériels agissant sur des corps matériels.*

Le chyle, principal nourricier, encore brut, passe des intestins, siége et foyer de sa préparation, dans un ordre particulier de vaisseaux et de canaux, qui le versent dans une grosse veine placée sous la clavicule gauche. Là ce liquide se mêle intimement avec le sang, au milieu duquel il est impossible de le distinguer. Mais ce sang n'est pas assez pur pour nourrir les organes; il a besoin de subir diverses opérations qui doivent le rendre de plus en plus apte aux usages auxquels la Providence l'a destiné. Il descend d'abord dans le cœur, organe d'impulsion, centre d'action continuelle; il est chassé ensuite par les contractions de cet agent jusque dans les poumons; là il se trouve presque en contact avec l'air qui entre continuellement dans la poitrine par l'acte de la respiration; il absorbe un des principes de ce fluide, qui, à son tour, se charge d'une partie de l'humidité du sang. Dès ce moment, le sang n'est plus le même; de noir qu'il était, il est devenu rouge, vermeil et rutilant. C'est alors que l'aliment, après avoir été successivement soumis à l'action des organes de la digestion, de la circulation et de la respiration, est réellement devenu propre à nourrir le corps et à réparer ses pertes habituelles. Qu'y a-t-il encore ici à remarquer? toujours *des corps agissant et réagissant les uns sur les autres;* d'un côté les intestins, des vaisseaux, le cœur, les poumons; de l'autre, le chyle et le sang.

Le sang, convenablement élaboré, revient des poumons au cœur par les veines pulmonaires; cet agent se resserre de nouveau et chasse le fluide qu'il renferme dans toutes les parties du corps, par l'intermède d'un gros vaisseau, l'*aorte*, dont les innombrables divisions sont répandues dans la trame de tous les ressorts de la machine humaine.

Parvenu dans les derniers confins où il doit pénétrer, le sang a des destinations variées : 1° une bonne partie est consacrée à un usage commun à tous les organes; elle est chargée de les nourrir en s'unissant intimement aux molécules qui les composent; 2° une autre partie pénètre dans des organes particuliers qu'on nomme *sécréteurs*. Ceux-ci agissent sur lui, chacun à leur manière, et de cette élaboration résultent des produits divers; la peau extrait du sang la transpiration et la sueur, les glandes salivaires en tirent la salive, la glande lacrymale en sépare les larmes, les reins préparent l'urine, le foie fabrique la bile, la glande mammaire forme le lait. La graisse, la sérosité, la synovie, le mucus, le fluide pancréatique, le suc gastrique, sont sécrétés par le même mécanisme. Voilà donc, sans entrer dans de plus long détails, *des organes, c'est-à-dire, de la matière organisée et vivante, agissant sur un corps, le sang, et en séparant des produits également matériels.*

Tous les actes que nous venons de passer rapidement en revue avaient pour but de nourrir le corps; ceux qu'il nous reste à examiner ont une plus noble destination. Ils doivent mettre l'homme en rapport avec l'homme et avec la nature entière; ce sont les sensations, les facultés intellectuelles, les affections morales, les actions si variées qui sont sous leur dépendance, c'est-à-dire l'entendement ou le moral de l'homme.

Mais ici trouvons-nous encore cette loi à laquelle nous n'avons pas rencontré jusqu'à ce moment d'exception? Sont-ce toujours *des corps extérieurs agissant sur des organes, et des organes produisant des effets matériels?* Voyons.

Que nous offrent les sensations? des agents externes frappant d'abord les organes des sens qui transmettent cette impression au cerveau. La lumière, partant de tous les objets éclairés, traverse l'œil et va former sur la rétine l'image de tous les objets dont elle émane; les vibrations des corps sonores communiquées à l'air ébranlent la membrane du tympan; les particules répandues dans l'air viennent atteindre la membrane qui tapisse l'intérieur du nez; les corps sapides

sont mis en contact avec la langue, enfin tous les agents dont le tact général nous révèle l'existence, touchent directement ou indirectement la peau.

Jusque-là que voyons-nous? la nature extérieure agissant sur nos organes.

Mais voici bien autre chose. Les impressions faites sur les organes des sens sont transmises au cerveau. Quel est le produit, le résultat de cette transmission? des sensations, c'est-à-dire la conscience intime de l'existence, hors de nous, de corps étrangers qui ont frappé médiatement ou immédiatement nos organes. Cette conscience, est-ce un produit matériel? Non sans doute. Voilà donc une première exception à la loi générale. Poursuivons.

Les sensations ne sont que la moindre partie de l'homme moral. Elles sont sous la dépendance des agents extérieurs et des organes des sens; elles sont nécessaires, et quoiqu'on puisse les affaiblir, il n'est pas en notre pouvoir de les anéantir; nous sommes le plus souvent passifs dans leur exercice.

Les facultés intellectuelles nous offrent des caractères bien autrement frappants. Ici plus d'agents extérieurs nécessaires à leur action. Nos sensations ont fait naître des idées isolées; nous les associons, ces idées, par la comparaison et le jugement; mais nos connaissances seraient bien incomplètes si elles se bornaient aux premières propositions qui naissent de cette association; le raisonnement vient alors à notre secours, nous mettons successivement en présence toutes les notions que nous avons sur un objet, pour en mieux connaître les propriétés; écartant par l'attention toutes les perceptions extérieures et les idées qui pourraient nous troubler, nos réflexions ne portent que sur le genre particulier de connaissances qui fait le sujet de notre travail, jusqu'au moment où, arrivés à la solution que nous cherchions, nous confions à notre mémoire le résultat de nos opérations intellectuelles, pour les retrouver en temps utile. Au milieu de tous les travaux de notre entendement, se mêlent des sentiments qu'on nomme *passions*, dont le tableau n'est point nécessaire ici.

C'est par l'exercice de toutes ces facultés, des sensations, de l'attention, du jugement, du raisonnement, de la mémoire, facultés que l'on désigne souvent sous le nom collectif de *pensée*, que se forme le système entier de nos idées et de nos connaissances; par elles, nous nous replions sur nous-mêmes, et nous parvenons à pénétrer quelques-uns des secrets de la Providence sur notre nature; par elles, nous nous élevons jusqu'aux corps célestes malgré leur éloignement et leur nombre; par elles, nous étudions tous les êtres du globe, depuis les masses les plus prodigieuses jusqu'aux corps qui échappent, par leur petitesse, à la faiblesse de nos yeux: nous parvenons jusqu'à Dieu même, l'être des êtres, et le créateur de toutes choses.

Mais ce n'est pas tout : maîtres de nous-mêmes, nous agissons par notre volonté sur nos propres organes et sur les objets qui nous environnent. Nous commandons à nos yeux, et ils se fixent dans la direction que nous voulons; par eux nous lisons, mais ce ne sont point des caractères d'imprimerie que nous voyons : ceux-ci ne sont que les signes d'une foule de connaissances qui viennent orner notre entendement; nous commandons à nos oreilles, mais les sons articulés qui les frappent ne nous font aucune impression, nous ne sommes attentifs qu'à la parole de l'homme, c'est-à-dire aux idées qu'elle exprime; nous commandons à nos membres, et ils nous transportent au gré de nos désirs : ils se livrent, selon notre volonté, à ces actions si variées qui composent la série des occupations humaines. Libres dans tous nos actes intellectuels, nous pensons ou nous ne pensons pas, nous voulons ou nous ne voulons pas, suivant nos idées ou nos caprices.

Toutes ces opérations s'exécutent par l'intermède du cerveau; mais est-ce le cerveau qui en est la cause première, l'agent, l'organe, comme nous avons vu que l'estomac prépare le chyle, le foie la bile, etc.? Appliquons ici notre loi.

Le cerveau est matériel, la pensée et la volonté sont immatérielles. Le cerveau fait donc exception, à lui seul, à la loi de l'économie vivante, en vertu de laquelle tous les organes ont des produits matériels comme eux. Or, comme nulle contradiction semblable ne s'observe dans l'homme, nous devons naturellement en conclure que *le cerveau n'est pas la cause de la pensée et de la volonté.*

Mais, diront les matérialistes, vous voulez donc que le cerveau soit un organe sans fonctions, un ressort inutile dans un mécanisme où rien n'a été fait en vain? Notre argument ne permet point une semblable conclusion. Le cerveau est une partie placée dans les confins de l'homme matériel, c'est un intermède entre le corps et l'âme, un instrument dont celle-ci se sert, soit pour recevoir les impressions extérieures, soit pour exercer ses facultés, soit pour transmettre sa volonté au dehors. Cet instrument a besoin d'être sain et bien conformé pour la régularité de l'entendement. S'il est altéré d'une manière un peu profonde, la pensée et la volonté en éprouvent une atteinte quelconque. C'est ce fait de médecine qu'on observe si souvent dans les fièvres avec délire et dans les aliénations d'esprit, et qu'allèguent sans cesse les matérialistes pour en conclure que le moral est l'effet de l'action du cerveau. Mais ils confondent ici la condition avec la cause.

Sous ce rapport, nous pouvons nous servir d'une comparaison fort juste, employée par quelques anciens auteurs. Notre âme est comme un musicien, et notre cerveau comme l'instrument dont il se sert. Si cet instrument est bien préparé, si toutes les parties qui doivent le composer ont entre elles les rapports et les proportions convenables, les sons qui en émaneront seront harmonieux et réguliers; si

au contraire l'instrument est défectueux, les sons le seront également, quels que soient d'ailleurs les talents de l'artiste qui l'emploie. Il pourra même arriver qu'on n'en puisse tirer aucun son, malgré tout l'art du musicien. On serait insensé si l'on concluait de là que les causes qui ont altéré ou détruit l'instrument, ont altéré ou détruit la musique en elle-même; car celle-ci reste sans trouble ni confusion dans l'esprit de l'artiste. Eh bien! il en est de même de l'âme. Elle reste sans altération au milieu des plus grands désordres du corps; mais comme elle ne peut communiquer avec l'extérieur et agir que par le moyen du cerveau, si ce moyen, cet intermède, cet instrument est lésé, il en résultera, dans beaucoup de cas, un dérangement dans les manifestations de l'âme, c'est-à-dire dans ses facultés et sa volonté.

On nous demandera maintenant quels liens peuvent unir l'esprit à la matière, comment l'âme peut agir sur le cerveau? Nous avouerons franchement ici notre ignorance. C'est là un de ces mystères dont la nature nous offre tant d'exemples, et qui sans doute ne sera jamais dévoilé. L'important pour notre vie présente et future, c'est d'être persuadé que l'homme est un être mixte, composé d'un corps et d'une âme, ou, pour me servir de la belle définition de M. de Bonald, que *c'est une intelligence servie par des organes.* C'est ce que nous croyons avoir prouvé dans cet article par des arguments physiologiques dont aucun auteur, que nous sachions, ne s'était encore servi. *Voy.* note I, à la fin de l'article INSTINCT.

CHATEAUX EN ESPAGNE. *Voy.* SOMMEIL.

CONCEPTUALISME. — Opinion qui a pour but de concilier le réalisme et le nominalisme et qui consiste à dire que, bien que les universaux n'aient pas, comme le voulaient les réalistes, une existence absolue et indépendante, ils ne sont cependant pas de purs mots, comme le voulaient les nominalistes; mais qu'à chaque nom d'une idée générale peut correspondre une *conception*, représentation vague de la chose, qui n'a d'existence que dans notre esprit.

On a longtemps regardé Abailard comme le chef du conceptualisme, mais aujourd'hui que nous possédons l'ouvrage dans lequel Abailard expose son système, cette opinion doit être modifiée.

Il est vrai que le conceptualisme dont nous venons de parler a été soutenu au moyen-âge; mais Jean de Salisbury, disciple d'Abailard, ne place son maître et ses disciples ni parmi les nominaux ni parmi ceux qui ne voient dans les universaux que des concepts abstraits de l'entendement; il distingue expressément trois systèmes, en disant : « Les uns font consister les universaux dans les mots, d'autres dans les discours, et d'autres dans les conceptions de l'entendement (53). » Il attribue à Abailard la deuxième de ces opinions. Du reste il n'explique pas clairement en quoi cette opinion consiste (54). Mais un examen attentif du traité *Des genres et des espèces*, où Abailard s'explique lui-même, nous semble démontrer que c'est une théorie mitoyenne ou une espèce de compromis entre le nominalisme et le réalisme, opéré à l'aide d'une foule de subtilités dialectiques. Ceci nous explique comment il est arrivé que, tandis que les uns ne voyaient dans Abailard qu'un pur nominaliste, d'autres le regardaient comme un véritable réaliste.

Cramer est le premier, que je sache, qui ait soutenu qu'Abailard est réaliste (*Fünfte Fortsetzung der Bossuetischen Einleitung in die Geschichte der Welt*). M. Rousselot s'est déclaré de nos jours pour la même opinion. (*Etudes sur la philosophie dans le moyen âge*, tom. II, pag. 49. Cf. Abailard, *De generibus et speciebus*, pag. 538.) Mais il nous est impossible de tomber d'accord avec ces écrivains, surtout avec le dernier, sur la portée du réalisme d'Abailard, que M. Rousselot a évidemment exagéré et dont il paraît ne pas avoir partout également bien saisi le sens; dans un endroit il a même pris une objection du célèbre dialecticien pour une réponse. (*Etudes*, etc., tom. II, pag. 49.)

Voici en abrégé ce que nous apprend Abailard lui-même sur le système dont il se donne comme auteur dans son traité *Des genres et des espèces*, duquel M. Cousin a dit avec raison, « que ce fragment sera désormais la pièce la plus intéressante du grand procès du nominalisme et du réalisme dans le siècle d'Abailard. » (*Ouvrages inédits d'*ABAILARD, Introduct. pag. XVIII.)

Dans cet écrit Abailard expose et combat d'abord le système de Guillaume de Champeaux; ensuite il expose et combat le système de la non-différence, système nominaliste qui n'admet d'autre existence que celle de l'individu, et dans lequel l'espèce et le genre ne sont que le même individu envisagé sous des points de vue différents. En troisième lieu il combat, sans l'expliquer en détail, le système qui prétend que les genres et les espèces ne sont pas des choses, mais seulement des mots. Après cela il expose ainsi sa propre opinion :

« Puisque nous avons réfuté par le raisonnement et par l'autorité les doctrines dont il a été question jusqu'ici, il nous reste à

(53) « Alius ergo consistit in vocibus, licet hæc opinio cum Roscelino suo fere omnino jam evanuerit; alius sermones intuetur, et ad illos detorquet quidquid alicubi de universalibus meminit scriptum... alius versatur in intellectibus, et eos duntaxat genera dicit esse et species... Est autem, ut aiunt, notio ex ante percepta forma cujusque rei cognitio enodatione indigens; et alibi : notio est quidam intellectus et simplex animi conceptio. Eo ergo deflectitur quidquid scriptum est, ut intellectus aut notio universalium universitatem claudat. » (*Metalogicus*, lib. II, cap. 17.)

(54) Il dit seulement, *ibid.* : « Rem de re prædicari monstrum ducunt, licet Aristoteles monstruositatis hujus auctor sit, et rem de re sæpissime asserat prædicari. »

exposer, avec l'aide de Dieu, l'opinion que nous croyons devoir adopter.

« Tout individu est composé de forme et de matière. Socrate a pour matière l'homme et pour forme la socratité. Platon est composé d'une matière semblable qui est l'homme, et d'une forme différente, qui est la platonité, et ainsi des autres hommes. Et de même que la socratité, qui constitue formellement Socrate, n'est nulle part hors de Socrate, de même cette essence d'homme qui est en Socrate le substrat de la socratité n'est nulle part ailleurs qu'en Socrate, et ainsi des autres individus. J'entends donc par espèce, non pas cette seule essence d'homme qui est en Socrate ou en quelque autre individu, mais toute la collection formée de tous les individus de cette nature. Toute cette collection, quoique essentiellement multiple, les autorités l'appellent une espèce, un universel, une nature, de même qu'un peuple, quoique composé de plusieurs personnes, est appelé un. Ensuite chaque essence particulière de cette collection que l'on appelle humanité est composée de forme et de matière; la matière est l'animal; la forme n'est pas une mais plusieurs : c'est la rationalité, la mortalité, la bipédalité, et tous les autres attributs essentiels de l'homme. Et ce que nous avons dit de l'homme, à savoir, que cette portion d'homme qui est le substrat ou le sujet de la socratité n'est pas essentiellement celui de la platonité, cela s'applique également à l'animal. Car cet animal, qui est le substrat de la forme de l'humanité qui est en moi, ne peut être essentiellement ailleurs (55). »

Outre cet exposé, le traité des genres et des espèces contient deux autres passages qui font peut-être mieux connaître l'opinion d'Abailard sur la question qui nous occupe, celui où il fait l'analyse des éléments opposés dont toutes les choses sont composées, et celui où il explique le principe de l'individualisation.

Voici le premier de ces deux passages : « Toutes les choses sont composées de matière et de forme, ainsi l'individu résulte de l'union de l'espèce et de la forme propre, comme l'espèce est constituée par le genre et la forme différentielle ; mais d'où viennent les éléments dont se composent les substances corporelles? C'est là une question épineuse et à laquelle, que je sache, aucun de nos maîtres n'a répondu convenablement. Voici cependant ce qui me semble le plus vrai. Les physiciens, faisant de la nature des choses l'objet de leurs recherches, s'occupèrent primitivement des objets visibles qui tombaient sous leurs sens. Mais comme ils ne pouvaient connaître la nature de ces composés sans connaître les propriétés des composants, ils divisèrent ceux-ci jusqu'à ce qu'ils fussent parvenus jusqu'à la partie la plus petite qu'il fût possible de concevoir et qui ne fût plus divisible en parties intégrantes. Le terme de la division des parties intégrantes une fois atteint, ils se mirent à chercher si un pareil petit être était composé de forme et de matière, ou s'il était entièrement simple. Le raisonnement trouva que c'était un corps chaud ou froid ou de toute autre forme ; car c'est là, je pense, ce que Platon a nommé les éléments purs. Laissant donc la forme, il se demanda si la matière du moins était simple. Il trouva que c'était un corps, et par conséquent qu'elle était constituée par la corporéité et par la substance. Et la substance il la trouva encore constituée par une forme, la faculté de recevoir les contraires, et par une matière, l'essence pure. En considérant cette matière (l'essence pure) de tous côtés, on la trouva entièrement simple et non plus constituée par une forme et une matière. Cette essence, avec tous les autres substrats des formes sensibles, on l'appela *universel*, c'est-à-dire, sans forme, non qu'elle ne soit le substrat des formes, mais parce qu'elle n'est pas constituée par des formes (56). »

(55) « Quoniam supradictas sententias rationibus et auctoritatibus confutavimus, quid nobis potius tenendum videatur de his, Deo annuente, amodo ostendemus.

« Unumquodque individuum ex materia et forma compositum est, ut Socrates ex homine materia, et socratitate forma ; sic Plato ex simili materia, scilicet homine, et forma diversa, scilicet platonitate, componitur : sic et singuli homines. Et sicut socratitas, quæ formaliter constituit Socratem, nusquam est extra Socratem, sic illa hominis essentia, quæ socratitatem sustinet in Socrate, nusquam est nisi in Socrate ; ita de singulis. Speciem igitur dico esse non illam essentiam hominis solum, quæ est in Socrate, vel quæ est in aliquo alio individuorum, sed totam illam collectionem ex singulis aliis hujus naturæ conjunctam. Quæ tota collectio, quamvis essentialiter multa sit, ab auctoritatibus tamen una species, unum universale, una natura appellatur ; sicut populus, quamvis ex multis personis collectus sit, unus dicitur. Item unaquæque essentia hujus collectionis, quæ humanitas appellatur, ex materia et forma constat, scilicet ex animali materia, forma autem non una, sed pluribus, rationalitate et mortalitate et bipedalitate, et si quæ sunt ei aliæ substantiales. Et sicut de homine dictum est, scilicet quod illius hominis, quod sustinet socratitatem, illud essentialiter non sustinet platonitatem, ita de animali. Nam illud animal, quod formam humanitatis quæ in me est sustinet, illud essentialiter alibi non est. » (P. Abælardi, *De generibus et speciebus*, pag. 525. — La traduction de ce passage est empruntée à M. Cousin, *Ouvrages inédits d'*Abailard. Introduct. pag. clvii.)

(56) « Cum quælibet res sufficienter ex materia et forma constituatur, sicut quodlibet individuum substantiæ ex specialissima specie et forma propria, species vero ex genere et forma differentia, unde procedant elementa, de quibus constant corporales substantiæ.... Dura est hæc provincia, nec ab ullo magistrorum nostrorum antehac, ut intellexi, dissoluta rationabiliter. Tamen, quod mihi verius videtur, hoc est. Physici, rerum naturas investigantes, visibiles res, quas subjectas sensibus habebant, primitus inquisierunt. Eorum vero naturam utpote integraliter compositorum non cognoscere poterant plane, nisi ipsorum componentium proprietatem cognovissent. Instituerunt ergo ipsas partes componentes subdividendo, usque dum ad illam partem minutissimam intellectu venirent, quæ in partes integrales dividi non poterat. Integralium vero partium deficiente divisione, investigare cœpe-

Le principe de l'individualisation se réduit d'après Abailard à ceci : Ce qu'il y a de primitif, c'est l'*universel, l'informe, l'essence pure*, qui se trouve partout, dans le genre et dans l'espèce comme dans l'individu. A cette portion de l'essence pure s'adjoignent d'abord des formes génériques pour constituer les genres ; aux genres s'unissent des formes spécifiques pour constituer les espèces; enfin aux espèces adviennent des formes individuelles pour constituer les individus. « Si vous voulez savoir, dit-il, comment se fait la constitution des choses corporelles, faites attention.... Prenons pour exemple Socrate, afin que ce que le raisonnement nous fera découvrir en lui, nous n'hésitions pas à l'appliquer à d'autres. Il y a donc dans Socrate une certaine portion de l'essence pure qu'on nomme l'universel, qui n'est qu'essence, quoique composé de parties. Cet universel n'est pas une substance, mais la susceptibilité (l'aptitude à être le sujet) des contraires, lesquels lui donnant des formes, il en résulte une essence de substance. Mais la susceptibilité des contraires qui advient à toute l'essence, advient aussi à chacune de ses parties. Aussi cette portion de l'essence pure qui est en Socrate, est constituée de la susceptibilité des contraires et de la corporéité, et de là résulte une certaine essence de corps. Mais dès l'instant où le tout est affecté de la corporéité, toutes les différentes parties de ce tout sont affectées de corporéités particulières, et forment des essences corporelles. L'animation advient à ce tout de la même manière, et constitue une essence de corps animé. Mais l'animation n'advient pas pour cela à toutes les parties de ce tout, mais bien son contraire, l'inanimation ; car, tandis que le tout est animé, ses parties sont inanimées. De même advient au tout la sensibilité, qui constitue une essence d'animal, et aux parties d'autres formes qui constituent des essences dont les noms ne me viennent pas maintenant à l'esprit. De même encore advient au tout la faculté d'apprendre, qui constitue l'homme, et aux différentes parties d'autres formes, qui font d'autres essences animées. Enfin la socratité donne sa forme à toute cette essence d'humanité, et il en résulte Socrate (57). »

Si nous réduisons maintenant ces différents passages à leur plus simple expression, nous pensons que l'opinion d'Abailard sur les universaux peut se résumer ainsi : Roscelin n'avait voulu admettre que l'existence des individus; mais les universaux sont cependant aussi quelque chose, puisqu'ils concourent à la constitution de toutes les choses corporelles. D'un autre côté de Champeaux avait prétendu que les universaux sont des substances qui se trouvent tout entières dans chacun de leurs individus, mais, suivant Abailard, il s'est trompé doublement; car d'abord quoique l'universel entre dans la constitution de toute substance, au moins de toute substance corporelle, il n'est pas lui-même une substance; il n'est qu'une pure essence, sans forme, mais substrat de toutes les formes. Ensuite l'universel n'est pas tout entier dans chaque individu, mais seulement en partie ; et ce qui est vrai de l'universel sans forme, est également vrai de tous les universaux : « Lorsque nous voyons, dit-il, une masse de fer dont on doit fabriquer un couteau et un stylet, nous disons : ceci sera la matière d'un couteau et d'un stylet, quoique la masse ne doive pas prendre *tout entière* chaque forme, mais une partie celle d'un stylet et l'autre celle d'un couteau.... c'est ainsi que, tout en accordant que l'humanité est en Socrate, je n'accorde pas qu'elle soit épuisée en Socrate; il n'y a qu'une partie qui prenne la forme de la socratité (58). »

runt, an talis essentiola ex materia constaret et forma, an omnino simplex esset. Invenit itaque ratio illa corpus esse calidum vel frigidum vel alterius formæ. Hujusmodi enim puto a Platone appellata esse pura elementa. Relicta itaque forma, consideravit materiam, an et illa simplex esset. Invenit eam corpus, et ita constare ex corporeitate et substantia. Relicta itaque forma, consideravit materiam, sed et ipsam invenit constare ex susceptibilitate contrariorum, forma, materia autem, mera essentia. Quam item materiam undique speculantes, simpliciter omnino invenerunt, nec omnino ex aliqua materia vel forma constantem. Hanc itaque meram essentiam, cum aliis quæ essentialiter rerum sensibilium formas sustinebant, *universale* appellavit, id est informe, non scilicet quod formas non sustinet, sed quod ex formis non constaret. (P. Abælardus, *De generibus et speciebus*, pag. 557 et 558

(57) « Ut igitur clare appareat, qualiter in corporalium rerum constitutione suboriantur elementa, quamvis omnia ex generali et speciali constent materia vel forma, sic attendes.... Ponamus ergo Socratem nobis in exemplum, ut, quod in eo ratio inveniet, in aliis quoque idem esse non dubitet. Est igitur in Socrate quædam pars meræ essentiæ, quæ universale appellatur, quæ integraliter ex essentia constat, quæ in se quoque partes habet; sed hoc non est substantia, sed susceptibilitas contrariorum; eam informant, et ex his constituntur quædam essentia substantiæ. Hoc autem sciendum, quod, sicut illi toto advenit susceptibilitas contrariorum, ita singulis particulis illius essentiæ; sed et illud constitutum ex mera essentia, quæ in Socrate est, et susceptibilitate contrariorum et corporeitate efficitur, et ex his quædam essentia corporis efficitur. Sed quam statim corporeitas illud totum afficit, tam statim suæ corporeitates singulas illius totius particulas afficiunt, et faciunt corporeas essentias. Ita illi toti advenit animatio et facit quamdam essentiam animati corporis. Sed non jam aliquibus partibus illius totius advenit animatio, sed contrariorum illius, inanimatio; cum enim totum animatum sit, singulæ particulæ illius inanimatæ sunt. Item toti advenit sensibilitas, et facit essentiam quamdam animalis, partibus vero ejus aliæ formæ, quæ faciunt aliquas essentias specierum in animatis, quarum nomina in promptu non habeo. Item toti advenit perceptibilitas disciplinæ, et facit hominem; singulis vero particulis adveniunt formæ quædam, et faciunt alias essentias in animatis. Tandem socratitas totam illam essentiam humanitatis informat, et Socratem facit. » (P. Abælardus, *De generibus et speciebus*, pages 539 et 540. — Comparer la traduction de M. Cousin, *Ouvrages inédits* d'Abailard, *Introd.* page CLXXVI.)

(58) « Massam aliquam ferream, de qua faciendi

Tel nous paraît être le sens exact du système d'Abailard, où l'on ne peut méconnaître l'élément réaliste à côté de l'élément nominaliste qui domine. Mais, quelle que soit la part qu'Abailard a voulu accorder dans sa théorie au réalisme, il nous est impossible d'y voir le panthéisme, que M. Rousselot croit y découvrir (*Etudes sur la philosophie dans le moyen âge*, tom. II, pag. 1-309), et que Caramuel après Vasquez a reproché à ce scolastique (*Ibid.*, pag. 53 et 54).

Si, ce qui n'est nullement prouvé pourtant, Abailard s'est rendu suspect de cette erreur par des assertions téméraires avancées dans d'autres spéculations, sa théorie sur le problème des universaux n'autorise pas cette grave inculpation. En effet, Abailard admet expressément la création avec toutes ses conséquences (*De generibus et speciebus*, pag. 517). Avec Jean de Salisbury (59) et tous les scolastiques il ne veut point d'universaux qui seraient indépendants du Créateur (*Ibid.*) Il n'embrasse pas dans sa théorie tous les êtres sans distinction, et par conséquent il n'y confond pas le fini et l'infini; il ne l'applique pas à Dieu; il ne l'étend pas même jusqu'aux esprits, jusqu'à l'âme (60). Enfin son universel est loin de l'être universel de nos panthéistes, de la substance unique, puisqu'il en reconnaît plusieurs, et qu'il n'ose pas même donner le nom de substance à ce qui, à ses yeux, est le plus universel dans les individus. Car tantôt il dit positivement que ce n'est pas une substance, que ce n'est qu'une pure essence (61), et qu'à la question de savoir en quoi il consiste, il faut répondre tout simplement qu'il est (62); tantôt il hésite, et il n'ose pas affirmer s'il le regarde comme une véritable substance ou non (63).

De ce qu'il affirme ici (Abailard, loc. cit. p. 546), que ce qu'on peut dire de mieux de l'universel, essence pure, *c'est qu'il est*, M. Rousselot (*Etudes*, etc., t. II, p. 47, 51-53) conclut à tort qu'Abailard regarde l'universel comme l'être par excellence, Dieu; les scolastiques savaient trop bien la différence entre être en général, être d'une manière quelconque, et entre être par excellence, être parfaitement, être d'une manière absolue, pour confondre comme M. Rousselot des idées et des choses aussi diverses.

Ce que nous trouvons le plus répréhensible dans le conceptualisme d'Abailard, c'est qu'il s'embarrasse et se perd dans des subtilités et des distinctions purement dialectiques, qu'il est incomplet, et qu'il n'est appuyé sur aucune preuve réelle, ou propre à garantir la vérité objective. (Ubaghs.)

CONNAISSANCES (Origine de nos). — Voici comment nous formulons les principes qui nous paraissent devoir dominer toute recherche sur les lois de la raison et sur l'origine de nos connaissances.

*Premier principe.* — Dans le monde de l'expérience, partout où il y a action et vie, il y a un principe actif intérieur et inné. Un principe d'action ne s'acquiert point. C'est le fond même de la nature d'un être. Dès que l'être est, il le posssède, et il n'est ce qu'il est que parce qu'il le possède.

*Second principe.* — Tout principe actif est pour se développer, s'exercer, agir; et, à moins que les desseins de la nature ne soient contrariés, il se développe effectivement. S'il arrive qu'il ne puisse se développer, il manque le but de sa nature; il reste incomplet et imparfait. En effet, c'est

sunt cultellus et stylus, videntes, dicimus : hoc futurum materia cultelli et styli, cum tamen nunquam tota suscipiat formam alterutrius, sed pars styli, par cultelli... Inhærere autem dico humanitatem Socrati, non quod tota consumatur in Socrate, sed una tantum ejus pars Socratitate informatur. » (*De generibus et speciebus*, pag. 526.)

(59) « Valeant, *s'écrie celui-ci*, valeant, imo dispereant universalia, si Deo obnoxia non sunt. » (*Metalog.* p. 827.)

(60) *Ibid.* page 538. Se faisant l'objection qu'il s'ensuivrait que l'universel entre aussi dans la constitution de l'âme, Abailard répond qu'une telle objection ne peut lui être sérieusement adressée que par ceux qui ne le comprennent pas; puisque, d'après lui, l'universel n'est pas toute cette collection de toutes les essences qui, ayant reçu les formes des contraires, se divisent en corps et en esprit, mais seulement ce qui dans cette multitude est le substrat de la corporéité, ce en quoi l'essence n'a rien de commun avec les esprits. — « Sed dices : Constabat itaque anima ex universali. Si enim materialiter constat ex substantia, quæ materialiter constaret ex mera essentia, quæ universale appellatur, ex universali constare necesse est.... Qui sic opponit, non intellexit quod dixeram. Neque enim universale appellata est tota illa collectio essentiarum omnium, quæ, susceptibilitate contrariorum informata, partim distribuitur in corpus partim in spiritum, sed illud tantum de illa multitudine, quod susceptibilitate contrariorum informante essentialiter sustinet corporeitatem; in quo essentia non communicat spiritus. » — Sous ce rapport, Abailard reste donc beaucoup en arrière de saint Anselme. C'est que la manière grossière et matérielle dont il concevait la décomposition de l'universel ne lui permettait pas de s'élever à la hauteur où s'était élevé le saint docteur.

(61) « Est igitur in Socrate pars meræ essentiæ quæ universale appellatur, quæ integraliter ex essentia constat, quæ in se quoque partes habet; sed hæc non est substantia. » (*De generibus et speciebus*, p. 539.)

(62) « Possumus etiam dicere, quia illa mera essentia, ad interrogationem factam *per quid*, convenienter non respondetur. Neque id respondere debemus interroganti, quod ille qui rogat se scire demonstrat. Cum enim interrogatur de aliquo *quid est*, certum se demonstrat qui quærit quod sit; præterit enim priorem quæstionem quæ est : *an sit*. Si ergo quæritur quid est substantia, respondemus : *est*. » (*Ibid.* p. 546.)

(63) « Opponitur : Illa essentia hominis quæ in me est, aliquid est aut nihil; si aliquid est, aut substantia aut accidens; si substantia, aut prima aut secunda; si prima, individuum est; si secunda, aut genus aut species. Respondemus, tali essentiæ nullum nomen esse datum.... itaque nec aliquid nec substantia potest appellari proprie. Quod si absurdum videatur, concedimus aliquid vel substantiam esse. » (*Ibid.* p. 534.)

l'exercice, c'est l'action qui complète sa nature. Sans développement, le principe existe sans doute, car ce n'est pas le développement qui le fait être; mais il reste stérile : ce n'est que le développement qui lui fait remplir sa destination et qui le conduit à ce qui est le but même de son existence.

*Troisième principe.* — Tout ce qui n'est pas Dieu, ou l'être par soi, dépend non-seulement pour être, mais encore et surtout pour se développer, de conditions extérieures et nécessaires. Le monde accessible à la raison n'offre aucune exception à ce principe. Ces conditions ne sont pas l'être même, ni la cause de son action, ni la raison de ses développements. Cette cause d'action ne se trouve que dans le principe actif et dans sa spontanéité naturelle. Mais les conditions extérieures n'en sont pas moins indispensables à l'action du principe. Sans elles, il n'y a pas nécessairement absence de principe ; il y a inévitablement absence de développement ; il y a imperfection, stérilité.

*Quatrième principe.* — Le principe intérieur d'action ne constitue pas seul la *nature* d'un être. La vraie nature d'un être, sa nature complète comprend les conditions extérieures, et en outre les développements qui se font, sous leur influence, par la *force* inhérente à l'être. Un être placé en dehors de ces conditions, par conséquent condamné à rester stérile, serait donc placé *en dehors de sa nature.*

*Cinquième principe.* — La dépendance où se trouve tout principe d'action à l'égard des conditions extérieures pour pouvoir se développer, en d'autres termes, la nécessité des influences extérieures pour les développements d'un être, est ce qui constitue *la loi de sa nature.* Une loi naturelle n'est en effet qu'une liaison nécessaire entre une action et une chose extérieure qui la provoque et la dirige. Tout développement à donc sa loi, qui n'est ni l'être ni le principe d'action, mais qui est une nécessité naturelle imposée aux actions, aux développements de l'être. Principe d'action, lois d'actions, actions partant du principe et régies par la loi : voilà ce qui forme la vraie nature d'un être.

*Sixième principe.* — Il est des lois générales auxquelles tous les êtres et toutes leurs actions sont également soumises, et il est des lois spéciales à chaque genre d'êtres. Ce sont les dernières qui constituent la nature *particulière* de chaque être et de chacune de ses actions.

*Septième principe.* — Les lois *spéciales* de tous les êtres créés se connaissent par l'observation, et ne peuvent être connues que par elle. L'observation, voilà le seul moyen de constater les lois naturelles, les lois spéciales des êtres. On observe les faits, on en saisit la liaison, la dépendance, l'influence mutuelle et nécessaire, on en déduit les lois, qu'on proclame telles. Les hypothèses font soupçonner les lois; l'observation seule les fait connaître. Ce qui est connu est ce qui est observé; ce qui n'est pas observé ou ne peut l'être reste nécessairement incertain, plus ou moins probable, mais jamais connu avec certitude. Quand il s'agit des lois spéciales qui régissent la nature des êtres, la science réelle est tout entière appuyée sur l'observation ; les hypothèses forment le côté flottant, problématique de la science.

Voyons maintenant comment ces principes se vérifient lorsqu'on les applique à l'homme envisagé sous le rapport physique.

1° Considérons l'homme au moment qu'il vient de naître. Il est vivant, et sa vie se manifeste par une foule d'actes. Le principe de sa vie, des actions qui constituent et manifestent sa vie, est inhérent à son être, en partie fait le fond de son être. Le principe vital ne peut s'acquérir; c'est une force active, contemporaine de cet acte mystérieux par lequel le Créateur a fait l'homme, et c'est par ce principe que l'homme appartient essentiellement à la nature humaine. Comme il l'a reçu en recevant l'être, il ne la perdra qu'en cessant d'être. Dire que le principe vital peut s'acquérir, c'est dire qu'on pourrait faire vivre le fer, le marbre, etc.

2° Mais que deviendrait l'enfant faible et débile, si le principe intérieur de vie qu'il possède ne se développait point? Nous qui connaissons l'homme, ne voyons-nous pas en lui la perfection d'une nature qui n'est qu'ébauchée dans l'enfant? L'homme a été enfant, mais il ne l'est plus ; sa vie s'est développée par un continuel exercice ; elle a de plus en plus complété, affermi ses forces ; elle a grandi sans cesse en puissance et en vigueur; elle est, en un mot, devenue parfaite, de la perfection qui convient à la nature humaine. C'est la même vie, c'est le même principe de vie; mais il y a la différence qui se trouve entre cette graine sèche et aride que je confie à la terre, et cette fraîche rose qui épanouit au soleil ses fleurs éblouissantes. L'enfant deviendra homme, mais s'il se développe, si sa vie n'est pas arrêtée, contrariée, étouffée. En devenant homme, il n'aura pas une vie nouvelle, il n'acquerra pas un nouveau principe de vie; seulement sa vie sera parfaite, achevée, complète par les développements qu'elle aura pris.

3° Sa vie se développera, pourvu toutefois que l'enfant se trouve dans les conditions que la nature lui a rendues nécessaires, indispensables. Il faut qu'il respire l'air extérieur ; il faut qu'il jouisse de la lumière et qu'il ressente la chaleur vivifiante du soleil ; il faut qu'il se nourrisse et qu'il s'assimile une foule de corps et de fluides différents de lui-même et extérieurs à lui. Otez ces conditions extérieures, isolez l'homme; vous ne lui enlevez pas son principe intérieur de vie, mais vous gênez ce principe dans ses développements, même vous en rendez les développements impossibles, et vous finissez par détruire le principe même, en amenant la destruction de l'être, c'est-à-dire la mort ; la mort, qui a sa cause moins dans la destruction du principe intérieur que dans la

suspension des influences extérieures à l'être.

4° C'est dans *tout cet ensemble* qu'il faut chercher l'homme tel que nous l'envisageons ici ; c'est dans son principe de vie, dans les actions que produit ce principe, et enfin dans les conditions extérieures qui gouvernent ces actions qu'il faut étudier *la nature* de l'homme. En effet, isolez-vous le principe vital des influences qui président à ses développements, ou ne considérez-vous que ces influences extérieures, vous n'avez pas l'homme ; vous ne saisissez pas sa véritable nature. Sans le principe intérieur, sans la force innée qui l'anime, l'homme ne saurait vivre, pas plus qu'une statue de marbre ne saurait s'animer sous l'influence des agents extérieurs, si puissants sur nos organes. Mais aussi, sans l'action de l'air, sans la nourriture que la nature lui assigne, sans la vivifiante influence de la lumière, de la chaleur et de tous les fluides qui nous pénètrent, notre principe vital reste stérile, languit, et, à un certain degré de privation et d'isolement, périt et meurt sans ressource. Ainsi donc laissez à l'homme son principe de vie, dont vous ne pouvez le dépouiller sans détruire son être même ; mais isolez-le des conditions extérieures imposées à son exercice, vous le placez *en dehors de sa nature*, et vous le condamnez inévitablement à la mort, parce qu'aucun être ne peut vivre dans des conditions opposées à sa nature, et que l'isolement complet c'est la mort.

5° C'est dire que la vie physique de l'homme a ses *lois naturelles* ou ses nécessités auxquelles elle est immuablement soumise. C'est pour l'homme une nécessité de respirer l'air, de se nourrir, de se pénétrer des secrètes influences de tous les êtres qui l'environnent. Cette nécessité, il ne peut s'y soustraire en partie qu'aux dépens des développements parfaits de sa vie; il ne peut s'y soustraire entièrement que sous peine de mort. Les lois naturelles de sa vie, les nécessités de sa vie, les influences indispensables à sa vie, entrent donc dans *sa nature* tout autant que le principe vital qu'elles régissent. Elles ne sont pas l'être vivant; elles ne sont pas le principe de vie ; mais, sans elles, il n'y a, à proprement parler, ni homme, ni vie humaine, ni manifestation du principe vital, parce qu'elles sont les conditions nécessaires de tout cela.

6° Tous les êtres vivants sont, comme tels, soumis à des lois *spéciales*, qui sont les lois de la vie. Ainsi tout ce qui vit est en contact avec l'air, et alimente sa vie en s'assimilant des corps étrangers : telle est la loi propre de la vie, à laquelle l'homme est soumis précisément comme le moucheron. Il est d'autres lois encore particulières à la vie, sans doute ; mais, pour éviter les longueurs, nous nous bornons à rappeler ce principe, que c'est dans les lois spéciales de la vie qu'il faut chercher la vraie nature de tout être vivant, et par conséquent de la vie humaine.

7° Mais aussi jamais vous ne connaîtrez les lois de la vie organique, si vous ne les *observez*, si vous ne les constatez par un examen long et attentif des faits qui tombent sous les yeux. Je sais que la respiration implique une loi nécessaire, parce que je vois que tous les hommes respirent l'air, qu'ils souffrent quand la respiration est gênée, qu'ils meurent quand elle est interrompue. Je le sais, parce que l'observation me l'a montré. Je sais que c'est là une nécessité, une loi de la nature de l'homme, comme je sais que c'est pour lui une loi et une nécessité de mourir. Nous connaissons donc les lois de la vie humaine, parce que ces lois sont manifestées dans les faits connus par l'observation, et que l'expérience montre toujours les mêmes. Cette connaissance n'est pas le résultat d'un raisonnement abstrait, nous le savons parfaitement bien; elle exprime les nécessités auxquelles les faits nous montrent la vie humaine immuablement soumise. Et que dirions-nous, que dirait le genre humain d'un philosophe qui, écartant tous les faits et fermant les yeux aux résultats positifs de l'expérience, viendrait nous présenter une théorie de la vie humaine où serait niée la nécessité, c'est-à-dire la loi de la respiration et de la nutrition, ou bien dans laquelle l'homme vivrait et se reproduirait comme la plante? Ne dirait-on pas que ce prétendu philosophe substitue ses visions à la nature, et remplace les lois nécessaires à la vie par les hypothèses sans réalité?

Considérons maintenant l'homme dans ses facultés plus relevées, et pour plus de clarté, attachons-nous à une seule de ces facultés, *la faculté de sentir*. Cet examen prouvera combien il est vrai que les principes établis plus haut sont d'une application générale.

Il est évident que la faculté de sentir est intérieure et innée; aussi tous les philosophes sont unanimes sur cette vérité. La faculté de sentir n'est pas acquise, ne vient pas du dehors ; elle est inhérente à l'âme humaine, elle tient au fond même de l'intelligence, où elle a ses racines. Pour en trouver la première origine, il faut remonter par la pensée jusqu'à ce moment mystérieux où Dieu créa l'âme humaine, et avec l'être lui communiqua toutes les puissances qui la constituent et la distinguent. La volonté de Dieu, l'acte créateur de sa toute-puissance, voilà la seule raison et la première origine de la faculté de sentir.

En sortant des mains de Dieu, en arrivant à l'existence, l'âme humaine possède toutes les puissances, toutes les forces qu'elle peut jamais avoir : elle est parfaite, en ce sens qu'elle porte en elle les principes de toutes ses actions futures. Ma faculté de sentir n'a donc pas commencé d'être en moi à telle ou telle époque de la vie; elle n'est pas d'hier ou d'aujourd'hui : elle a commencé lorsque moi-même j'ai commencé d'être. Mais ses développements ont commencé : à une certaine époque de ma vie, il y a eu un mo-

ment où mes yeux se sont ouverts à la lumière du jour, et où tous mes sens se sont comme éveillés et épanouis pour recueillir les impressions des innombrables objets que la nature étale devant eux. Et, je le sais sans pouvoir me tromper, si je n'avais pas eu ces diverses sensations, si ma faculté naturelle de sentir n'était pas entrée en exercice, si elle ne s'était pas développée, elle serait restée imparfaite, incomplète, et elle aurait manqué le but de sa nature, la fin pour laquelle elle a été créée. Elle existerait, sans doute, quand bien même je n'aurais jamais eu aucune sensation, quand jamais elle ne se serait manifestée par aucun acte; mais elle serait stérile, semblable à une force qui dort dans le sein de la nature, ou à un germe infécond dans lequel la vie ne se révèle par aucun signe apparent.

C'est pour agir que la faculté de sentir nous a été donnée; c'est pour se développer qu'elle existe : agir et se développer, telle est sa nature. Mais ces développements sont-ils possibles sans conditions extérieures et différentes de la force spontanée qui est en nous? Voyez cet admirable appareil d'organes qui entourent notre âme et lui servent d'instruments; pénétrez aussi loin que possible dans leur mystérieuse structure; considérez la délicatesse infinie et l'ordre prodigieux des éléments qui les composent. De ces merveilles, portez vos regards vers d'autres merveilles : considérez cette lumière répandue dans la nature, ces fluides subtils qui pénètrent nos organes et les êtres dont nous sommes environnés; saisissez par la pensée les rapports intimes qui unissent toutes ces choses avec nos organes, et nos organes avec l'âme elle-même, et alors vous aurez une idée des conditions dont dépend l'exercice de nos sens. Retranchez la moindre de ces conditions et de ces influences extérieures, et l'âme aussitôt est gênée dans l'exercice de ses sens; retranchez les principales, et toute action des sens est suspendue. Vous ne détruisez pas le principe; il est là toujours le même, alors que toute action, toute sensation a cessé, est devenue impossible; mais il est stérile, infécond : c'est une faculté qui existe, mais qui n'agit plus. Ainsi un aveugle-né n'a jamais vu la lumière et ses brillants phénomènes. Pourquoi? parce qu'il manque peut-être du sens de la vue? Non, car par là même qu'il a une âme, qu'il est homme, il possède ce sens. Mais ses organes sont viciés ; ils ne peuvent ni recevoir ni transmettre à l'âme les influences sous lesquelles la faculté de sentir agirait et se manifesterait; là est tout le mystère. Faites tomber le voile qui couvre ses yeux ; enlevez l'obstacle qui l'isole des êtres pour lesquels il est fait, et aussitôt son âme, secondée par les organes, saisira les innombrables merveilles de la lumière. Et pourtant cet aveugle n'aura pas acquis une faculté nouvelle; seulement il sera rentré dans les conditions naturelles de son être, et placée ainsi sous les influences que la nature a rendues nécessaires; sa force intérieure, innée, aura pu se développer en toute liberté.

Il y a donc des lois indispensables auxquelles les sens sont naturellement soumis dans leur exercice. Nous n'insistons pas, parce que la chose est trop évidente, et n'est contestée par personne. Ces lois sont aussi nécessaires que le principe intérieur qui nous rend capables de sentir, puisque la suspension de ces lois entraîne inévitablement la suspension de la sensation même. Et comme c'est l'action et le développement qui perfectionne les sens; comme c'est leur nature d'avoir des sensations, il est évident que les lois qui régissent la sensation, et sans lesquelles la sensation n'est pas possible, sont aussi naturelles que le principe même de toute sensation. En un mot, la véritable nature, la nature complète des sens implique nécessairement et une force intérieure capable d'agir, et une loi extérieure d'action, et une action conforme à ces deux termes et produite par leur mutuel rapport. Retranchez ou la faculté de sentir, ou la loi d'après laquelle elle doit agir, ou enfin la sensation, qui dépend de l'une ou de l'autre, vous tronquez la nature de nos sens, et vous condamnez l'âme humaine à n'atteindre jamais le but naturel pour lequel Dieu lui a donné ses admirables puissances.

Ces lois, ces nécessités naturelles, comment les connaissons-nous? Comment les philosophes sont-ils parvenus à la connaissance certaine et exacte des lois qui régissent la sensation? Il est impossible d'hésiter un instant sur la réponse : ils y sont parvenus par l'observation, et uniquement par ce moyen. Voici comment ils ont procédé. Ils se sont aperçus, par exemple, que pour avoir la sensation de la vue, pour saisir les images des objets sensibles, l'homme se sert de ses yeux et ne se sert d'aucun autre organe. Toujours guidés par l'observation, ils ont vu que ces organes devaient être constitués d'une certaine façon, et que, sans certaines conditions essentielles, ils étaient inutiles et la vue impossible. Ils ont remarqué encore qu'en vain les yeux seraient parfaitement disposés, si l'objet à percevoir n'était placé dans un certain milieu et à une certaine distance. Et comme les mêmes faits se renouvelaient toujours, soit lorsque la vision s'accomplissait régulièrement, soit lorsqu'elle était gênée ou entièrement suspendue, ils ont dit que ces faits impliquaient et manifestaient des nécessités auxquelles le sens de la vue est soumis. Ils ont dit que ces nécessités étaient les lois naturelles de la vision. De là, dans toutes les philosophies du monde, ces axiomes qui expriment si bien la nature de la vision : *que les organes soient bien constitués*; *que l'objet soit à une juste distance*; *qu'il soit placé dans son milieu naturel*. Personne ne le contestera, ce sont les veritables lois qui régissent les actes de notre faculté de voir; et comme la connaissance de ces lois est uniquement le résultat de l'observation et de l'expérience, on est

sûr qu'elle renferme la science réelle et positive du sens de la vue.

Occupons-nous enfin de la *raison*, cette reine de nos facultés, par laquelle l'homme est vraiment homme ; et voyons si les principes qui nous ont guidés jusqu'ici ne peuvent pas aider à résoudre une question qui, après tant de recherches, semble encore aujourd'hui indécise.

Quelle est *l'origine des idées de la raison ?* Homme fait et capable de réflexion, je me replie sur moi-même, je trouve en moi les idées d'être, de substance, d'infini, l'idée d'un Dieu créateur et conservateur de l'univers, celle de bien et de de mal moral, de devoir, de justice, d'ordre, etc. D'où me viennent ces idées qui font la base et la vie de mon intelligence ? je ne les ai pas eues toujours, du moins je suis sûr qu'elles ne se sont pas manifestées toujours, et, pour m'en convaincre, je n'ai qu'à jeter les yeux sur l'enfant, où je n'en aperçois aucune trace : comment donc ont-elles apparu en moi, et par quels moyens se sont-elles, une première fois, manifestées dans mon intelligence ?

. . . . . .

En consultant l'analogie, en nous tenant à la doctrine commune des philosophes les plus éminents, nous savons, à n'en pouvoir douter, que la raison, pour se développer, dépend de certaines lois extérieures. Nous n'avons pas dit encore *quelles* sont ces lois ; mais nous savons qu'elles existent. Il s'agirait maintenant de rechercher quelles sont les lois *spéciales* qui président à la formation de la raison, et d'indiquer la méthode à suivre pour les constater d'une manière sûre. Alors nous parviendrions à connaître la véritable nature de la raison, puisque nous connaîtrions les lois particulières qui gouvernent ses actes et son existence.

D'abord, en ce qui regarde la méthode à suivre pour découvrir et constater sûrement les lois qui président aux développements de la raison, il est inutile, pensons-nous, de prouver qu'on ne saurait faire une science sérieuse et positive en se contentant de simples hypothèses. Qu'un philosophe, par un effort de la pensée, conçoive un système où les développements de la raison se trouvent expliqués et enchaînés d'une manière plausible, qu'il construise la nature de l'intelligence d'après un certain modèle qu'il a dans l'esprit, et qu'il le fasse sans choquer ouvertement les lois de la logique, à peu près comme en Allemagne chaque philosophe, de nos jours, construit et explique l'univers ; rien n'est fait encore. L'accord logique et l'enchaînement des idées prouve une conception ingénieuse, il ne prouve pas la réalité ! La seule chose qui prouve la vérité, la réalité de la théorie sur les lois de la raison, c'est la conformité de cette théorie avec les faits : les faits, voilà la base et la mesure de tout système vrai sur les lois de la raison. La raison telle qu'elle pourrait exister sans contradiction, la raison à l'état de pure *possibilité logique*, la raison, dans un état abstrait et dans une nature autre que la sienne, n'est pas l'objet de nos recherches ; car rien de plus stérile que ces laborieuses hypothèses. Mais ce que nous voulons connaître, c'est la raison telle qu'elle est effectivement, dans son état réel, en un mot, dans sa nature, sa nature actuelle. Or ici les réalités ne se révèlent que dans les faits et par les faits. Si nous voulons savoir ce qu'est la raison, il faut l'étudier dans ses actes ; si nous désirons connaître les lois qui la gouvernent, il faut nous adresser aux faits, et pour constater sa nature réelle, il faut recourir aux enseignements de l'expérience. En un mot, la méthode, et la seule méthode à suivre ici, c'est la *méthode d'observation*.

Frappée des divisions qui désolent le camp de la philosophie, et surtout de la stérilité de tant d'ardentes recherches, l'école écossaise se demanda s'il ne serait pas possible de mettre fin à ces interminables luttes, et d'asseoir enfin la philosophie sur des principes certains. Et comme, depuis Bacon, la méthode d'observation avait fait faire aux sciences naturelles des progrès merveilleux, elle se demanda encore si l'on ne pourrait donc pas appliquer aux sciences philosophiques le procédé auquel la physique était redevable de tant de précieuses découvertes. Elle crut à la possibilité et à l'indubitable succès de cette entreprise ; et ce fut pour la réaliser qu'elle formula ce principe fécond : que pour connaître les lois de la raison, il fallait s'adresser aux faits, et les observer avec la plus scrupuleuse attention.

C'était là, ce nous semble, une sage pensée, et qui, à notre avis, restera dans toute philosophie qui aspire, non pas à d'ingénieuses hypothèses, mais à la vérité simple et positive, comme l'a faite la nature. Mais les Ecossais restreignirent trop leur méthode : ils crurent que la seule observation légitime était l'observation *intérieure ;* de sorte que tout philosophe qui voulait être fidèle à leurs préceptes devait, pour arriver à la connaissance réelle, se borner à examiner les phénomènes de son propre esprit. Toute autre observation était déclarée illégitime, ou du moins ne pouvait conduire qu'à des résultats hypothétiques et incertains. Par là même, les Ecossais furent obligés de proclamer que toute question d'*origine* échappait à la science, et en ce qui concerne notre sujet, ils déclarèrent sans détour que le problème de la formation de la raison était scientifiquement insoluble, et que la philosophie ne saurait jamais avoir là-dessus que des hypothèses plus ou moins probables, mais nécessairement problématiques. En effet, comment se pourrait-il qu'un philosophe, fût-ce le plus pénétrant et le plus patient des hommes, arrivât, en étudiant les phénomènes de son propre esprit, à ce premier moment où il a eu l'usage de sa raison, et qu'il saisît, par l'observation, sa raison même se formant par la connaissance explicite des grandes vérités morales ? En remon-

tant le cours de notre vie, nous pouvons, à l'aide de la mémoire, arriver à ressaisir quelques-uns des événements les plus saillants de notre première enfance : nous souvenir du moment où, pour la première fois, nous avons eu la connaissance de Dieu, de la loi morale, et nous voir, et nous observer dans ce moment, jamais. C'est pour cela que les Ecossais ont rangé cette question d'origine parmi les problèmes insolubles : ils l'ont fait, et ceci mérite notre attention, parce qu'il aurait fallu des faits pour la résoudre, et que, dans leur opinion, ces faits nous manquaient.

M. Ancillon adopte en partie les doctrines écossaises. « La première partie de notre vie, dit-il, s'écoule sans que nous sachions nous observer, faute d'attention réfléchie. A l'époque où le goût et le besoin de la réflexion se font sentir et deviennent dominants, nous nous trouvons en quelque sorte tout faits, et il nous est impossible de reprendre notre vie par ses commencements, et de découvrir *comment* nous sommes devenus ce que nous sommes. » (*Des développements du* moi *humain*, chap Ier.) Mais il les modifie heureusement, et nous paraît *compléter* la méthode écossaise, en ajoutant à l'observation purement intérieure l'observation *extérieure*, dont, on ne sait trop pourquoi, les Ecossais faisaient si peu de cas. « Nous tâchons donc, dit-il, de suppléer à ce qui nous manque toujours, même sans qu'il y ait de notre faute, pour posséder toute l'histoire de notre vie, *en observant avec la plus grande attention possible* le développement des enfants. » (*Ibid.*) Là est la vérité, et là est la véritable méthode psychologique, non pas tronquée comme chez les Ecossais, mais complète, et telle que la nature nous l'indique elle-même. Il faut donc observer les faits, et voir comment la raison se développe dans les enfants. Si par le moyen de l'observation nous parvenons à constater des faits généraux et toujours les mêmes, nous serons conduits à la connaissance des lois véritables de la raison, et par conséquent nous saurons quelle est sa nature réelle. Or, que trouvons-nous, si nous interrogeons les faits, et si nous nous en tenons à une sévère observation? Là est la question décisive, à laquelle nous ne voyons qu'une réponse sérieuse, que nous formulons en peu de mots : *L'enseignement social est la loi naturelle qui préside aux premiers développements de la raison.* Ou bien, si l'on veut, dans l'ordre de la nature, l'enseignement social est la loi d'après laquelle les idées innées à la raison arrivent à l'état de perceptions ou de connaissances actuelles.

Qu'il nous soit permis, avant de prouver cette thèse, de nous bien expliquer sur l'idée de loi : les faits prouvent que cette explication est nécessaire. Nous ne cherchons pas l'origine première des lois qui gouvernent notre intelligence ; nous ne prétendons pas expliquer leur mode d'action : toutes les lois ont leur raison dernière dans la volonté de Dieu, où se trouve aussi leur explication définitive. Ici nous nous bornons à considérer ce que sont les lois en tant qu'elles se manifestent. Or une loi est une nécessité imposée aux êtres. La respiration est une loi de notre vie physique, parce que c'est une nécessité naturelle de cette vie. L'action des objets extérieurs sur nos organes est une loi de la sensation, parce que c'est une nécessité imposée à notre faculté de sentir. Le principe de causalité est une loi de notre intelligence, parce que c'est une nécessité qui s'impose à tous ses actes. Ajoutons que cette nécessité présente deux caractères différents : d'un côté, lorsque les conditions voulues par la nature se trouvent réunies, l'effet est inévitablement produit; de l'autre, lorsque les conditions manquent, l'effet ne saurait se produire. C'est-à-dire qu'une loi se manifeste de deux manières différentes, tantôt par une influence et des effets positifs, tantôt, s'il est permis de le dire, par une influence et des effets négatifs. Lorsqu'elle s'applique à un être, l'effet qu'elle doit naturellement amener est nécessairement produit ; et lorsqu'elle ne peut s'appliquer, l'effet ne se produit pas, et ne saurait se produire. Il sera facile au lecteur de vérifier ces principes dans les exemples qui précèdent, ou dans tout autre exemple emprunté à une partie quelconque de l'ordre universel.

Or, comment se fait le développement de la raison dans les enfants? Comment arrivent-ils à l'usage de la raison? Que nous apprend l'observation sur la loi première de nos connaissances rationnelles?

L'homme naît dans la société : au moment qu'il ouvre les yeux à la lumière, l'enfant trouve à côté de lui un être de même nature que lui, mais dont la raison est formée, et qui va lui donner les premiers soins que la nature lui a rendus indispensables. Ainsi placé sous l'influence et l'action non interrompue d'une intelligence en plein exercice, il y restera pendant les premières années de sa vie. La voix de sa mère frappera à tout instant son oreille; la langue qu'elle lui parle deviendra la sienne; insensiblement ses facultés intellectuelles se développeront sous l'action de la société au sein de laquelle il grandit; un jour il aura l'usage de sa raison ; il deviendra un être moral, responsable de ses actes ; et jouissant de la raison et de la parole, *il entrera plus profondément dans la société orageuse de la vie humaine*, selon l'expression de saint Augustin (64). Ce n'est pas tout : A son début, la raison de l'enfant sera la traduction et comme l'image de ceux qui l'entourent ; elle représentera à peu près trait pour trait les connaissances, les erreurs, les préjugés de la société où il commence à vivre. C'est ainsi que les choses se sont passées pour nous tous; c'est ainsi qu'elles se passent aujourd'hui sous nos yeux et dans tout l'univers ; c'est ainsi, pour tout dire, qu'elles se sont passées toujours

(64) « Vitæ humanæ procellosam societatem altius ingressus sum. » (*Confess.* lib. I, cap. 8.)

dans tous les lieux et dans tous les temps. Tout homme qui a l'usage de la raison y est parvenu sous l'influence d'une raison déjà formée, sous l'action d'un enseignement social : voilà le fait; rien au monde de plus positif, de plus universel, de plus constant que ce fait. Est-il possible de n'y pas reconnaître une *loi* de la raison, une nécessité naturelle imposée à ses développements? Se pourrait-il qu'un fait, qui jamais ne se dément, n'impliquât aucune nécessité, aucune loi naturelle? C'est-à-dire, peut-on croire que l'homme ne soit pas dans *sa véritable nature*, lorsqu'il naît dans la société, lorsqu'il est élevé, instruit par la société, et conduit par ses enseignements à l'usage de la raison?

Ce que nous venons de dire n'exprime que l'influence positive de la loi de la raison; mais cette loi se manifeste encore par son influence négative. En effet, une constante expérience, que n'a jamais démentie un *seul* fait, prouve que tous les infortunés qui, avant l'usage de leur raison, ont été séquestrés de la société, sont restés de *grands enfants* jusqu'au moment où la société, les recueillant dans son sein, les a initiés à la vie morale. Ici nous pourrions citer une foule de faits, surtout un fait qui s'est passé de nos jours et qui a ému toute l'Allemagne; nous voulons parler de l'histoire de Gaspar Hauser, l'enfant de Nuremberg. A peine entré dans la société, à peine initié à ses premiers enseignements, Gaspar Hauser manifesta les plus heureuses dispositions, et montra même un esprit distingué. Et pourtant, avant toute instruction, sa raison était tellement endormie, son intelligence tellement morte, que, pour qualifier le crime qui l'avait isolé de la société de ses semblables, un écrivain allemand inventa le mot d'*assassinat de l'âme* (65). Mais nous croyons pouvoir renvoyer nos lecteurs à la *Logique* de notre respectable ami, M. Ubaghs, qui a recueilli la plupart de ces faits, en indiquant les sources et les autorités. Seulement nous dirons un mot de la célèbre Mlle Leblanc. Lorsqu'elle fut trouvée en 1731, dans la forêt de Joigny, près de Châlons, elle était dans toute la force de la jeunesse, et paraissait âgée de quatorze à dix-huit ans. Pourtant c'était une vraie *sauvage;* non pas comme ces sauvages de l'Amérique, qui, malgré leur dégradation, ont un langage articulé et l'usage de la raison; mais elle était dans cet état que Hobbes et Rousseau dans leur rêves extravagants, ont appelé l'*état de nature*, sans langage et sans aucun usage de sa raison. « Ne connaissant aucune langue, dit L. Racine, qui l'avait interrogée après son instruction, elle n'articulait aucun son, et formait seulement un cri de la gorge qui était effrayant. Elle savait imiter le cri de quelques animaux et de quelques oiseaux...» (*Eclaircissement sur la fille sauvage*, ordinairement à la suite de l'*Epître sur l'homme.*) Ce qu'il y a de plus étonnant en ceci, c'est que Mlle Leblanc avait eu une compagne avec laquelle elle avait vécu jusque-là, et qu'elle n'avait perdue que depuis trois jours. Les idées qu'elle portait dans sa raison, le spectacle de l'univers, la présence même d'une compagne, n'avaient pu faire sortir Mlle Leblanc de l'enfance. L'enseignement opéra cet effet en très-peu de temps, et, après son instruction, cette fille intéressante se montra capable de comprendre et de pratiquer les plus belles vertus du christianisme. « Voici donc une fille, dit Racine (*loc. cit.*), qui, élevée parmi les animaux, et longtemps privée comme eux de la parole, n'a eu d'autre objet que de chercher la nourriture de son corps. Sitôt qu'elle *entend les hommes se parler*, elle a bientôt appris la manière d'exprimer comme eux ses pensées; sitôt qu'on lui parle de choses spirituelles, elle les *conçoit.* »

Le triste état des sourds-muets vient ajouter un nouveau poids à la preuve que nous proposons ici. En effet, quoique vivant au milieu de leurs semblables, et pouvant communiquer avec eux par le moyen des gestes, ils arrivent à l'âge mûr sans arriver à l'usage de la raison, à moins qu'une instruction intelligente n'ait éveillé en eux ces précieuses facultés qui, dans quelques-uns, grâce à l'enseignement social, se sont montrées si puissantes. Il est vrai, les sourds-muets, même avant toute instruction proprement dite, se conduisent extérieurement à peu près comme ceux qui les entourent; plusieurs montrent dans leurs actions, leur posture, leurs gestes, une piété qu'on croirait appuyée sur la connaissance et l'amour de la religion. Mais qu'on ne s'y trompe pas; car, après leur instruction, alors qu'on est sûr que leur intelligence s'est éveillée sous l'action sociale, ils avouent qu'ils ont toujours agi machinalement, sans comprendre le sens de ce qu'ils faisaient, obéissant en tout à une pure habitude d'imitation. Ici nous ne citerons pas des faits; il faudrait trop citer. Qu'il nous suffise de dire que les nombreux témoignages des instituteurs de sourds-muets, réunis aux témoignages de ces infortunés eux-mêmes, ne laissent aucun doute raisonnable sur la proposition que nous venons d'énoncer. (Ubaghs, *Logica Elementa*, part. II, cap. 1, § 4.)

Nous croyons donc pouvoir conclure que l'enseignement social est nécessaire au développement primitif de notre intelligence; il est nécessaire, puisque en premier lieu, partout où l'enfant est soumis à l'influence sociale, il arrive inévitablement à l'usage de la raison au moment marqué par la nature, et pourvu qu'il n'y ait pas dans ses organes un vice que l'on ne saurait ni guérir ni expliquer complétement dans aucun système; il est nécessaire, puisque en second lieu jamais l'homme soustrait à toute influence sociale n'arrive à l'usage de sa rai-

(65) « Cf. *Gaspar Hauser, ou exemple d'un attentat sur la vie de l'âme humaine, par le chevalier de Feuerbach.* (Allem.) »

son. Il est impossible de constater par l'observation ou par l'histoire l'existence d'un seul homme qui, sans le secours d'aucun enseignement, soit effectivement parvenu à la connaissance des grandes vérités de l'ordre intellectuel ou moral. Là est donc la loi première du développement des idées innées; et ainsi il est démontré que cette loi est aussi naturelle que les idées mêmes, puisqu'elle est nécessaire à leur développement.

Cette doctrine ne plaît guère au rationalisme moderne, et certes il est facile de comprendre les motifs de ses répugnances. En effet, le rationalisme a pour principe, et il le proclame bien haut, que dans toutes ses connaissances la raison est indépendante, comme dans ses déterminations elle est *autonome;* c'est-à-dire que dans l'ordre spéculatif comme dans l'ordre moral, la raison est sa loi à elle-même, et ne relève que d'elle-même. Comment pourrait-il donc, en restant conséquent avec lui-même, et sans renier ses principes, ne pas soutenir la spontanéité absolue de la raison, et comment pourrait-il admettre sa dépendance à l'égard de la société, pour ses développements primitifs? Aussi, les philosophes qui appartiennent à l'école rationaliste, tout en se divisant sur la manière d'expliquer l'origine de nos connaissances rationnelles, sont presque tous d'accord pour admettre l'absolue spontanéité de la raison dans l'acquisition de ces connaissances. Les uns diront, avec Locke, que toutes les idées viennent de la sensation comme de leur source première. Les autres affirmeront, avec Platon, qu'elles sont dans l'âme au moins du moment de son union avec le corps. Les autres, avec Descartes, et surtout avec Cousin, assureront que la raison, faculté primordiale, se développe à un *moment inconnu*, et arrive à la perception actuelle des vérités de principe. Mais tous s'entendront à dire que, dans tous les cas, ce développement se fait sans le secours de l'enseignement social, et s'ils ne le disent pas, du moins toujours ils le supposent.

Que le rationalisme affirme ou suppose l'absolue indépendance de la raison à l'égard de l'enseignement social, c'est un point qu'on ne saurait, ce nous semble, contester sérieusement. Mais ce qui ne nous paraît pas moins incontestable, c'est que les philophes qui l'affirment ou la supposent sont réduits à l'affirmer ou à la supposer gratuitement, sans pouvoir jamais citer un fait, un seul fait positif et bien avéré qui serve d'appui à leur doctrine. Qu'on ouvre les écrits des rationalistes les plus distingués; qu'on y cherche avec une scrupuleuse attention un fait quelconque qui légitime leur principe, on n'en trouvera pas un seul. Et sans doute tout le monde voit la portée de cette observation. Mais voici ce que plusieurs font dans leurs brillantes hypothèses. Ils prennent un homme né et élevé dans la société, formé par l'enseignement de la société, jouissant du plein usage de sa raison, grâce à l'action de la société, un homme, en un mot, qui, depuis sa tendre enfance, n'a pas cessé de puiser abondamment dans le trésor des connaissances sociales, et puis ils disent que cet homme est *abandonné à lui-même, aux seules lumières de sa propre raison, qui ne s'appuie que sur elle-même*, et ils appellent cela *n'avoir pour guide que sa raison native.* De cette manière, il leur est facile de montrer que la raison est capable de grandes choses, et que c'est uniquement d'elle-même qu'elle tire ses connaissances les plus relevées. C'est ainsi que bien des fois nous avons lu, dans les écrits les plus sérieux, que Socrate et Platon ont été laissés à eux-mêmes, que leur raison a été abandonnée à ses propres forces, et que c'est uniquement par sa puissance native qu'elle s'est élevée à la hauteur où se sont placés ces grands hommes. Platon, laissé à lui-même et aux seules forces de sa propre raison! C'est à n'en pas croire ses yeux. Eh quoi! Est-ce donc que Platon a été élevé loin des hommes, dans un désert, parmi les animaux et dans la société des ours? N'est-il pas né dans une société florissante? Sa raison ne s'est-elle pas éveillée sous l'influence de la plus brillante civilisation? N'a-t-elle pas été cultivée par des maîtres habiles? N'a-t-elle pas été plus tard s'enrichir des trésors de l'Egypte et des antiques doctrines de l'Asie? Comment donc le rationalisme peut-il penser et dire que Platon a été laissé à ses seules forces natives? que l'élévation de son génie prouve l'indépendance originaire de sa raison? qu'elle s'est formée par elle-même, puisque, arrivée à sa maturité, elle s'est montrée si puissante? Nous le comprendrions, si Platon était né dans un désert, et avait grandi dans un complet isolement; nous n'y trouvons qu'une absurdité, quand nous le voyons naître et grandir dans cette Athènes, déjà alors le centre des lumières et comme l'oracle de la Grèce.

Il est peu étonnant que le rationalisme commence à hésiter, car il hésite. Quelques-uns de ses partisans, pressés par les arguments des philosophes chrétiens, et vaincus par l'évidence des faits, n'osent plus défendre ouvertement la spontanéité absolue de la raison dans son premier développement; plusieurs en viennent même jusqu'à reconnaître la nécessité naturelle de l'enseignement social. Nous ne citerons qu'un petit nombre d'exemples, mais bien dignes d'attirer l'attention des hommes sérieux. En Allemagne, Schelling et Hégel reconnaissent formellement que l'éducation sociale est la condition naturelle du développement primitif de nos idées religieuses et morales. Ce sont là sans doute, pour tout philosophe, deux autorités du plus grand poids. D'un autre côté, Wegscheider accepte et défend ouvertement cette même doctrine dans ses *Institutiones theologiæ Christianæ dogmaticæ*, parvenues aujourd'hui au moins à la septième édition, et pendant longtemps adoptées dans un grand nombre de Facultés de théologie protestante. Nous ne parlons pas du célèbre

Lessing, parce qu'il a écrit avant les controverses actuelles ; mais il est probable que son *Education du genre humain* a donné aux esprits, en Allemagne, l'impulsion à laquelle obéissent, de nos jours, les représentants les plus distingués de l'école rationaliste. En France, l'école éclectique ne se montre plus aussi dédaigneuse qu'autrefois, et l'un de ses plus fermes soutiens, M. Em. Saisset, que distinguent une rare intelligence et une grande loyauté, vient de faire des aveux qui, s'il est conséquent, le pourront conduire loin. « Au XVIII^e siècle, dit-il, la religion naturelle était fort à la mode. *Cette chimère s'est évanouie au premier souffle de l'expérience.* La religion naturelle, telle au moins qu'on l'entendait au XVIII^e siècle, a un malheur suprême, *c'est qu'elle n'existe pas : c'est un être d'imagination et de fantaisie.* J'appellerais religion naturelle un certain corps de dogmes religieux et de règles morales qui seraient communs à tout le genre humain, qu'on trouverait identiques, permanents, éternels chez tous les hommes, sauvages ou civilisés, anciens ou modernes. Un tel corps de doctrine ne se rencontre nulle part. Il n'y a qu'un seul point commun à tous les systèmes religieux : c'est l'idée de Dieu ; mais je défie d'articuler un dogme précis qui se rencontre au sein de tous les cultes. La nature a placé en nous les germes sacrés de la religion et de la morale; *c'est l'ouvrage et c'est l'honneur de la civilisation de les développer d'âge en âge.* L'histoire de l'humanité, à son titre le plus relevé, c'est l'histoire de l'idée de Dieu parmi les hommes, ou, en d'autres termes, l'histoire des croyances religieuses et des systèmes philosophiques. Chaque religion, chaque système de philosophie est un développement particulier de l'idée de Dieu : l'ordre, les lois, le progrès de ce développement, c'est l'ordre, ce sont les lois mêmes que la Providence divine a données à l'intelligence. *Otez la civilisation, vous n'ôtez pas sans doute le germe de l'idée religieuse et morale, mais vous la rendez stérile.* Quand un éloquent écrivain du dernier siècle prétendit écrire le symbole de la religion naturelle sous l'inspiration de sa seule conscience, *il l'écrivait en effet sous la dictée d'une philosophie préparée par le christianisme.* Ce n'est pas l'homme de la nature qui parle dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*, c'est un prêtre devenu philosophe. L'homme de la nature est encore un être de fantaisie, créé par l'imagination des philosophes du XVIII^e siècle. *Ce fantôme s'est évanoui; que la religion naturelle aille le rejoindre.* » (*Essais sur la philos. et la relig. au XIX^e siècle*. p. 244.) — « Quoi de plus naturel, dit-il ailleurs, quoi de plus raisonnable que de croire en un seul Dieu qui a fait tous les hommes frères? Oui, cela est naturel et raisonnable, c'est-à-dire cela est conforme aux plus pures inspirations de la nature et de la raison ; *mais ces instincts sublimes resteraient étouffés en nous sans une culture assidue et régulière. Cette culture, c'est la civilisation qui la donne, et les deux forces que la civilisation emploie à ce grand ouvrage, ce sont la religion et la philosophie.* » (*Ibid.*, p. 294.) Nous n'ajoutons qu'une seule réflexion : que ces idées deviennent communes, comme tout permet de l'espérer, et bientôt le rationalisme ira rejoindre l'homme de la nature et la *religion naturelle*, ces fantômes créés par l'imagination des philosophes du XVIII^e siècle.

Nous finissons notre travail par quelques observations qui trouvent ici leur place. Dans toutes les considérations que nous venons de présenter, nous n'avons pas même indiqué la nécessité de la parole pour la formation de la raison. C'est avec réflexion et à dessein que nous avons agi ainsi. En effet, ce sont là deux questions toutes différentes, et même au fond indépendantes l'une de l'autre. Que la *parole* soit ou non nécessaire pour que la société puisse proposer son *enseignement* à l'intelligence de l'enfant, toujours est-il vrai que l'enseignement, fût-ce par le moyen du geste, est naturellement nécessaire. Il est même à regretter que trop souvent on ait confondu ces deux questions, qui sont aujourd'hui si bien distinguées dans les ouvrages de nos principaux écrivains. Nous croyons sans doute que la parole est le moyen naturel par lequel la société communique avec l'enfant ; nous tâcherons même de le prouver dans une prochaine livraison. Mais ces recherches, à nos yeux, ne sont qu'accessoires ; la question fondamentale est bien celle-ci : l'enseignement social, quels que soient du reste ses moyens, est-il ou n'est-il pas nécessaire au développement primitif des idées innées? On prouverait à l'évidence que la parole n'est pas nécessaire à cet effet, qu'on n'aurait pas même touché à notre thèse ; on ne peut la renverser qu'en démontrant que l'homme, pour arriver à l'usage de sa raison, n'a aucun besoin d'*instruction*, et ne dépend en aucune façon de la société. (Cf. M. l'abbé LONAY, curé à Liége [Belgique].)

### *Nouvelles considérations sur l'origine de nos connaissances.*

#### I. — Kant a fort bien senti la difficulté d'assigner l'origine des connaissances humaines.

Etant parvenu à connaître que toute fonction de notre entendement se réduisait, en dernière analyse, à un *jugement*, Kant a pu voir, d'une manière plus générale et plus profonde que tous les philosophes modernes qui l'avaient précédé, en quoi consistait la difficulté que présente l'explication de l'origine des connaissances humaines.

Il ne tarda pas à voir que notre entendement ne pouvait *juger* qu'en possédant des notions ou des *concepts*, pour parler son langage. En effet, juger, c'est tout simplement placer un objet particulier sous un concept général. Or, se dit-il à lui-même, je vois parfaitement bien comment nous pouvons avoir, au moyen des sens, la représen-

tation (66) d'un objet particulier; mais je ne vois nullement où nous pouvons puiser les *concepts*, c'est-à-dire les notions universelles qui doivent servir d'attribut ou de prédicat à l'objet représenté. La difficulté ne peut donc consister qu'à expliquer ces *concepts* anticipés, c'est-à-dire nécessairement supposés antérieurs aux sensations.

De là il concluait qu'avant tout, il fallait analyser la *fonction du jugement* et indiquer tous les concepts dont elle avait besoin. C'est ce qu'il s'est proposé de faire dans la partie qu'il a intitulée : *Analytique transcendentale.*

« Penser, » ce sont ses termes, « c'est savoir au moyen de *concepts :* mais en leur qualité d'attributs de jugements possibles, ces concepts appartiennent à la représentation d'un objet encore indéterminé. Ainsi, le *concept* de corps signifie quelque chose (v. g. un métal) qui peut être connu par le moyen de ce même *concept.* Il n'est donc un *concept* que parce qu'il comprend en lui d'autres représentations, ou bien parce qu'il peut se rapporter à d'autres objets. Voilà pourquoi le *concept* est l'attribut dans un jugement possible; par exemple, le concept *corps* est l'attribut dans ce jugement : le métal est un corps. Nous pourrons donc trouver toutes les fonctions de l'entendement en indiquant simplement les fonctions de l'unité dans les jugements. » (*Critique de la raison pure*, logique; Div. I, liv. I, sect. 1.)

II. — Distinction entre les jugements analytiques et synthétiques.

Kant avait connu mieux qu'aucun des philosophes modernes, que le mode général de toutes les opérations intellectuelles, et par conséquent aussi de la perception intellectuelle, est le jugement.

S'il avait déposé son amour excessif pour la régularité et son esprit de système, cette vérité lumineuse, approfondie soigneusement, aurait pu l'amener à la connaissance pleine et entière de la perception intellectuelle. Voyons la direction bien différente que lui a imprimée le courant de sa pensée.

Ayant posé le principe : « penser, c'est juger, » il partit de ce point certain pour son expédition philosophique, et commença par rechercher la nature du jugement.

Le résultat auquel il vint aboutir fut que tous les jugements possibles ne constituent que deux espèces. Car notre âme opère de deux manières : ou bien elle divise une idée en plusieurs parties, c'est l'opération qu'on appelle *analyse;* ou bien elle réunit plusieurs parties dans une idée, et cette opération prend le nom de *synthèse* (66*); de là, les jugements sont les uns analytiques, les autres synthétiques.

Les *jugements analytiques* sont ceux au moyen desquels nous attribuons au sujet un prédicat qui lui est essentiellement inhérent, de manière qu'il y a identité parfaite entre eux. Par exemple : « le triangle est une figure à trois côtés; » ce jugement ne fait qu'expliquer le mot triangle en affirmant tout simplement ce que c'est, c'est-à-dire « une figure à trois côtés. »

Les *jugements synthétiques* sont ceux dans lesquels le prédicat n'est pas contenu dans le concept du sujet, mais présente quelque chose de plus que ce que ce concept exprime. Ainsi, quand je dis : « cet homme est blanc, » j'ajoute le prédicat *blanc* au sujet *homme*, qui ne le renferme pas en lui-même, parce qu'il y a aussi des hommes noirs et d'autre couleur.

Kant a indiqué par les paroles suivantes, la propriété différente et la différente fonction de ces deux espèces de jugements que porte l'esprit humain : « On pourrait appeler les premiers (les jugements analytiques) jugements *explicatifs*, et les seconds (les synthétiques) jugements *extensifs*. En effet, dans les jugements analytiques, le prédicat n'ajoute rien à l'idée du sujet; on ne fait que la diviser et la disséquer, pour ainsi dire, dans ses propres idées partielles, idées qui ont déjà été conçues quoique d'une manière obscure. Au contraire, les jugements synthétiques ajoutent à l'idée du sujet un attribut qui n'était point conçu dans cette idée, et qui n'aurait pu en sortir, quelque dissection qu'on eût voulu en faire.

III. — Comment Kant a posé le problème général de la philosophie.

Après avoir établi la distinction entre les *jugements analytiques et les jugements synthétiques*, qui sont les deux espèces d'opérations de notre esprit intelligent, il fallait expliquer comment ces jugements pouvaient commencer à se former dans notre âme. Montrer clairement la génération de ces jugements, c'était expliquer l'acquisition des idées et toutes les fonctions de notre entendement.

Kant commença donc par observer que tout *jugement analytique* supposait déjà un jugement synthétique préalablement formé; car je ne puis décomposer que ce que j'ai

(66) Au fond, les sens ne représentent rien.

(66*) Kant a soin de nous avertir que la distinction entre les *jugements synthétiques* et *analytiques* ne vint jamais à l'esprit d'aucun philosophe avant lui (*Crit. de la Rais. pure*, Introd. VI); mais ce n'est là qu'un de ces éloges que les philosophes s'accordent habituellement à eux-mêmes : chacun prétend avoir eu seul l'initiative dans la découverte des plus importantes vérités, et l'on se dresse fièrement au-dessus de ses prédécesseurs. Les prétentions de Kant à ce sujet sont tout à fait excessives. Pour moi, je trouve que les deux opérations de notre intelligence, c'est-à-dire celle de composer et celle de diviser (synthèse et analyse), ont été merveilleusement décrites par Aristote, et connues plus ou moins par tous les philosophes après lui : or, ces deux modes d'opération sont précisément les deux espèces de jugements de Kant. Ce que personne n'a deviné avant lui, c'est l'existence des jugements *à priori*, entendus dans le sens de ce dialecticien; mais ces jugements ne sont, à mon avis, qu'un vain rêve de notre philosophe critique, ainsi que je le démontrerai plus bas.

primitivement composé. Quand je fais le jugement analytique dont nous parlions tout à l'heure : « le triangle est une figure à trois côtés, » je dois connaître la valeur du mot *triangle;* autrement je ne pourrais le définir comme je le fais par ce jugement. Or, pour connaître la valeur du mot *triangle*, je dois 1° avoir dans mon esprit le *concept* de triangle, 2° savoir que ce nom a été imposé à ce *concept*.

Mais comment puis-je avoir le *concept* du triangle (67) si je n'ai pas uni dans mon esprit l'idée de figure avec l'idée des trois côtés, c'est-à-dire si je ne me suis dit à moi-même : « Une figure à trois côtés est possible ? » Or, dire : « Une figure à trois côtés est possible, » c'est tout uniment prononcer un jugement synthétique; car le *concept* de figure ne renferme pas la détermination ou le prédicat *trois côtés*, puisque le nombre des côtés varie dans les figures. On ne saurait donc former un *jugement analytique*, sans supposer la formation préalable d'un jugement synthétique. On ne peut décomposer un concept sans supposer que nous avons considéré ce concept dans l'ensemble de toutes ses parties, ce qui est faire un *jugement synthétique*.

D'ailleurs, en supposant que je possède déjà des *concepts* par le moyen de ces jugements *synthétiques*, on n'a plus de peine à comprendre comment on peut décomposer ces *concepts* dans leurs parties élémentaires et faire des *jugements analytiques*. En effet, je n'ai pour cela qu'à arrêter mon attention exclusivement sur quelqu'un des éléments dont ce concept résulte, et qu'à la transporter successivement de l'un à l'autre (68).

Si donc il y a quelque difficulté à expliquer les opérations de l'âme, elle ne peut consister qu'à assigner une cause suffisante aux jugements synthétiques.

Kant s'attache donc tout entier à l'examen des jugements synthétiques, et d'abord il en recherche la nature.

Il prétend avoir trouvé qu'il y en a de deux sortes; les uns qui se rapportent à l'expérience, les autres qui se font *à priori*.

Les jugements *empiriques*, c'est-à-dire qui proviennent de l'expérience des sens, sont tous synthétiques (69).

En effet, l'expérience sensible me fournit des accidents, qui ne sont point nécessairement renfermés dans nos concepts primitifs : ainsi l'expérience me montre que certains hommes sont blancs. Ce prédicat *blanc*, je ne l'avais pas fait entrer dans mon concept *homme :* je le lui surajoute en le tirant du dehors; et par conséquent je forme un jugement *synthétique*.

Or, dans la formation de ces jugements synthétiques, Kant ne trouve encore aucune difficulté. Car, dit-il, pour base, nous avons l'expérience, l'expérience « qui est déjà par elle-même un assemblage synthétique d'intuitions. » (*Critique de la raison pure*, Introd. IV.)

Mais « cette base (l'expérience) manque entièrement dans les jugements synthétiques par anticipation (ou *à priori*). S'il me faut en effet quitter le concept du sujet A pour connaître un prédicat B qui n'est point renfermé dans ce sujet, et que je juge pourtant lui être uni, sur quoi pourrai-je m'appuyer, et quel moyen rendra la synthèse possible, si les champs de l'expérience, dans lesquels on pourrait trouver ce prédicat, me sont interdits (70)? » Or, c'est ici que Kant trouve

(67) Il ne faut pas confondre le concept de triangle en général, dont il est ici question, avec la pure sensation d'un triangle particulier, physiquement existant.

(68) C'est jusqu'où peut s'élever la réflexion de Locke; mais lorsque je conçois séparément chacune des parties ou chacun des éléments d'un concept que j'analyse, il faut que je puisse aussi concevoir intellectuellement chacune de ces parties, c'est-à-dire, les concevoir avec l'existence qu'elles ont en soi : or, pour cela, il est nécessaire que je fasse une synthèse; donc l'analyse suppose toujours la synthèse.

(69) *Crit. de la Rais. pure*, Introd. IV. Kant donne à ces jugements le nom de synthétiques, parce que, dans ces sortes de jugements, les prédicats sont fournis (il parle des jugements empiriques) par l'expérience, et ne sont point renfermés dans le concept de la chose : par exemple, quand je vois un cheval blanc, j'applique à ce cheval la blancheur qui n'est point renfermée dans le concept *cheval*, mais qui m'est fournie par la sensation de la vue. Si le prédicat m'est ainsi donné par l'expérience, où vais-je prendre le sujet (cheval) pour le lui appliquer ? Le sujet *cheval* est un concept abstrait que je n'aurais jamais eu, si je n'eusse vu des chevaux. Mais, d'un autre côté, ce concept, étant abstrait et général, ne peut m'être donné par les sens. C'est ici que gît la véritable difficulté : elle ne consiste pas à dire où nous trouvons les prédicats des sujets que nous avons déjà *conçus* au moyen de l'entendement; elle consiste uniquement à expliquer comment nous *concevons* les sujets, ou comment nous nous en formons les concepts. L'analyse attentive et approfondie de cette opération montre que nous procédons ainsi qu'il suit dans la formation de nos idées.

1° Nous nous formons le *concept* d'un sujet *concret :* ce concept est composé de quelque chose de générique que les sens ne peuvent nous donner, et qui, analysé, se trouve être l'idée d'*existence*, puis d'un élément sensible.

2° Du concept du sujet *in concreto*, nous éliminons par l'abstraction la notion de l'existence actuelle et celles de certaines qualités sensibles à notre choix; de sorte qu'il ne nous reste plus que des concepts abstraits, comme serait le concept de cheval en général.

3° Ayant formé ces *concepts abstraits*, nous y joignons, à l'occasion de nouvelles sensations, des *prédicats* sensibles à notre choix, ou bien nous le faisons uniquement au moyen de l'imagination. Ainsi, le *concept* général du sujet est comme un squelette que nous couvrons tantôt d'un habit, tantôt d'un autre, à notre gré, pour en faire sortir un sujet concret.

(70) Sans parler de l'impropriété du mot intuition pour signifier tout ce que les cinq sens nous fournissent de réel, je me borne à remarquer que cette proposition eût bien mérité que Kant se donnât la peine de la prouver. Toutefois, elle peut avoir un sens vrai, tant que cet assemblage d'intuitions ne va pas jusqu'à produire l'idée de l'existence. Mais ôtez cette idée, il est impossible que nous ayons un *jugement synthétique* susceptible d'être analysé,

le nœud de la question que nous agitons.

Afin qu'elle soit clairement comprise, nous reprenons ce que nous avons dit jusqu'ici : voici comment Kant raisonne.

1° On appelle jugements *synthétiques* ceux au moyen desquels nous attribuons à un sujet un prédicat qui n'est point contenu dans le concept de ce sujet;

2° En supposant que nous ayons déjà en nous le concept du sujet, nous ne pouvons tirer du concept même le prédicat que nous voulons lui ajouter, parce qu'il n'y est pas renfermé. Donc il faut que ce prédicat nous vienne d'ailleurs;

3° Il peut nous venir de l'expérience sensible : quand donc le prédicat est de nature à pouvoir être donné par l'expérience sensible, la possibilité de nos jugements synthétiques est manifeste : voilà pour les *jugements synthétiques empiriques*:

4° Mais dans cette sorte de jugements, il y a certains *prédicats* qui ne peuvent nous être fournis par les sens;

5° La difficulté consiste donc à montrer d'où nous viennent ces *prédicats*, puisque leur nature est telle que l'expérience ne nous les fournit pas, et qu'ils ne sont point compris dans le *concept* que nous avons du sujet auquel nous les attribuons. Sans eux, nous ne pouvons former les *jugements synthétiques à priori* : donc, suivant Kant, le problème général de la philosophie doit se poser ainsi : « Comment peut-on présumer ou préconcevoir les jugements synthétiques; » ou bien : « comment peuvent se former les jugements synthétiques *à priori*. »

On voit que, si des cinq propositions qui viennent d'être énoncées il en est une qui mérite d'être vérifiée avec la dernière exactitude et solidement établie, c'est la quatrième, je veux dire l'existence de prédicats *à priori* non comprise dans le concept du sujet, ou, ce qui est la même chose, l'existence des jugements synthétiques *à priori*.

Formons-nous véritablement des jugements synthétiques *à priori*? Voilà une des questions fondamentales de tout l'édifice de la philosophie de Kant : c'est un fait à prouver : il vaut bien la peine que nous nous y arrêtions un instant; car, on peut le dire, c'est le point d'appui que le criticisme demande pour soulever l'univers.

### IV. — Est-il vrai que l'homme fasse des jugements synthétiques *à priori?*

Kant prétendant que l'homme fait des *jugements synthétiques à priori* a apporté des exemples pour prouver son assertion : il n'avait point d'autre moyen de prouver une proposition de fait.

Je soumettrai donc à l'examen tous les exemples de jugements synthétiques *à priori* que Kant met en avant. Si je parviens à démontrer que telle n'est point leur nature, il en résultera que les jugements synthétiques *à priori* ont été mal entendus par ce philosophe, que, conséquemment, il a bâti son système sur le sable, et que son imagination n'a élaboré qu'une chimère.

Si l'on veut comprendre ce que je vais dire, il faut bien se rappeler quels sont les prétendus jugements synthétiques *à priori* de Kant, dont je nie la réalité. Ce sont des jugements dans lesquels il s'agit d'unir au sujet un prédicat qui n'est ni contenu dans le concept que nous avons du sujet, ni donné par l'expérience des sens.

1° Les jugements des mathématiques pures sont tous, selon Kant, *synthétiques à priori*; il apporte d'abord pour exemple la proposition $7 + 5 = 12$, proposition qu'il soutient être un jugement synthétique *à priori*.

Mais quelles raisons allègue-t-il en faveur de son opinion?

Une seule, que voici : le concept de 12, dit-il, ne peut s'extraire de la somme des deux nombres 7 et 5, qu'à l'aide de quelque signe extérieur, les doigts de la main, par exemple Ce besoin de signes extérieurs pour obtenir les sommes des nombres se fait encore mieux sentir, ajoute-t-il, si l'on prend des sommes plus fortes.

Or, cette raison ne prouve nullement sa thèse : que nous ayons besoin d'un signe extérieur pour obtenir le nombre 12 par la somme de 7 et de 5, cela ne prouve pas que le concept de 12 n'est point compris dans le concept de la somme de ces deux nombres; bien plus, cela prouve qu'il y est certainement compris; car autrement nous ne pourrions le déduire même à l'aide de signes, lesquels n'ajoutent rien au concept, mais nous servent uniquement à reconnaître la même chose sous deux formes ou deux expressions différentes. En un mot, ou les sens nous sont nécessaires pour concevoir séparément le nombre 7 et le nombre 5, ou bien ils ne sont pas non plus d'une *absolue* nécessité pour additionner ces nombres ensemble et en former 12. Le concept de douze unités, et le concept de sept unités, plus cinq, ne sont donc que la même chose perçue au moyen de différents actes de l'entendement : la même chose existe identiquement (71) au fond de ces deux perceptions malgré leur diversité.

et même, sans elle, aucun jugement n'est possible. Kant accorde donc à la sensibilité plus qu'il ne lui reviendrait dans un examen scrupuleux : il révèle ainsi le côté faible et la descendance sensualiste de sa philosophie.

(71) Il est très-certain que dans la nature il n'y a aucune *collection*, mais seulement des individus séparés; par conséquent, le concept d'un nombre quelconque suppose quelque chose de plus que ce qui est dans la nature ou dans la sensation, parce que c'est le concept d'une *collection*. D'où l'on voit clairement que, dans le concept de tout nombre, l'esprit ajoute véritablement de son propre fonds l'*unité*, par laquelle il unit les individus séparés et en fait une *collection*. On peut donc dire, sans crainte de se tromper, que dans le concept d'un *nombre* il y a toujours un certain jugement synthétique *à priori*; mais l'erreur de Kant consiste à chercher ce jugement synthétique dans la somme de 5 avec 7, au lieu de le chercher et de le trouver

2° De même la géométrie est, aux yeux de Kant, remplie de jugements synthétiques *à priori*, et il en apporte pour exemple la proposition : *La ligne droite est la plus courte entre deux points donnés.*

Il prétend que l'idée de ligne droite ne renferme pas la qualité qu'a cette ligne d'être la plus courte, et que l'intuition seule ne saurait fournir cette proposition.

Mais c'est ce qu'on ne saurait lui accorder en aucune manière : que la vision soit nécessaire ou qu'elle ne le soit pas pour prononcer que la ligne droite est la plus courte, il n'en semble pas moins évident que cette qualité est nécessairement renfermée dans la condition de la rectitude. Et il ne faut pas autre chose que le concept pur de la rectitude et de la courbure pour trouver, par la décomposition, dans le premier de ces deux concepts, la qualité d'indiquer la plus courte distance possible relativement à toutes les courbes qui viennent aboutir aux mêmes points (72).

3° Kant prétend qu'il y a aussi dans la physique des jugements synthétiques *à priori*, et il en donne pour exemple cette proposition : *Au milieu des changements du monde corporel, la quantité de la matière demeure invariablement la même.*

Mais cette proposition n'est nécessaire que dans l'hypothèse où, par *changements du monde corporel*, on entend des changements de formes et de composés, comme cela est en fait pour les phénomènes du monde sensible. Mais ajoutez à l'expression *changements du monde corporel* un concept de cette nature, il est évident que vous rendez le jugement analytique; car l'immutabilité de la quantité de la matière est un concept compris dans l'idée de l'espèce de mutations dont on parle dans la proposition citée.

4° Enfin il prétend que la métaphysique aussi (si toutefois elle existe) ne doit être composée que de jugements synthétiques *à priori*, et l'exemple qu'il exploite le plus est la célèbre proposition : *Tout ce qui arrive doit avoir une cause :* il soutient que c'est un de ces jugements synthétiques *à priori*. Or, autant que je puis croire, il n'en est point ainsi : mais comme cette proposition mérite beaucoup d'attention, je consacrerai l'article suivant à l'examiner en particulier.

V. — La proposition *Ce qui arrive doit avoir une cause*, est-elle un jugement synthétique *à priori*, dans le sens de Kant?

Kant prétend que *l'idée d'une cause est absolument en dehors du concept de ce qui arrive, qu'elle indique une chose qui en est tout à fait distincte, et que, par conséquent, cette chose n'est nullement comprise dans le concept de ce qui arrive.* (*Crit. de la Rais. pure*, Introd. IV.) Ainsi, dans ce jugement, selon Kant, on ajoute au sujet (ce qui arrive) un prédicat (avoir une cause) qui ne saurait être donné par l'expérience parce que l'expérience ne révèle pas de *causes* mais seulement des *faits* successifs; ce prédicat ne se trouve point non plus renfermé dans le concept du sujet : D'où il résulte, conclut-il, que nous avons encore ici un jugement synthétique *à priori*.

J'aurais désiré que Kant se fût appliqué avec un peu plus de patience à l'analyse du jugement : *Ce qui arrive doit avoir une cause.*

Je soutiens que le concept *ce qui arrive* comprend le concept de *cause;* car le concept *d'effet* et celui de *cause* me semblent tellement corrélatifs que l'un doit nécessairement être compris dans l'autre, et que l'on ne peut posséder l'un sans posséder aussi l'autre d'une manière implicite.

Car enfin, *effet* signifie *ce qui est produit par une cause; — cause* veut dire *ce qui produit un effet*. Donc, dans la définition de l'un de ces deux concepts, l'autre concept entre nécessairement : sans l'un, l'autre ne peut ni se définir ni s'entendre.

Or je dis : Vous supposez que je possède déjà le concept du sujet, c'est-à-dire de *l'effet*. Mais cette supposition vous conduit à admettre aussi que je possède implicitement le concept du *prédicat :* car l'existence de l'un entraîne de nécessité absolue l'existence de l'autre.

Donc, le jugement que forme le sens commun des hommes en disant : *Tout effet doit avoir sa cause*, n'est point synthétique; parce que c'est un jugement dont le prédicat (cause) est déjà renfermé dans le sujet (effet).

Je prévois sans peine l'objection qui me sera faite ici. On dira que les hommes forment ce jugement indépendamment de l'idée d'*effet*, mais seulement avec l'idée de *ce qui arrive ;* et que le jugement allégué comme synthétique *à priori*, n'a point été : *Tout effet doit avoir sa cause*, mais *Tout ce qui arrive doit avoir sa cause.*

Je sens la force de l'objection, et je réponds : Quand l'homme perçoit quelque chose qui arrive de temps à autre, par exemple quand dans l'automne il considère un arbre courbé sous le poids des fruits dont il l'avait vu dénué le printemps précédent, il peut arriver de deux choses l'une. Ou l'esprit perçoit la nouvelle production dans son existence sans penser à rien de plus, et en ce cas, dans la simple idée de la chose existante conçue indépendamment de toutes ses relations extérieures, il n'y a as-

dans le concept de 5, de 7, de 12, et de tout autre nombre, ainsi que nous l'avons dit. En outre, dans le genre de jugements synthétiques *à priori* dont on parle, il n'y a pas de sujet intellectuel préexistant; ce sujet vient de l'opération même qu'exige la formation du jugement; c'est ce qu'il faut attentivement remarquer.

(72) Dans le concept de toute *ligne*, au contraire, on peut trouver un jugement synthétique *à priori ;* car avoir le concept d'une ligne, c'est penser une ligne possible. Or, la *possibilité* ne consiste point dans la ligne physique; c'est un *prédicat* introduit par l'entendement.

surément aucune idée ni d'effet ni de cause ; ou bien il considère cette nouvelle production au principe de son existence et parvient ainsi (de quelque manière qu'il le fasse) à la regarder comme l'effet d'une cause quelconque. C'est seulement alors qu'on dit : *Ces fruits doivent avoir une cause;* mais on le dit précisément parce qu'on les a conçus comme un effet. Dans ce dernier cas on se sert du principe général : *Tout effet doit avoir sa cause.* On ne peut donc appliquer ce principe avant d'avoir conçu la nouvelle production comme un effet, c'est-à-dire tant qu'on n'en a pas eu un concept de nature telle qu'il renferme en lui le concept de la cause. Le concept d'*effet* (sujet) ne précède donc pas, ou n'est jamais indépendant de celui de *cause* (prédicat) : mais sitôt que nous possédons l'un, nous avons aussi l'autre compris dans le premier.

La difficulté ne consiste donc pas, comme Kant veut le faire croire, à expliquer comment nous passons à l'idée du prédicat, lorsqu'elle n'est pas renfermée dans l'idée du sujet : elle consiste à nous former l'idée du sujet même (effet) dans lequel l'idée du prédicat (cause) est comprise (73).

En d'autres termes : la proposition universelle et nécessaire, et par conséquent le jugement *à priori* n'est autre que *Tout effet doit avoir sa cause.* Ce n'est point un jugement synthétique *à priori*, dans le sens de Kant, parce que le concept du prédicat (cause) est déjà renfermé dans le concept du sujet (effet).

Maintenant, appliquons cette proposition à priori : *Tout effet doit avoir sa cause.*

Comment se fait cette application?

Elle se fait ainsi : 1° nous percevons un événement, 2° nous le reconnaissons comme un *effet;* 3° de là nous concluons qu'il doit avoir une *cause* parce que cette idée est appelée et amenée par celle d'*effet*.

Où est, dans cette progression, la difficulté dont il faut rendre compte?

Elle n'est pas dans le premier terme, car nous percevons un événement sensible par le moyen des sens. Elle n'est pas dans le troisième, c'est-à-dire qu'elle ne consiste pas, comme Kant le prétend, à trouver le *prédicat* de notre jugement; car, ayant conçu l'événement comme un *effet*, nous avons déjà inclusivement posé une *cause*. Toute la difficulté consiste donc à expliquer comment nous pouvons parvenir au second terme, comment nous pouvons percevoir un événement sous le concept d'*effet*, c'est-à-dire trouver le *sujet* du jugement : *Tout effet doit avoir sa cause*, appliqué à un événement particulier.

Toutefois, indépendamment de son explication, on peut reconnaître comme un fait que : *Les hommes conçoivent tout événement comme un effet.* Pour le moment, je n'en cherche pas l'explication ; mais le fait est indubitable.

Or, ce fait nous met à même de voir quelle place occupe dans les propositions philosophiques, la proposition de Kant : *Tout ce qui arrive doit avoir une cause.*

Cette proposition ainsi énoncée n'exprime pas un jugement *à priori*, mais l'application d'un jugement *à priori*; et l'application que l'on fait généralement du jugement *à priori* est simplement un fait et non pas un principe.

Voici donc quel est l'ordre de ces différentes propositions par rapport à la causalité.

Principe *à priori : Tout effet doit avoir sa cause.*

Fait général : *Les hommes considèrent tout événement comme un effet.*

Application générale du principe *à priori : Tout ce qui arrive doit avoir sa cause.*

Ce que l'on doit expliquer ici, c'est donc le fait général, « comment se fait-il que l'homme perçoive chaque nouvel événement non-seulement en soi, mais encore dans son concept d'effet : » car, sitôt que l'on aurait clairement démontré pourquoi l'homme considère sous ce rapport tout ce qui arrive, on aura aussi suffisamment expliqué pourquoi il attribue une cause à cet événement, puisque le concept d'effet implique celui de cause, ou, en d'autres termes, puisqu'on ne peut percevoir les termes de ce principe *Tout effet doit avoir une cause* qu'au moyen de la préconception, au moins implicite, du principe même.

On désirerait peut-être me voir démontrer ici que l'homme conçoit réellement tout événement comme un *effet :* mon intention est de le faire plus loin, lorsque j'exposerai mon opinion sur l'origine des idées ; néanmoins, il ne sera pas inutile que j'analyse rapidement dès à présent le jugement général *Tout événement est un effet* afin de le réduire à ses propositions élémentaires.

Quand un nouvel événement a lieu, quelque chose qui n'était pas auparavant commence à être. Je perçois donc deux temps successifs : dans le premier, la chose n'était pas; dans le second, elle est (74).

Partant de cette observation, voici comment je raisonne :

Il est impossible de concevoir l'opération, si d'abord on ne conçoit *l'existence.*

L'*existence* elle-même est une *opération* (un acte) : quand donc l'*existence* d'une chose commence, je considère cette *existence* comme une *opération;* par conséquent, il faut que je conçoive une *existence* antérieure à la chose : or, c'est précisément à cette existence que l'on donne le nom de *cause.*

De là il résulte qu'un événement est perçu comme *effet*, lorsqu'on le considère

(73) Kant aurait pu reconnaître un *jugement synthétique à priori*, non pas dans la proposition *Ce qui arrive doit avoir une cause*, mais bien dans la conception intellectuelle de *ce qui arrive.*

(74) C'est l'unité du sens intime qui me présente simultanément, et me fait comparer ensemble ces deux temps.

comme *commençant à exister;* ou lorsque l'on conçoit sa *nouvelle existence* comme un *changement*, ou bien comme *une opération*, laquelle ne peut être imaginée seule, mais exige, pour être conçue, qu'on se la figure précédée d'une autre *existence*.

Voici donc quelle est la marche de nos idées : 1° Nous percevons le *commencement d'existence*. Le concept de *commencement d'existence* comprend le concept de *changement*. 2° Le concept de changement comprend celui de *nouvelle opération*. 3° Le concept de *nouvelle opération* embrasse celui d'une *existence antérieure*. 4° Au fond du concept d'une *existence antérieure*, se trouve le concept de la cause.

Dès lors : 1° Le concept de la *cause* est compris dans le concept d'une *existence* antérieure à *l'opération*. 2° Le concept de *l'opération* est compris dans le concept du *changement*. 3° Le concept du *changement* est compris dans le concept *commencement d'existence*.

Toute la difficulté ne doit donc consister qu'à expliquer la manière dont nous nous formons le concept du *commencement d'existence*, ou du passage de la non-existence à l'existence. En effet, le concept que nous avons de ce passage nous donne le concept du changement qu'il renferme; le concept du changement entraîne celui de l'opération; le concept de l'opération, celui d'une existence qui lui est antérieure; et dans le concept d'une existence qui doit être antérieure à la première opération d'un objet, opération qui est précisément celle de l'existence, se trouve le concept de la cause.

De quelle manière pouvons-nous donc concevoir le passage d'une chose de la non-existence à l'existence?

En supposant que nous puissions concevoir *l'existence* des objets qui tombent sous nos sens, le passage de la non-existence à l'existence ne présente plus aucune difficulté : il nous vient des sens avec le jugement : nous voyons, nous touchons, en un mot, nous sentons ce que nous ne voyions pas, ce que nous ne touchions pas, ce que nous ne sentions pas auparavant.

La comparaison que nous faisons de ces deux temps est précisément la perception de ce passage d'un objet de la non-existence à l'existence. Mais cela suppose, comme je l'ai dit, que nous avons la faculté de percevoir l'*existence* de cet objet (ou de cet événement); parce que si nous n'avions, de cet objet, que les sensations, sans pouvoir imaginer quelque chose existant hors de nous, nous ne pourrions jamais percevoir intellectuellement le passage dont il est question.

De cette analyse, il faut conclure que l'unique difficulté présentée par l'explication de l'idée de *cause* est exprimée dans cette question : *Comment se perçoivent les objets pourvus d'une existence?* C'est véritablement là le problème général de la philosophie.

VI. — Vices dans la manière dont Kant a posé le problème général de la philosophie.

Kant posait ainsi le problème général de la philosophie : *Comment les jugements synthétiques* à priori *sont-ils possibles?* et, suivant Kant, ces jugements étaient ceux où le *prédicat* n'était ni renfermé dans le concept du sujet, ni fourni par l'expérience; de sorte que le problème pouvait encore se formuler ainsi : *Comment se fait-il que nous attribuons souvent à un sujet donné un prédicat qui ne nous vient point de l'expérience et qui n'est pas compris dans le concept du sujet même?* En présentant ainsi le problème, il semblerait que si nous pouvions trouver le *prédicat*, soit dans le *concept du sujet*, soit dans l'*expérience*, il n'y aurait plus aucune difficulté à vaincre.

Mais d'abord, si nous pouvions trouver le *prédicat* dans le *concept du sujet*, cela supposerait que nous l'aurions déjà, ce *concept du sujet*.

Or, la difficulté est précisément de nous former le *concept du sujet*, c'est-à-dire de concevoir le *sujet comme existant*.

En supposant que nous nous soyons formé les concepts des choses, quelle difficulté peut-il y avoir à les analyser ou à les enchaîner de toutes les façons? Toute la question consiste donc à faire ressortir clairement la manière dont nous nous formons les *concepts des choses;* car nous ne pouvons nous former les concepts des choses, si nous ne concevons pas l'*existence* en elles, ce qui suppose que nous avons l'*idée* d'existence. Or, cette idée ne peut nous venir des simples sensations, parce qu'elles sont particulières, ni des concepts des choses avant que nous les ayons formés.

La manière dont Kant présente le problème général de la philosophie suppose que, si nous pouvons trouver le prédicat au moyen de l'expérience des sens, il n'y a plus l'ombre d'une difficulté.

Il est très-vrai que l'expérience des sens peut, en un certain sens, fournir un prédicat : quand je juge qu'un mur est blanc, je suis amené par l'expérience des sens à lui appliquer le prédicat *blanc*. Cependant, il faut qu'avant tout j'aie le concept du sujet particulier auquel j'attribue la blancheur, c'est-à-dire qu'il faut que je l'aie conçu comme une chose existante. Voici donc encore la difficulté qui revient, et je me demande *comment puis-je penser un sujet particulier, ou le concevoir comme une chose existante?* Cette idée d'existence qu'il me faut toujours pour me former le *concept* d'une chose, quelle qu'elle soit, je ne puis la déduire par l'abstraction du concept même, parce que je ne saurais rien tirer d'un concept que je ne me suis pas encore formé.

Je me résume : quand même je pourrais trouver un prédicat, soit par l'expérience des sens, soit dans le concept du sujet, la difficulté qui s'offre à la pensée quand on veut expliquer les actes de l'entendement n'en subsisterait pas moins, s'il faut que j'aie

d'abord un concept déjà formé du sujet auquel j'unis le prédicat. En effet, on aurait toujours à se demander comment on a formé et composé le concept du sujet. La difficulté ne saurait donc consister à trouver l'origine d'un prédicat pour l'attribuer à un sujet dont le concept est déjà formé ; elle consiste à trouver l'origine du concept du sujet.

VII. — On continue d'éclaircir le problème général de la philosophie.

Ce problème : *Comment nous formons-nous le concept du sujet?* ou bien simplement : *Comment nous formons-nous les concepts?* met sous les yeux toute la question que nous traitons. Analysons-le encore sous cette forme, ainsi que nous l'avons fait jusqu'ici sous d'autres.

Dans le concept d'une chose, il y a un jugement intrinsèque au moyen duquel nous considérons cette chose objectivement ou en soi, et non pas comme une de nos modifications; en un mot, nous la considérons dans son existence possible.

Or, comme tout jugement doit renfermer un prédicat et un sujet, il reste à chercher d'abord quel est, dans le jugement dont on parle, le *prédicat* et quel est le *sujet :* ensuite, où nous trouvons le sujet, où nous trouvons le prédicat.

Or, le *prédicat*, c'est l'*existence ;* car percevoir une chose objectivement, c'est tout simplement la percevoir en soi ou dans l'existence qu'elle peut avoir; le *sujet*, c'est la chose tombée sous nos sens, c'est-à-dire la chose qui a agi sur nos sens.

Cela posé, il faut remarquer que, dans ce jugement, le *sujet* n'est point une chose que nous ayons perçue intellectuellement, puisque c'est le jugement lui-même qui est l'acte de notre perception intellectuelle. Donc le *sujet*, si on veut lui accorder ce nom avant le jugement, est tout simplement la chose en tant qu'elle est perçue par les sens: conséquemment, c'est une chose dont nous n'avons point le *concept*, mais seulement la *sensation*.

Il faut avoir un soin extrême de bien observer cette distinction de fait, savoir, qu'il y a des sujets de nos jugements dont nous n'avons point le *concept*, mais la *sensation* seulement. En effet, cette observation si simple est la clef d'or de toute la philosophie de l'esprit humain.

Si nous voulons exprimer un de ces jugements qui sont les premiers que forme notre entendement, nous dirons : « Ce que je sens existe. » Or, ce que je sens, je le perçois intellectuellement en y ajoutant le prédicat de l'existence; si donc je considère comme le sujet de ce jugement ce qui me reste après avoir écarté ce prédicat (l'existence), que me reste-t-il, abstraction faite de l'idée qui correspond au mot *existe?* Rien autre chose que *ce que je sens ;* c'est-à-dire, ce que je sens, mais que je ne perçois pas encore comme ayant une existence en soi ou comme une chose qui a sa place dans l'immense catégorie des êtres existants.

C'est cette analyse du jugement primitif de notre entendement dans la formation des concepts, c'est cette séparation du prédicat *existence*, d'avec le sujet *ce que je sens;* qui révèle le secret des opérations de notre esprit intelligent.

L'analyse de ce jugement primitif au moyen duquel nous nous formons les *concepts* des choses ou les idées, découvre donc un *sujet* (pourvu que l'on consente à lui donner ce nom, bien qu'on le considère ainsi séparé du prédicat) simplement fourni par les sens, et dont nous n'avons encore aucun concept intellectuel ; et un *prédicat* (l'idée d'existence) qui ne peut être en aucune manière fourni par les sens, et dont, par conséquent, il ne peut être fourni aucune explication par tous ceux qui se glorifient de faire venir des sens toutes les connaissancs humaines.

Le problème général de la philosophie consiste donc à savoir *comment les jugements primitifs, au moyen desquels nous nous formons les idées ou les concepts des choses, sont possibles.*

VIII. — Si les jugements primitifs au moyen desquels se forment les idées sont synthétiques dans le sens de Kant.

Les jugements primitifs à l'aide desquels nous formons les idées, s'accomplissent par le moyen d'une *synthèse* entre le prédicat, qui n'est point donné par les sens (existence) et le sujet fourni par les sens (ensemble de sensations).

Ces jugements primitifs sont donc en un sens *synthétiques*, et ce sont eux qui rendent possibles les *jugements analytiques*, parce que ces derniers ne se bornent qu'à décomposer les concepts des choses, concepts que nous nous sommes formés par la synthèse.

Mais ce n'est pas cette signification légitime que Kant donne au mot *synthétique :* il est donc nécessaire que je signale, avant de passer outre, le germe de l'erreur que recèle la signification équivoque de cette expression.

Le mot *synthèse* veut dire union; par conséquent, l'expression *jugement synthétique* signifie *jugement qui unit à un sujet quelque chose qui ne se trouve pas dans le sujet même* (75).

Mais les mots *union, unir*, étant métaphoriques, ou du moins présentant à la pensée l'image d'*unions physiques*, il faut, avant tout, dire en quel sens ces expressions sont aptes à signifier l'assemblage des idées ap-

(75) Je ne dis pas dans le *concept du sujet*, mais dans le *sujet même*, car il peut arriver que nous ayons un sujet d'un jugement sans en avoir encore formé le *concept*. Ce que nous percevons par les sens peut fort bien être, et est souvent en effet le sujet de nos jugements ; et pourtant nous n'en avons le *concept* que quand nous l'avons aussi perçu par l'entendement.

plicables à des opérations purement spirituelles.

En disant : *j'unis un prédicat à un sujet*, je puis entendre que je mets ce prédicat dans le sujet comme je mets un diamant dans un anneau, une poutre dans la maison que je construis, de manière que je considère ensuite ce que je place comme une partie intégrante du sujet même; et c'est ainsi que l'entend Kant.

Or Kant suppose, comme nous l'avons vu, que dans certains jugements le prédicat que je mets et que je considère dans le sujet comme partie intégrante de ce même sujet, n'émane point du *concept du sujet*, et ne m'est pas donné par l'expérience.

Donc, conclut-il, « c'est moi-même, c'est mon esprit qui met dans le sujet ce qui par soi-même n'y est pas. Mon esprit, par une sorte de projection au dehors de lui-même, se crée donc en partie ce sujet, c'est-à-dire qu'il y crée le prédicat. Or, puisque je considère souvent ce prédicat comme une partie nécessaire au sujet, c'est moi qui, par l'activité de mon esprit, me forme et me crée à moi-même le sujet auquel je pense. C'est moi qui lui attribue ce qui me semble ensuite lui être nécessaire et essentiel, par une illusion et une erreur de ma nature (76).

Il faut l'avouer, tout ce raisonnement est très-bien coordonné; mais malheureusement il repose sur des suppositions gratuites et fausses que voici :

*Première supposition fausse.* — Kant admet qne l'attribut uni par nous à un sujet ne se trouve souvent ni dans l'expérience ni dans le *concept* du sujet même. Au contraire, lorsque nous donnons un attribut à un sujet, s'il ne nous vient pas de l'expérience, il se trouve toujours dans le *concept* du sujet même.

*Seconde supposition fausse.* — Il soutient que, quand nous formons un jugement synthétique, nous unissons le prédicat au sujet, en ce sens que le prédicat même entre, comme partie intégrante, dans la formation du sujet, tandis que le prédicat n'est partie intégrante que du *concept du sujet*.

Si donc on ne peut attribuer au mot *synthèse* ce sens matériel que Kant lui donne lorsque nous formons un jugement, examinons quelle signification l'on peut attacher à cette expression quand on veut l'appliquer aux opérations de notre esprit. Cela servira à jeter le plus grand jour sur la manière dont la perception intellectuelle se fait en nous; or, c'est de la définition exacte et de l'analyse de cette perception que dépend tout le succès de nos recherches.

Lorsque nous pensons ou que nous concevons intellectuellement un corps, nous lui attribuons l'existence, ou pour mieux dire, nous le concevons en soi, avec l'existence qui lui est propre, et non pas dans sa relation à notre égard.

Or, les éléments de ce *concept* que nous nous formons d'une chose matérielle sont au nombre de trois :

1er *Elément :* Tout ce que les sens nous donnent de ce concept;

2e *Elément :* L'idée de l'existence en général;

3e *Elément :* L'existence particulière et réelle que nous trouvons en lui, et que, par conséquent, nous lui *attribuons* par un jugement.

L'idée de l'existence, prise en général, qui est en nous, peut être appelée *prédicat*, et nous pouvons donner le nom d'*attribut* à l'*existence particulière et réelle* qui est dans cet objet.

Or Kant a confondu, je l'ai déjà montré, le *prédicat* avec l'*attribut;* il a confondu l'*idée* que nous appliquons à plusieurs choses, comme dans l'exemple cité, l'*idée de l'existence en général*, avec la *qualité* particulière et réelle que nous attribuons au sujet, comme dans le même exemple l'existence particulière et réelle dont l'objet corporel est pourvu. De ces deux choses il n'en a fait qu'une; c'est-à-dire qu'il a supposé qu'il y avait identité entre l'*existence-idée* et l'*existence-chose*, que nous appelons *subsistance* pour la distinguer de la première; et il ne s'est pas aperçu que l'*existence* de l'objet lui est particulière et ne peut s'appliquer à d'autres objets, tandis que dans l'idée générale et non appliquée, l'existence est générale et applicable à un nombre infini d'objets, c'est-à-dire à tous ceux que l'on peut concevoir. L'existence particulière est multiple, c'est-à-dire qu'il y a autant d'existences différentes qu'il y a de choses qui existent; on ne peut donc, rigoureusement parlant, l'appeler existence, parce qu'elle est inséparable de l'*objet* existant, en sorte qu'à bien dire, le mot d'*objet* existant (77) est le seul qui puisse l'exprimer. Mais l'existence en général, telle qu'elle est dans notre entendement, est une et immuable : c'est à elle seule que le mot d'*existence* convient proprement.

Mais on dira : Ou l'existence qui est dans l'objet que nous percevons est aussi perçue par l'entendement, ou elle ne l'est pas : si elle n'est point perçue, il est impossible d'en parler en aucune manière; si elle est perçue, nous aurons deux idées, l'une de l'existence en général (prédicat), l'autre de l'existence particulière (attribut).

Cette objection a été précédemment discutée; mais il est si important d'en bien com-

(76) Qu'y a-t-il de plus humiliant pour l'homme qu'une doctrine qui s'efforce de lui persuader sans cesse qu'il est trompé nécessairement et essentiellement, non par ses semblables, mais par sa nature, par l'auteur de sa nature, si toutefois un pareil système laisse encore subsister ces êtres. Peut-il y avoir une plus profonde dégradation de la philosophie! Non-seulement elle avilit l'homme, mais avec l'homme elle avilit la nature, elle tente même d'abaisser Dieu.

(77) Le texte original se sert ici du mot italien *ente*, qui équivaut au mot *ens* des scolastiques. La langue française n'offre pas de termes qui rendent précisement la nuance que ce mot exprime ici, et nous avons dû recourir à une périphrase.

prendre la solution, que je crois utile de la reproduire sous une autre forme : cette répétition procurera, j'aime à le penser, le moyen de pénétrer plus facilement la nature intime de l'acte qu'exécute notre esprit dans la perception intellectuelle.

Nous allons d'abord préciser la signification des termes; cela fait, la difficulté sera promptement aplanie.

Le mot *existence*, pris sans épithète, n'indique qu'une idée. On ne dit qu'un être quelconque a l'existence qu'après l'avoir conçu. Avant donc de concevoir un être matériel, cet être existe, mais nous ne le savons pas; il n'y a donc pas, par rapport à nous, d'expression pour le traduire.

Quand cet objet matériel frappe nos sens, si l'on suppose que notre esprit intelligent demeurât inactif, et qu'il n'y eût en nous que des sensations, ce corps commencerait, par son action, à se mettre en relation avec nous : ainsi affectés, nous pourrions proférer un cri, qui ne serait pas une parole, mais qui exprimerait à la fois notre affection et la cause qui l'a produite. Toutefois ce cri, ce son ne serait point un jugement, il n'exprimerait point un objet comme ayant une existence propre; ce serait l'*effet* involontaire d'une affection, l'effet du sentiment produit en moi par cet être : assurément, ce ne serait pas encore là concevoir intellectuellement cet être, le concevoir comme un des êtres. Je ne saurais citer pour exemple de ce cri que les sons inarticulés que font entendre les bêtes, ou bien les interjections de plaisir et de peine, qui, sans rien exprimer comme paroles, sont cependant des effets instinctifs de l'impression éprouvée par l'animal : tous les mots articulés que je pourrais produire, par exemple, *être*, *corps*, *esprit*, etc., expriment des concepts intellectuels déjà formés et sont tout différents. En ce cas, je n'aurais donc point perçu l'*existence* de l'être, mais l'impression produite en moi par cet être qui agit comme il est dans son être particulier et limité.

Maintenant, je mets aussi en action ma faculté de connaître (la raison) et je suppose que je parviens à connaître en soi, c'est-à-dire intellectuellement, l'être que mes sens ont perçu passivement dans son être particulier. Qu'entraîne cet acte intellectuel?

Une simple comparaison interne que je fais entre la passion reçue par mes sens en particulier et l'idée d'existence : je trouve alors un rapport entre *la passion particulière* (perçue par le sens) et l'*existence* d'un agent distinct de moi, et je me dis à moi-même : *Ce que je sens est un agent qui a l'existence (dans un degré et dans un mode indiqué par mes sens.)* J'établis ainsi le jugement dans lequel consiste la perception intellectuelle que j'ai de cet être corporel. Au moyen de ce jugement, je considère cet être corporel comme étant dans la classe générale des êtres; par conséquent, je le contemple sous un point de vue général; je le contemple comme ayant *une existence* en soi, indépendamment de moi et de tout autre être.

De cette analyse de notre perception intellectuelle, il résulte que *la perception intellectuelle ou l'idée d'un être corporel, n'est que la vision du rapport qu'il y a entre la sensation passive (effet d'un être corporel) et l'idée d'existence.*

Maintenant je passe à la solution de l'objection que je me suis proposée.

L'intelligence, étant définie comme la faculté de connaître l'existence universelle, ne perçoit que cette existence et n'a point d'autres idées qu'elle.

La raison, si on la considère comme la faculté qui applique l'idée universelle aux êtres extérieurs, en tant qu'ils agissent sur les sens, n'est que la faculté qu'a notre esprit de voir la relation qu'il y a entre ce que le sens nous fournit et l'idée de l'existence qui est dans l'intelligence.

Dès lors on n'a l'idée d'aucun objet corporel, sans ces trois éléments :

1° Une idée universelle (l'existence) dans l'intelligence (78).

2° Quelque impression qui est l'effet de l'objet perçu en particulier moyennant les sens.

3° L'intuition spirituelle du rapport entre l'objet agissant perçu (passivement) par les sens, et l'idée universelle de l'intelligence; ce qui est proprement la perception, acte de la raison.

Qu'un seul de ces trois éléments disparaisse, le concept d'un être corporel ne saurait exister en nous. En supposant donc que nous eussions perçu par nos sens l'action de l'être corporel particulier et, pour me servir d'un terme impropre, « l'existence particulière de cet être, » nous n'aurions pas encore pour cela le concept ou l'idée de cet être : nous en aurions seulement la sensation, en ressentant son action. Donc l'objet particulier (ou, improprement, l'existence particulière) ne peut être connu par lui-même; c'est-à-dire, ce n'est jamais une idée, ce n'est qu'un élément sensible, d'où résulte l'idée concrète, ou la perception de l'objet; car l'idée concrète, ou la perception, est « l'intuition du rapport entre cet être particulier ou son existence particulière (terme impropre) et l'idée universelle d'existence. »

Concluons de tout ceci qu'il n'y a point deux idées d'existence, l'une particulière et l'autre générale. Il n'y a que les idées suivantes :

1° Une seule idée d'existence, qui est l'existence en général.

2° Beaucoup *d'idées d'êtres existants* qui consistent, comme nous le disions, *dans l'intuition qu'a notre esprit du rapport entre*

(78) Si l'on rejette l'*idée* et qu'on ne laisse que l'*objet réel*, comme Reid, on obtient le même résultat. Reid n'admet point l'idée de l'objet; Kant rejette l'objet et laisse subsister l'idée. Tous deux conviennent que les objets sont immédiatement perçus par notre esprit; mais Reid dit : Les objets immédiats de notre esprit sont des *objets réels*; Kant dit : Ce sont des *idées*.

*les êtres perçus en particulier par les sens, et l'idée d'existence.*

Après avoir aplani ainsi la difficulté proposée, et analysé plus exactement l'acte qui nous fait entendre, on verra dans quel sens je puis appliquer le mot *synthèse*, ou union, à un acte tout spirituel.

L'action d'entendre ou de concevoir intellectuellement un objet corporel, consiste *à voir le rapport entre l'agent particulier tel qu'il est perçu par les sens et l'idée générale d'existence.*

Cet acte ne consiste donc pas à placer dans l'objet notre idée (l'existence, par exemple) et à l'identifier avec lui; mais à percevoir simplement, au moyen de l'unité de notre sens intime, le rapport qu'a cet objet avec notre idée d'existence. Percevoir un rapport, ce n'est pas confondre et identifier les deux termes du rapport pour n'en former qu'une seule et même chose; cette sorte d'union est toute matérielle; c'est celle de deux liqueurs que l'on mêle en les versant dans le même vase, ou de deux ingrédients qui entrent dans un ragoût. Mais quand on perçoit un rapport, les deux termes demeurent parfaitement distincts; ils sont unis, mais par le moyen d'une opération de l'esprit, qui les considère en même temps l'un par rapport à l'autre, et découvre ainsi entre eux une relation qui est un objet mental et ne saurait exercer sur eux la moindre influence, ni la moindre altération, mais qui sert tout simplement de lumière à l'esprit même qui forme ainsi ce qu'on appelle sa connaissance ou son concept.

C'est en ce sens que j'appelle *synthétiques* les jugements primitifs de notre esprit, ces jugements au moyen desquels naît la perception intellectuelle et l'idée. Je leur donne ce nom, parce qu'il y a union entre une chose donnée par les sens (sujet) et une autre chose qui n'entre pas dans le sujet fourni par les sens, mais qui ne se trouve que dans l'intelligence (prédicat).

Il faut bien le remarquer : en affirmant que ce prédicat n'existe pas dans le sujet, je ne dis pas, comme Kant, qu'il n'existe pas dans le *concept* du sujet.

C'est qu'en effet le *prédicat* existe certainement dans le *concept* du sujet; car, qu'est-ce que le *concept* déjà formé du sujet, sinon l'idée même de ce sujet, sinon le *sujet* sensible auquel on a appliqué le prédicat intelligible?

Il y a donc une immense différence entre ces deux expressions : *le prédicat n'existe pas dans le concept du sujet*, et *le prédicat n'existe pas dans le sujet.* La première expression, au fond de laquelle est l'erreur ou l'équivoque est celle de Kant; la seconde est celle que j'admets et que je reconnais pour exacte.

En un mot : les sujets de nos jugements sont ou simplement donnés par les sens, ou déjà perçus par l'entendement : en ce dernier cas, nous avons aussi le *concept* du *sujet* de notre jugement; mais dans le premier, quoique nous ayons le sujet de notre jugement, nous n'en avons point le *concept.* Ce n'est qu'au moment où nous unissons le prédicat à ce sujet et où nous formons ainsi le jugement, que nous obtenons, précisément au moyen de ce jugement, le *concept* du sujet.

Ce sont là les *jugements primitifs*, qui forment nos concepts ou *nos idées.*

Si nous disons par exemple : *Cet homme est sage*, nous formons un jugement dans lequel nous avons déjà le concept du sujet (cet homme;) ce n'est donc pas un jugement primitif; mais si je dis : *Ce que je sens en ce moment par le moyen de mes organes, existe; — ce que je sens par le moyen de mes organes* est à la vérité un sujet de mon jugement, mais il ne m'est donné que par les sens; je n'en ai donc point le concept avant que je n'aie achevé le jugement, que je ne me sois dit à moi-même : *cela existe;* car c'est seulement alors que j'ai commencé à le percevoir intellectuellement.

Les jugements à l'aide desquels nous nous formons les *concepts* ou les idées des choses, sont donc *primitifs*, parce que ce sont les premiers que nous portons sur ces choses : ils sont *synthétiques*, parce que nous ajoutons au sujet quelque chose qui n'est pas en lui, ou pour mieux dire, parce qu'alors nous considérons le sujet en rapport avec quelque chose hors de lui, c'est-à-dire avec une idée de notre entendement. Ces jugements peuvent encore être appelés *à priori* à juste titre; car, malgré la nécessité où nous sommes d'en recevoir des sens la *matière*, nous n'en trouvons la *forme* que dans notre entendement.

### IX. — Manière dont Kant a résolu le problème général de la philosophie.

Parmi toutes les erreurs où sont tombés les philosophes, il n'y en a pas une peut-être qui ne vienne de ce que la question a été mal posée. Il me semble plus facile de résoudre la question, que de la bien présenter; car on ne peut la bien présenter que quand on la connaît à fond; et on ne la connaît à fond qu'après l'avoir préalablement résolue dans sa propre pensée.

Nous avons vu que Kant a posé le problème général de la philosophie de la manière suivante : *Comment les jugements synthétiques à priori sont-ils possibles?* et il entend par la dénomination de *jugements synthétiques à priori*, des jugements par lesquels nous plaçons nous-mêmes le prédicat dans le sujet, sans qu'il soit à l'avance compris dans le *concept* de ce sujet, et sans que nous le tirions de l'expérience.

Il partait d'une fausse supposition, je veux dire de l'existence de ces jugements : et après ce premier pas dans l'erreur, il était naturel qu'il appuyât le système de la philosophie critique sur le raisonnement qu'il a fait et que l'on peut résumer de la manière suivante :

S'il y a des jugements synthétiques *à priori*, c'est-à-dire des jugements dans lesquels le prédicat ne dérive pas de l'expé-

rience, et ne se trouve pas dans le concept du sujet, il faut que nous tirions ce prédicat de nous-mêmes.

Il y a donc au fond de notre esprit une énergie merveilleuse, de laquelle émanent les prédicats qui constituent les idées que nous nous formons des choses, à l'occasion des sensations que nous recevons.

Ces prédicats, qui ne sont point donnés par l'expérience, mais qui sont en nous *à priori*, doivent avoir les deux caractères assignés à la connaissance *à priori*, savoir, la *nécessité* et l'*universalité*.

Ces prédicats doivent avoir la *nécessité*, parce que, sans eux, il est impossible que nous percevions les objets; ils doivent avoir *l'universalité*, parce qu'il faut que tous les objets perçus nous apparaissent pourvus de ces prédicats.

Si donc les *objets* ne peuvent être perçus que pourvus de ces prédicats, il est nécessaire que ces prédicats nous apparaissent comme des parties intégrantes et essentielles des objets que nous percevons. C'est donc l'énergie de notre esprit qui tire ces prédicats de son propre fonds pour en revêtir les objets, construit en nous-mêmes et forme en partie les objets perçus; c'est-à-dire que notre âme dépose en eux ce qui est nécessaire à leur subsistance. Elle voit ainsi en eux, non pas ce qui y est de sa nature, mais ce qu'elle-même a tiré de son sein pour les en revêtir, et elle se retrouve elle-même en eux.

Ces principes étant admis, où devait se porter l'attention de la philosophie? Sur deux points principaux.

1° Elle avait à chercher tous les *prédicats*, c'est-à-dire à chercher et à énumérer tous les prédicats *nécessaires* et *universels* sans lesquels les objets que nous percevons n'existeraient pas : car à cause de leurs caractères de nécessité et d'universalité, ces prédicats ne peuvent nous venir de l'expérience (79), et dès lors ils sont *à priori*; de plus, comme ils ne se trouvent pas dans le concept du sujet (80), ils appartiennent aux jugements synthétiques.

2° Elle avait à décrire la manière dont notre esprit applique et transmet ces prédicats aux objets, et se forme, par conséquent, à lui-même les objets de ses connaissances.

Kant a appelé la première de ces recherches *Analytique des concepts*; et la seconde *Analytique des jugements* : réunies, elles forment la partie analytique de la logique transcendentale.

Voulant donc, en premier lieu, découvrir et exposer successivement tous les *concepts* (ou prédicats) qui servent à former les jugements synthétiques *à priori* que nous venons de décrire, Kant se flatte de pouvoir établir qu'il y en a douze, et il leur conserve la dénomination des catégories empruntée à Aristote. Notre intelligence tire donc de son sein, à l'occasion des sensations, ces douze prédicats ou catégories, et elle les dépose ainsi que des ingrédients, dans les objets, de manière que les objets résultent en quelque sorte de deux éléments, 1° de ces concepts purs; 2° des intuitions de la sensibilité, comme il dit, c'est-à-dire des sensations.

Il fallait, en second lieu, examiner comment s'opère cette combinaison des concepts purs (catégories) et des intuitions de la sensibilité (sensations) pour que ces deux éléments concourent à la formation d'un même objet.

Dans cette recherche, Kant a jugé à propos d'établir la nécessité d'un médiateur entre les catégories (entièrement pures) et les sensations (tout à fait empiriques), pour que les unes pussent être vues dans les autres : il a trouvé que ce médiateur était le *temps*, qui s'unit tant aux concepts purs de l'entendement (catégories) qu'aux sensations.

Il a supposé que le *temps*, en s'unissant aux catégories ou prédicats, produit certaines notions plus rapprochées des choses sensibles, quoique toujours *pures*; il a donné à ces notions le nom de *schèmes* : elles tiennent le milieu entre les prédicats généraux et complétement purs, et les objets déjà complétement formés.

Aussi a-t-il gradué de la manière suivante l'action de notre entendement pur appliqué à la sensibilité :

1° Il y a d'abord dans l'entendement les *catégories*, c'est-à-dire des prédicats parfaitement généraux;

2° Quand ces *catégories* sont considérées unies au *temps* (qui est la forme du sens intime, ou la condition suivant laquelle on sent intimement), cette union produit dans notre âme les *schèmes* qui sont au fond des prédicats moins généraux que les catégories;

3° Quand nous unissons ces *schèmes* aux sensations (que Kant appelle intuitions *empiriques*), cette union produit les objets réels que nous concevons, c'est-à-dire le monde extérieur.

(79) Ce raisonnement de Kant n'est pas exact. On ne saurait dire que toutes les connaissances *nécessaires* et *universelles* sont *à priori* : il n'y a *à priori* que la *nécessité* et l'*universalité* de ces connaissances.

(80) On doit remarquer dans Kant la contradiction suivante. Il soutient que ces prédicats entrent dans la formation de l'objet que nous avons perçu. Mais comment décrit-il l'objet en tant qu'il est perçu par nous? Comme le résultat de deux éléments, 1° des concepts intellectuels; 2° de l'intuition empirique : *Sans intuition, toute connaissance relative aux objets est impossible, il n'y a point de connaissance.* (*Log. transc.*, Introd. IV.) Or, ces concepts intellectuels sont de purs concepts; ce sont, en dernière analyse, les *prédicats* des jugements synthétiques. Mais si les concepts purs sont les prédicats des jugements synthétiques *à priori*, pourquoi affirme-t-il que les prédicats des jugements synthétiques *à priori* ne se trouvent point dans le concept de l'objet perçu? Peut-on avoir ce concept, s'il ne renferme les concepts purs qui sont les conditions de l'expérience et de chacune de nos perceptions?

C'est ainsi que Kant a donné du problème de la philosophie une solution en rapport avec la manière dont il l'avait posé; c'est-à-dire qu'il a répondu à la question qu'il s'était adressée : *Comment les jugements synthétiques à priori sont-ils possibles*, ou, comment nous formons-nous à nous-mêmes les objets de notre pensée?

X. — Kant n'a pas connu la nature de la perception intellectuelle.

De ce que nous avons dit sur la manière dont Kant a posé le problème général de la philosophie, et par conséquent aussi sur la manière de le résoudre, il résulte clairement que ce philosophe s'est fait une idée inexacte et matérielle de la perception intellectuelle.

En effet, d'après l'analyse à laquelle nous l'avons soumise plus haut, la perception intellectuelle n'est que l'*intuition du rapport qu'il y a entre une idée qui est en nous (l'existence) et ce que nous percevons par les sens.*

Dans cette opération, l'idée (l'existence) ne se mêle point avec ce que nous percevons par le moyen des sens; elle ne se confond pas, ne s'identifie pas avec ce que nous percevons ainsi : elle en reste tout-à-fait distincte : ce que l'on saisit, c'est le rapport de ce que nous percevons avec cette idée, et ce rapport forme (comme nous le verrons mieux ailleurs) la lumière de notre entendement : c'est ce par quoi nous disons que nous connaissons les objets sensibles; c'est ce moyennant quoi nous pouvons faire usage de cette connaissance.

Kant, au contraire, a supposé que l'idée générale (les catégories) se mêle et s'identifie avec ce que nous percevons par les sens, que de ces deux éléments résulte et se forme l'objet extérieur de notre pensée. Il est tombé dans cette erreur pour n'avoir pas distingué le prédicat de l'*attribut*, c'est-à-dire ce qu'il y a réellement de *particulier* dans l'objet (81), d'avec ce qu'il y a d'universel dans notre âme, ce qui est un type, et ce qui est la réalisation de ce type. Ainsi, la quantité en général, qui est seulement dans mon intelligence comme un type, n'est pas la même que la quantité d'un objet existant, laquelle est dans l'objet réel; bien que ce soit une relation particulière d'identité avec la première qui lui permette de tomber sous la connaissance, et même en constitue la connaissance. « Comment cette relation d'identité entre la chose particulière dans l'objet et la chose universelle dans l'esprit, est-elle possible? » voilà le problème de la philosophie que Kant devait se poser et qu'il n'est point parvenu à découvrir.

XI. — Kant admet en même temps trop et trop peu d'inné dans l'âme humaine.

Le système de Kant n'est que la théorie de Reid développée (82).

Notre esprit n'a, suivant Kant, rien d'inné, dans ce sens qu'aucune connaissance n'est antérieure à l'expérience des sens; mais l'esprit, lorsqu'il reçoit des sens la *matière* de ses connaissances, est obligé de les recevoir suivant certaines lois, c'est-à-dire de revêtir cette matière de *certaines formes* : c'est la combinaison de la *matière* des sens et des *formes* que notre esprit impose à cette matière, qui constitue les objets extérieurs.

Relativement à l'entendement, ces *formes* sont les *douze catégories*, ou concepts purs dont nous avons parlé, et qui sont des prédicats joints nécessairement et universellement par notre esprit aux objets de l'expérience.

L'esprit humain, comme Kant l'a conçu, a, dans ses opérations, une analogie singulière avec le prisme qui décompose la lumière : c'est une comparaison que nous avons déjà employée. La couleur blanche est soumise par la forme du prisme à la décomposition qui la divise en sept couleurs : C'est ainsi que les sensations prennent dans notre esprit toutes les formes de l'esprit même; elles se transforment en objets extérieurs, que nous prenons ensuite pour des choses distinctes et tout à fait indépendantes de nous.

Considérer l'esprit humain sous ce point de vue, c'est, d'une part, réduire outre mesure ce que l'on doit reconnaître inné en lui, comme nous l'avons vu en parlant de Reid : mais, d'une autre part, c'est attribuer à l'âme une énergie innée, une énergie qui, à la vérité, créerait le monde extérieur, mais qui serait soumise néanmoins à des lois inévitables. S'il est vrai que ces lois lui font perpétuellement produire l'univers, elles la plongent en même temps elle-même dans une illusion profonde, inextricable, nécessaire, dans une fatalité désespérante, dont on ne peut sortir qu'au moyen d'une illusion nouvelle, c'est-à-dire en invoquant la raison pratique, qui, dans ce système, est également nécessaire et fatale (83). (Rosmini.)

(81) Ce qu'il y a de particulier dans l'objet n'est intelligible qu'au moyen de ce qu'il y a d'universel dans notre âme : ce n'est pas l'objet d'une *idée* particulière, mais d'un *jugement*, qui l'unit à l'idée universelle.

(82) La pensée de Reid, qu'il n'y a point d'idées dans notre esprit, mais seulement des *perceptions des objets*, de sorte que notre âme perçoit immédiatement les objets eux-mêmes, se trouvait déjà dans le livre *des vraies et des fausses idées* d'Arnauld. Mais on voit peut-être encore mieux, dans cet adversaire de Malebranche, l'affinité du système qui rejette les idées avec le kantisme. En effet, en disant qu'il n'y a pas d'*idées* entre les objets et nous, mais que nous percevons immédiatement les objets mêmes, Arnauld suppose que nos *perceptions* sont représentatives de leur nature, et que ce sont des *modalités* de l'âme même : c'est donc l'âme qui a les *modes* (les formes) de tous les objets. L'analogie de cette opinion avec le système de la philosophie transcendentale saute aux yeux.

(83) Si l'on compare ce résultat suprême de la philosophie de Kant avec les systèmes que j'ai réfutés dans le *Saggio sulla speranza* et la *Breve esposizione della filosofia di M. Giosa* (Opusc. filos., vol. II), systèmes qui donnaient une illusion perpétuelle

Connaissance inductives. *Voy.* Inductives.

CONSCIENCE ou SENS INTIME (Certitude de leur témoignage). — La conscience ou sens intime est la connaissance de ce qui se passe actuellement en nous. Donc, rechercher si les objets de la conscience sont réels, c'est rechercher si les phénomènes internes existent réellement au moment où ils affectent notre âme et où nous les percevons ; c'est-à-dire, c'est demander si nous pensons, quand nous avons conscience de notre pensée ; si nous avons droit d'affirmer comme faits réels, certains, indubitables, les sensations de douleur ou de plaisir que nous éprouvons, les sentiments de tristesse ou de joie, d'espérance ou de crainte dont nous sommes affectés, les idées, les intentions, les croyances, les volitions qui se produisent en nous, au moment où la conscience nous révèle ces différents faits, et nous avertit de leur présence dans notre âme.

Or, cette question est absurde, puisque nul ne peut la poser, sans la résoudre lui-même affirmativement. En effet, cette question exprime un doute, une incertitude de l'esprit, et ce doute est une forme ou une modification de la pensée, tout aussi réelle que la croyance la plus ferme. Donc, on ne peut faire cette question, sans croire à sa propre pensée, et par conséquent au témoignage de la conscience qui nous avertit de ce que nous pensons. Et comme notre pensée actuelle n'est que notre mode actuel d'existence, demander si notre pensée est réelle, au moment où nous l'exprimons telle que la conscience nous la donne, c'est demander si, quand nous nous sentons exister de telle ou telle manière, notre existence est réelle ou chimérique. Le néant se demander à lui-même s'il existe ! Quel langage, quelle supposition !

Comment certains philosophes ont-ils pu se faire illusion au point de mettre en question la certitude du témoignage de la conscience ? Par quelle étrange préoccupation d'esprit ont-ils pu s'imaginer que la conscience fût capable de nous tromper sur des faits aussi indubitables que les faits de notre pensée et de notre existence ; faits d'une telle évidence, que, fussions-nous sceptiques

pour base à la félicité humaine, on verra combien est digne de réflexion l'histoire de la sagesse de l'homme abandonné à lui-même ! Plein de confiance à son début, l'homme commence par se promettre la découverte de la vérité : il n'y a pas de vérité si mystérieuse que ne doivent atteindre ses investigations. Cependant, tremblant dans la crainte que les jouissances enivrantes des sens ne leur soient interdites, les passions murmurent. L'homme les rassure : il leur déclare que la vérité même, qu'il s'en va découvrir, sanctionnera toutes les jouissances sensibles, et prodiguant ainsi les promesses, il a foi à un résultat qu'il ne connaît pas encore, mais vers lequel il fixe son regard comme vers le pôle qui doit constamment diriger sa marche dans toutes ses investigations. Mais la vérité ne se plie pas aux désirs intéressés d'une pareille philosophie. Alors celle-ci s'indigne ; puis, après s'être fatiguée à lui persuader de servir sa cause, après avoir épuisé avec elle toutes les ressources que peuvent fournir l'artifice et la flatterie, après l'avoir menacée de la déclarer inhumaine, barbare, cruelle, si elle ne se réconcilie avec les appétits fougueux et les instincts de la nature humaine qui se trouve dégénérée, mais qui refuse pourtant de reconnaître son état de déchéance, que fait enfin la philosophie ? Elle se replie gravement sur elle-même, songeant à sa destinée, triste de n'avoir pu subjuguer la vérité, de n'avoir pu la corrompre, ni trouver de système vrai pour détruire l'ordre des jouissances et pour remplacer la justice par la volupté. Alors un autre langage se fait entendre : elle ne se glorifie plus, comme elle le faisait en s'élançant dans la carrière, de marcher à la conquête assurée du vrai ; elle avoue que ses efforts ne devaient point être couronnés par la découverte de la vérité ; elle déclare s'être abusée en tournant les yeux vers ce but ; elle change de direction : elle s'applaudit d'avoir perfectionné sa sagacité et sa prudence ; puis elle avoue que, d'abord simple et sans expérience, la témérité lui a fait commettre bien des fautes ; plus modeste à l'avenir, toutes ses prétentions vont être désormais d'apprendre à douter aux hommes. Le doute prenant ainsi la place de la vérité, calmera, elle en a la ferme confiance, les passions soulevées contre l'entreprise téméraire à laquelle la philosophie avait d'abord consacré ses veilles laborieuses.

La marche de la philosophie, engagée dans cette nouvelle voie, paraît d'abord plus heureuse. Au lieu de songer à construire, son but est de renverser tout ce qui pourra jamais troubler les désirs du cœur, insatiable des voluptés de la vie réelle. Les progrès du doute entraînent les désordres croissants d'une liberté désormais sans frein. La philosophie du doute, essentiellement flottante et inquiète comme la concupiscence même, fait sans cesse des efforts pour atteindre son complet développement, qui consiste à passer du doute à l'illusion. L'illusion garantit de la pénible incertitude qui s'attache toujours au doute. Ce n'est plus la *vérité*, ce n'est pas le *doute*, c'est l'*illusion* dont le charme rend l'homme heureux, lorsqu'il possède en abondance tout ce que son cœur convoite. Voilà quel doit être le vrai but d'une philosophie humaine et indulgente ; voilà sa marche toute tracée.

Mais l'illusion ne satisfait pas encore à toutes les exigences : elle recèle un secret reproche contre l'homme qui veut s'entourer de chimères, parce que l'homme est fait pour la vérité. La philosophie continue donc sa marche ; elle travaille à proscrire aussi cette inquiétude du cœur de l'homme, et, arrivée à son dernier résultat, elle proclame que l'illusion n'est point l'effet de la volonté, ce qui pourrait donner une prise au remords. L'illusion, c'est, à ses yeux, un noble, un heureux et nécessaire résultat de la nature humaine : ce n'est pas l'homme, c'est la nature de son cœur qui cherche nécessairement et sagement à se tromper, parce qu'elle veut trouver sa félicité dans l'erreur. La nature de l'âme humaine est ainsi faite, qu'elle devient la source d'une illusion universelle, irréparable ; la vérité, qui n'est plus pour elle, ne doit point l'occuper désormais ; l'illusion seule est le grand objet de notre intelligence. La philosophie ne peut donc résoudre le grand problème que l'on se pose sans cesse : « Comment l'homme peut-il se rendre de lui-même heureux ici-bas ; » elle ne le peut, sans aboutir à un résultat triste, absurde, désespérant, sans être forcée à taxer de mensonge notre nature, la nature entière et tout ce qui existe, sans voir, enfin, une impossibilité dans l'existence de tout ce qui est. On arrive au néant absolu, sans que la témérité de l'homme parvienne à satisfaire ses besoins essentiels, en se passant de Dieu.

sur la réalité du monde qui nous environne, il nous serait impossible de douter de nous-mêmes.

Essayons en effet si nous pouvons obtenir des efforts de notre nature, de l'investigation la plus exacte et la plus patiente, le moindre doute sur l'objectivité des révélations du sens intime, et nous reconnaîtrons qu'il y a dans notre nature même un obstacle invincible à toute indécision tendant à infirmer son témoignage, et que plus nous descendons au fond de nous-mêmes, plus la réalité des phénomènes de conscience brille de clarté et d'évidence. Ainsi l'examen le plus approfondi, bien loin de l'obscurcir, n'a d'autre effet que de la mettre dans un plus grand jour. Tentez donc de persuader à un homme qui est accablé par la douleur, qu'il ne souffre pas ce qu'il souffre, ou que sa souffrance est une chimère; qu'il ne croit réellement pas sentir ce qu'il croit sentir, ou que le mal qu'il sent n'est pas réellement senti; tentez de lui persuader qu'il n'a pas l'idée de la douleur qu'il éprouve, de son intensité, de son caractère, ou que cette idée est une pure illusion; qu'il ne désire pas, qu'il ne veut pas réellement ce qu'il désire, ce qu'il veut, c'est-à-dire, être le plus promptement possible délivré du tourment qu'il endure. Epuisez toutes les ressources de la logique et du raisonnement, pour affaiblir en lui la conviction profonde, inébranlable qu'il a de son état moral et des angoisses de son âme, et vous verrez si vos arguments produiront sur lui d'autre effet que d'exciter son indignation et sa colère, et de lui faire croire que vous voulez vous moquer de lui, et que vous vous jouez cruellement de son malheur. Aussi, la meilleure réponse à faire à ceux qui nient le témoignage de la conscience, est celle qu'on dit avoir été faite par un philosophe de l'antiquité à un sceptique, qui prétendait douter de tout, et qui, cependant, frappé par celui-ci d'un coup de bâton, se mit à jeter les hauts cris, en se plaignant avec colère d'avoir été maltraité sans aucune provocation. De quoi te plains-tu, répondit le philosophe? Si l'homme ne peut rien affirmer, tu affirmes à tort le coup que tu as reçu. Si ce coup est réel, ainsi que le mal que tu éprouves, tu crois donc au moins à l'existence réelle de mon bâton, à celle de la douleur et à ta propre existence. Nous ne conseillons pas de faire emploi d'un pareil argument; mais nous croyons que c'est la seule réponse que mériterait l'adversaire insensé de la certitude de la conscience.

Mais cette croyance invincible que son témoignage détermine en nous ne serait-elle pas le résultat de l'habitude? Non ; car elle est toujours la même, également irrésistible dans l'enfance, dans l'âge mûr, dans la vieillesse, ne se fortifiant ni ne s'affaiblissant en raison de l'âge et de l'expérience, conservant son caractère inamissible, invariable, malgré la différence des temps, des lieux, de l'éducation, des mœurs, etc. Or, à ce caractère de permanence, d'identité, d'universalité, ne doit-on pas reconnaître une condition nécessaire, une loi essentielle et constitutive de notre intelligence? Oui, c'est une loi de notre nature, que nous croyons invinciblement au témoignage du sens intime, et quand on demande si cette loi est la mesure et le *criterium* de ce qui est, on sort de la nature, pour résoudre une question qui ne peut être résolue que par la nature. Or, que répond la nature? Qu'il est impossible à l'homme de résister à la voix de la conscience. Que voulez-vous de plus, et sur quoi prétendez-vous vous appuyer pour mettre en doute sa veracité, lorsque ce doute lui-même est au-dessus des forces de l'homme? En vain dira-t-on que les données de la conscience, d'abord obscures et confuses, ne deviennent claires et distinctes que par la réflexion; en vain essaiera-t-on de conclure de ce que la réflexion se fortifie par l'exercice, l'éducation et l'habitude, que la certitude des perceptions de la conscience dépend de l'habitude et de l'expérience, et est par conséquent conditionnelle et variable comme elles. La réflexion ne crée pas les données de la conscience, elles les suppose nécessairement et ne fait que les éclaircir; elle ne crée pas davantage la croyance à la réalité de nos modes d'existence; elle ne sert qu'à nous en rendre compte, par le retour que nous faisons sur nous-mêmes; avant et après l'acte de réflexion, la foi en notre propre pensée n'est ni plus ni moins ferme, ni plus ni moins irrésistible.

Il n'y a d'ailleurs à raisonner ni pour ni contre le témoignage du sens intime, soit pour attaquer, soit pour démontrer sa certitude. Les données de la conscience sont indémontrables, par cela seul qu'elles sont antérieures au raisonnement, et que tout raisonnement les suppose. En effet à tous ces raisonneurs subtils qui argumentent contre la légitimité de la conscience, comme moyen de connaître, on peut répondre ce que M. Frayssinous répondait à ceux qui essayaient de combattre le sentiment que nous avons de notre liberté : vous traitez d'illusion ma croyance à la réalité des faits qui se passent en moi, et vous prétendez le prouver par vos combinaisons logiques; mais prenez garde : tous vos raisonnements sont inutiles pour moi, si je n'en connais pas la vérité; je ne puis la connaître que par un sentiment de lumière intérieure qui m'avertisse de sa présence : car la vérité n'existe pour moi que par le sentiment que j'en ai. Mais si je ne dois pas croire au témoignage de ma conscience qui me dit que je suis modifié de telle manière, pourquoi voulez-vous que je croie au témoignage de ma conscience quand elle me dira que vous avez raison? Croyez-vous donc que je sentirai plus clairement la force de vos raisons que je ne sens ma pensée et mon existence? Ce n'est pas tout : vous voulez me convaincre de la solidité de vos idées et de la faiblesse des miennes. Mais vos propres idées, comment les connaissez-vous, ainsi que les

rapports logiques en vertu desquels vous les avez associées? Par la conscience. Et les miennes, comment les connaissez vous? Encore par la conscience, qui vous avertit de vos conceptions, aussitôt que vous avez conçu ma pensée dans votre pensée. Ainsi c'est votre conscience qui vous affirme la vérité, la légitimité de vos jugements, et c'est elle aussi qui vous affirme la fausseté et l'illégitimité des miens. En second lieu vous voulez que j'adhère à votre sentiment. Mais vous me croyez donc capable d'examiner, de peser mes opinions et les vôtres, de me décider enfin pour ou contre votre doctrine. Mais si vous me croyez capable de toutes ces opérations, vous admettez alors ce que vous contestiez tout à l'heure, c'est-à-dire la certitude du témoignage de la conscience. Car toutes ces opérations sont des faits de conscience, et si vous trouvez bon que je les fasse, pour arriver à me ranger de votre avis, vous trouvez donc juste que je croie à leur réalité comme faits de conscience. Cette réponse est sans réplique.

La croyance à la véracité du sens intime se retrouve donc au fond de toutes les objections de ceux qui l'attaquent, comme elle se retrouve au fond de tous les raisonnements de ceux qui, se laissant effrayer par ces objections, s'empressent de corroborer la vérité attaquée par le secours de la démonstration; comme si les principes les plus certains, les preuves les plus solides et les plus habilement combinées pouvaient eux-mêmes avoir plus d'évidence que cette simple proposition : *Ce qui est senti, est.* Ainsi, nous croyons que *la même chose ne peut pas en même temps être et n'être pas*, que *Dieu ne peut pas nous tromper :* mais y croyons-nous plus fermement, plus invinciblement que nous ne croyons à notre propre existence modifiée soit par le plaisir, soit par la douleur? Et d'ailleurs pourquoi et d'après quel motif y croyons-nous, si ce n'est d'après l'évidence du sens intime, et parce que notre conscience nous affirme l'adhésion de notre raison à ces principes?

Que résulte-t-il de là? C'est que nulle créature humaine ne peut s'empêcher de croire à la réalité de ce que lui atteste le sens intime: c'est qu'on ne peut ni parler de la conscience, ni attaquer ni défendre son témoignage, sans en supposer la légitimité. Et si nous ajoutons que la croyance individuelle de chaque homme est en cela d'accord avec la croyance universelle du genre humain, nous aurons surabondamment établi que c'est là une croyance nécessaire, indestructible, et dont la vérité est hors des atteintes du scepticisme.

Mais de ce que le témoignage du sens intime est certain, infaillible, il ne s'ensuit pas que nous ne nous trompions jamais sur les choses qui sont de nature à être l'objet des perceptions internes. Il ne nous arrive que trop souvent, dit M. Gatien-Arnoult, de nier ce qui se passe en nous, et d'affirmer ce qui ne s'y passe pas. C'est que si la conscience est infaillible, l'homme ne l'est pas; c'est que si nos moyens naturels de connaître sont certains, l'homme n'en fait pas toujours un légitime usage. Mais comment, avec un moyen certain et infaillible de se connaître, l'homme se connaît-il souvent si mal? Comment, doué comme il l'est d'une vue intérieure qui est incapable de le tromper, tombe-t-il cependant dans de si fréquentes erreurs sur lui-même et sur l'état de son âme? Cela vient de ce qu'il affirme souvent comme *perçu par sa conscience* ce qui n'est que *conçu par son imagination*, de ce qu'il substitue une croyance de désir à une croyance de fait, de ce qu'il attribue à un objet éventuel de crainte ou d'espérance la réalité d'un objet actuel de sentiment. Ainsi le malade imaginaire croit *sentir* tous les maux, toutes les douleurs qu'il *conçoit*, et confond l'*idée* qu'il s'en forme d'après ses lectures, ou d'après des récits étrangers, avec la *sensation* même. Il est d'autres malades, au contraire, qui s'abusent sur leur position, au point de se douter à peine de leur dépérissement, visible néanmoins pour tous ceux qui les approchent; soit que l'habitude de la souffrance et du sentiment de leur faiblesse diminue leur sensibilité, et finisse par leur cacher l'aggravation graduelle d'un état qui n'offre dans ses phases aucune de ces variations marquées par lesquelles la conscience est fortement réveillée et mise en jeu; soit que leur imagination, travaillant sur un fonds d'espérance qui n'abandonne jamais l'homme, les place sous l'influence d'une préoccupation d'esprit assez forte pour absorber les réalités du sentiment dans l'ardeur de leurs vœux et dans le charme de leurs illusions. Il n'est donc pas vrai que l'esprit *sente tout ce qu'il croit sentir, et qu'il ne sente que ce qu'il croit sentir.* Dans les deux exemples que nous venons de proposer, il y a sans doute *croyance* à la présence d'un fait purement imaginaire, ou à l'absence d'un fait très-réel et très-actuel; mais croyance vague et incertaine, simple opinion, chose qu'il ne faut pas confondre avec la croyance ferme et précise qui constitue le jugement. Et comment pouvons-nous nous tromper ainsi sur le vrai caractère de la croyance qui motive alors l'affirmation de l'esprit? Cette erreur s'explique aisément, si l'on considère que toute perception intérieure étant d'abord obscure et confuse, et ne devenant claire et distincte qu'au moyen de la réflexion, si nous ne portons sur nous-mêmes qu'une attention distraite, légère et superficielle, nous sommes évidemment exposés par ce défaut de réflexion à n'avoir de ce qui se passe en nous que des notions vagues et incomplètes, et par conséquent à affirmer ou à nier sans véritable connaissance de cause.

Combien de faits internes nous échappent ainsi et se perdent dans les replis de la conscience, parce que notre attention, sans cesse attirée par les phénomènes du dehors, néglige ceux du dedans et les laisse échapper par indifférence ou par impuissance de les

retenir! Qui peut se flatter de se bien connaître? Quel est celui qui voit toujours nettement au fond de sa conscience toutes les intentions secrètes, tous les motifs cachés des actions, tous les désirs mystérieux du cœur, tous les mouvements de la concupiscence, tous les retours et détours de la sensibilité sans cesse comprimée, et se produisant sans cesse sous mille formes diverses? C'est un art difficile que celui de bien lire dans sa conscience. Bien peu de personnes savent l'interroger; et parmi celles qui la consultent, combien peu veulent sincèrement écouter sa réponse? Combien, dis-je, après l'avoir entendue, s'efforcent de se dissimuler à eux-mêmes l'effrayante vérité de ses révélations, ou se détournent du miroir, parce qu'ils le trouvent trop fidèle? Ainsi la légèreté de l'esprit, la mauvaise volonté, la passion, la préoccupation, parviennent à étouffer les lumières du sens intime; et lorsque nous avons produit une nuit factice au fond de notre âme, lorsque nous nous sommes volontairement enveloppés de ténèbres, nous nous écrions que la conscience nous trompe, affectant de confondre le moyen infaillible que nous avons de nous connaître, avec le pouvoir que nous avons de nous tromper nous-mêmes. (Rattier.)—*Voy.* Sens intime.

CORPS (Distinction de l'ame et du). *Voy.* Ame.

COSMOGONIE. *Voy.* Nature.

COUSIN (M.), ses idées sur la liberté et la spontanéité réfutées. *Voy.* Activité. — Son *criterium* de certitude. *Voy.* Criterium.

CRANE. *Voy.* Encéphale; Anthropologie.

CRITERIUM DE CERTITUDE. — Tous les faux systèmes qui se sont produits soit dans le siècle où nous sommes, soit dans les siècles antérieurs, ont eu pour point de départ une égale prétention à ne reconnaître qu'un seul *criterium* de certitude pour tous les objets de la connaissance humaine. L'homme n'a-t-il réellement qu'une seule voie pour parvenir à la vérité? C'est demander si la nature n'a qu'une loi, si la vérité n'a qu'un seul caractère, c'est-à-dire, si toutes les vérités sont identiques; c'est demander enfin si l'intelligence humaine n'a qu'un seul moyen de les saisir et de les reconnaître. Ce panthéisme logique qui tend à identifier tous les faits du monde physique et moral, à effacer toutes les distinctions de la raison, est solennellement démenti par l'admirable variété qui règne dans l'univers, et par la diversité même de nos fonctions intellectuelles. Sans doute la Providence n'a qu'un seul et même plan, et l'homme n'a qu'une seule et même fin; mais si la Providence fait concourir tant de moyens divers à l'accomplissement de ses desseins éternels, pourquoi veut-on que l'homme, à qui Dieu a donné tant de moyens de connaître, sans doute pour lui servir également à marcher vers sa destinée, ne soit libre d'en employer qu'un seul, comme digne de sa confiance? Est-ce que celui qui a su ordonner tous les mondes avec une si parfaite harmonie aurait été dans l'impuissance d'établir la même harmonie dans l'esprit humain, et y aurait-il entre ses facultés et ses moyens de connaissance une telle contradiction, un tel désaccord, qu'il fût impossible de ramener toutes nos perceptions, toutes nos fonctions mentales vers un seul et même but, la conquête de la vérité?

M. de La Mennais, dans un de ses ouvrages polémiques où il cherche à justifier sa doctrine, croit avoir réduit ses adversaires au silence, en leur posant cet argument: Vous condamnez les systèmes rationalistes, parce qu'ils érigent la raison individuelle en juge suprême de la vérité, et la mettent au-dessus de toute autorité soit divine, soit humaine; vous condamnez la méthode du sens commun, parce qu'elle est, selon vous, contraire au sentiment de l'Eglise et des théologiens; vous condamnez l'opinion philosophique de M. Bautain, qui fait de la révélation et de la parole divine le seul moyen d'arriver à la connaissance certaine. Cependant, en dehors de ces trois règles de certitude, il n'y a plus rien à tenter; toute voie est fermée à l'esprit humain. Adoptez donc l'une ou l'autre; ou, si vous les rejetez toutes, convenez alors qu'il faut désespérer de pouvoir jamais atteindre la vérité, puisqu'elle ne peut nous être connue que par la raison particulière, ou par la raison générale ou par la raison divine, par la parole révélée.

La réponse à cette objection est facile; et nous nous proposons de faire voir que ces trois méthodes ne sont fausses qu'en ce qu'elles sont exclusives, mais qu'elles sont vraies, légitimes, certaines, lorsqu'elles s'appliquent uniquement aux choses qui sont de leur ressort. C'est l'abus du principe d'unité qui a perdu tant de grands hommes. Trop souvent le génie veut assujettir tout à une seule et même loi. Lorsqu'il a saisi quelque grande vérité, il l'applique à tout, il explique tout par elle, il veut ramener tout à son point de vue, et toutes les distinctions disparaissent devant l'idée unique, dominante, qui s'est emparée de son esprit. C'est là l'histoire des erreurs de M. de La Mennais.

Je dis d'abord que ces trois méthodes sont fausses, en tant qu'elles sont exclusives et absolues. Il suffira de les mettre en présence pour qu'elles se démentent et se détruisent l'une l'autre. Comme le rationalisme revêt plusieurs formes, nous le présenterons d'abord sous la forme mystique et panthéistique.

Selon M. Cousin, « la raison est souveraine et absolue; mais elle ne l'est pas au nom du *moi*, qui ne la constitue ni ne la consacre, mais qui seulement la reçoit, la trouve et la sent en lui; elle l'est en son propre nom et de sa seule autorité. Elle cesse même d'être absolue, du moment qu'elle prend le caractère d'une raison personnelle et privée.

« L'âme humaine a des moments où elle ne met rien du sien dans ses perceptions. Elle

les reçoit et voilà tout. Alors ce qui se passe en elle, cette lumière qui s'y produit, cette raison qui s'y déclare, c'est la raison en elle-même, celle qui est la source de toute science.

« Ainsi, pour voir cette faculté s'exercer dans toute sa pureté, il faut tâcher de se surprendre dans un de ces états, où le *moi* n'est pas en jeu, et s'oublie pour laisser faire ce Dieu qui veille en lui. Si l'on rencontre en soi de ces états, certainement on reconnaîtra que rien n'est plus réel que cette espèce d'aperception qui vient à l'homme comme d'en haut, que cette aperception spontanée de la vérité. »

Ce système n'est pas nouveau. On le retrouve dans Platon et dans les écrits des néoplatoniciens. Platon reconnaît trois espèces de logiques. La seule qui puisse produire la certitude est celle qui, s'appuyant sur les *idées*, n'embrasse que des éléments dégagés de toute individualité. Or, il existe une substance dont les *idées* sont l'essence. Cette substance, c'est le λόγος considéré comme la raison divine elle-même ; raison éternelle et absolue, principe de toute vérité, et par conséquent *criterium* souverain et universel. La révélation de la vérité, et par conséquent la possession de la certitude, n'avait donc lieu aussi, selon Platon, que par la claire manifestation de la *raison absolue*, agissant dans l'homme, indépendamment du moi et des objets individuels.

Mais voici une autre théorie qui a aussi plus d'un rapport avec celle de M. Cousin. Averroès distingue dans l'homme l'*intellect* et *l'âme*. Par l'intellect, l'homme connaît les vérités éternelles et universelles ; par l'âme, il est en rapport avec les phénomènes du monde sensible. L'intellect est l'intelligence active, l'âme est l'intelligence passive. L'un est une *substance commune à tous les hommes*, mais distincte de chaque individu ; l'autre est ce qu'il y a d'individuel dans l'intelligence de chaque homme. La réunion de ces deux principes produit la pensée telle qu'elle existe chez tous les hommes. Or, si l'intellect universel, dans le sens d'Averroès, n'est, ainsi que le pensent quelques auteurs, que l'intelligence divine elle-même, agissant immédiatement en chaque homme, la vision de la vérité ou la certitude résultera, aussi dans ce système, non du développement naturel des facultés de l'âme ou du *moi*, mais des révélations de la raison souveraine, c'est-à-dire des opérations de l'intellect.

Voyons maintenant ce que pourrait répondre, ou à peu près, à la doctrine de M. Cousin, un disciple de M. de La Mennais : « En admettant qu'il y ait dans l'âme humaine de ces moments où le *moi* n'est pas en jeu, où, sous l'inspiration du Dieu qui veille en lui, il reçoit dans son intelligence l'aperception, la communication de la vérité, il faudrait encore donner une règle certaine pour pouvoir distinguer à coup sûr ce qui appartient personnellement au *moi*, de ce qui appartient à cette raison absolue, que Platon appelle le λόγος que Averroès nomme l'*intellect*, et que M. Cousin dit être *la raison en elle-même*, celle qui est la source de toute science.

« Je veux bien croire que je suis quelquefois sous l'influence de l'inspiration d'en haut, que ce n'est pas toujours ma personnalité qui agit en moi, que ce Dieu que vous appelez la raison souveraine vient quelquefois m'illuminer tout à coup intérieurement de sa lumière. Mais comment saurai-je distinguer celui des états de mon âme où cette raison souveraine, prenant le caractère de ma raison privée, cesse d'être absolue et de m'offrir par conséquent la vérité pure, de cet autre état de mon âme où cette même raison, conservant son caractère absolu et souverain, vient m'apporter spontanément l'aperception surnaturelle de la vérité ?

« Si vous ne m'apprenez pas à faire cette distinction, si, quand le rayon divin vient me visiter, je ne puis pas dire avec certitude, *Deus, ecce Deus!* me voilà dans une perplexité extrême, et exposé à un grave danger. Car si j'allais prendre ma raison personnelle pour la raison souveraine et absolue, mes perceptions individuelles pour des aperceptions spontanées de la vérité, et les illusions de mon esprit, les fantaisies de mon imagination pour des révélations d'en haut ! Enfin, si, du point de vue de mes préoccupations ou de mon orgueil, j'allais me croire *Prophète*, *Voyant*, *Thaumaturge* : prenez-y garde ; votre système ressemble beaucoup à de l'illuminisme, ou du moins peut facilement y conduire ; et de l'illuminisme à la folie il n'y a qu'un pas.

N'est-il pas évident que, faute d'une marque, d'un *criterium* infaillible, auquel je puisse reconnaître et distinguer ces deux états, je ne saurai jamais discerner la vérité certaine, la vérité absolue de l'erreur et de l'illusion.

« Ce n'est donc pas là un moyen philosophique de connaître, et l'on ne pouvait donner à la certitude un appui plus vague, un fondement plus fragile que ce système. Il y a plus : en mettant l'esprit humain à la recherche de la raison absolue, sans lui faire connaître à quels signes, à quelles conditions il sera certain de l'avoir trouvée, ou mène l'homme tout droit au scepticisme, au lieu de le conduire à la certitude. Cependant on n'a pas tort de vouloir que la raison privée se soumette à la raison souveraine ; mais cette raison souveraine, absolue, n'est qu'un fantôme, un être insaisissable, si vous ne la placez dans le témoignage universel, dans le consentement unanime des nations et des siècles, qu'il est du moins toujours possible et même facile de constater par la tradition, l'histoire et le langage. »

Cherchant à son tour à faire prévaloir la doctrine du sens commun contre les prétentions du rationalisme, le disciple de M. de La Mennais continue :

« Les sens nous trompent et ne nous attestent rien de clair et de complet.

« Le sentiment n'est pas plus sûr; son objet, en apparence plus évident et plus simple, n'en est pas moins, quand on y prend garde, un continuel sujet de doutes et d'illusions.

« Quant à la raison, elle doit être plus suspecte encore. Car d'abord elle n'opère que sur des données fournies par les sens et le sentiment; et il n'y a pas à compter sur ces données : et ensuite comment opère-t-elle, et quelle garantie a-t-on de la légitimité de son procédé? Que penser de la contrariété des conséquences qu'elle tire des mêmes principes, ou de l'identité de celle qu'elle tire de principes différents? Enfin ne faut-il pas qu'elle associe la mémoire à ses actes, et la mémoire est elle une alliée fidèle? Ainsi tout est incertitude. Donc, nécessité de chercher dans le témoignage universel, dans la raison générale, le principe de la certitude. »

« Mais, répond M. Damiron, pour écouter des témoins, il faut savoir qu'ils témoignent. Or, nous ne le pouvons qu'en percevant les mots qu'ils prononcent, et en trouvant un sens à ces mots. De là, nécessité de l'ouïe, pour la perception du son; nécessité de la raison, pour l'intelligence du sens; nécessité de la conscience, pour l'exercice de la raison.

« La faculté de sentir, de percevoir et de raisonner, est trompeuse, selon M. de La Mennais; donc la croyance à l'autorité dont elle est le principe nécessaire est aussi trompeuse. Nous devons donc douter de l'autorité, comme de toute autre chose. La conséquence est, comme on voit, le scepticisme. Car du moment qu'on refuse toute autorité aux sens, à la conscience, et à la raison individuelle, celle-ci n'en conserve plus même assez pour avoir droit de dire qu'elle possède la vérité, quand elle s'appuie sur l'autorité de la raison générale. »

C'est fort bien; mais par quel *criterium* de certitude M. Damiron remplace-t-il celui qu'il attaque? Il avoue que l'*intelligence humaine est faillible, qu'elle a autant d'erreurs que de manières de penser*. Or, s'il est vrai, d'une part que l'intelligence humaine est faillible, M. de La Mennais a donc raison de dire qu'elle est trompeuse, et qu'on ne doit point se fier à son témoignage. Et si, d'un autre côté, l'on reconnaît que la raison particulière est sujette à mille erreurs, M. de La Mennais n'a donc pas tort de croire qu'elle n'offre aucune garantie de certitude. Ou prouvez, pourra-t-on lui dire, que l'intelligence humaine est infaillible, en montrant qu'elle porte avec elle un moyen sûr de saisir toujours la vérité; ou, si elle est sujette à tant d'erreurs, s'il existe tant de contradictions entre les manières de penser des divers individus, si chaque raison individuelle n'a pas plus de certitude et d'autorité que toute autre raison privée qui lui est contraire, convenez donc qu'il faut nécessairement chercher en dehors des individus une autorité souveraine qui juge le procès, qui termine les disputes, en ramenant les opinions à l'unité! Or cette unité d'opinions et de croyances, M. de La Mennais la trouve dans l'unité, dans l'universalité de la raison générale, dans le témoignage du genre humain. N'est-ce pas le rationalisme lui-même qui, en constatant la faillibilité, les erreurs et les contradictions de la raison individuelle, l'a forcé de chercher ailleurs le principe de la certitude? Vous donc qui combattez sa méthode, que nous donnerez-vous à la place? Car enfin, il ne suffit pas de nier son *criterium* de vérité; il faut nous en présenter un autre, sous peine aussi de tomber dans le scepticisme.

Ecoutons encore M. Damiron : *L'intelligence est faillible*, dit-il, *mais elle ne se trompe jamais, lorsque surprise, irréfléchie, tout entière à l'impression qu'elle reçoit, elle prend la vérité telle qu'elle lui vient, et se laisse faire son idée par les objets.*

Je passe sur cet anathème prononcé contre la réflexion, qu'on pourrait croire cependant n'être pas inutile pour la claire aperception de la vérité, selon le sentiment de Descartes, qui ne voit l'évidence et la certitude, que là où il y a idée claire, distincte et par conséquent réfléchie; et je suppose que vos regards tombent sur une tour située dans le lointain : votre intelligence est surprise, irréfléchie, tout entière à l'impression qu'elle reçoit, et cette impression vous la fait voir ronde, tandis qu'elle est carrée. Mais qu'importe; *vous prenez la vérité telle qu'elle vous vient, et vous vous laissez faire votre idée par l'objet*. En conséquence, vous affirmez que la tour est ronde; voilà pour vous la certitude. Mais attendez : voici un autre observateur qui a meilleure vue que vous, et qui, *se laissant aussi faire son idée par les objets*, voit la tour carrée, juge et affirme qu'elle est carrée, contre vous qui soutenez qu'elle est ronde. Vous voyez bien que votre méthode n'avance pas la solution de la question. Car vous ne prétendez pas sans doute que les deux spectateurs, *s'étant laissé faire leur idée par l'objet*, sont également en possession de la vérité, puisque, si la tour est carrée, elle n'est pas ronde assurément. L'*objet* aura donc menti au moins une fois. Ces objections s'appliquent aux données de la raison, comme à celles des sens.

Dans votre système, qui fonde la certitude sur l'autorité de la perception individuelle, il n'y a donc pas moyen de concilier les deux opinions, si l'on n'a recours au tribunal suprême d'un arbitre infaillible. Or, transportez la dispute sur le terrain des grandes questions morales, et vous jugerez vous-même s'il ne sera pas plus nécessaire encore de recourir à son autorité souveraine. Eh bien! M. de La Mennais n'a pas fait autre chose qu'établir que le concert unanime du genre humain, le témoignage de la raison commune était le seul moyen de ramener à l'unité la diversité infinie des opinions privées sur les questions qui intéressent la société en général. Donc la raison

individuelle doit être récusée, et la raison universelle admise comme seul *criterium* de vérité, comme seul principe de certitude?

Si nous présentons le rationalisme sous la forme éclectique, nous arriverons aux mêmes conséquences.

Suivant M. Damiron, le véritable éclectisme consiste à chercher ce que les divers systèmes de philosophie renferment de conforme aux faits de la conscience, que l'on a soi-même observés. Si le système soumis à l'examen ne les renferme pas tous, s'il n'en rend pas compte, il faut le rejeter. En un mot, le véritable éclectisme ne s'en va pas quêtant auprès de chaque système un brin de philosophie; il les passe en revue, pour les vérifier et les contrôler.

Ainsi selon M. Damiron, c'est le jugement de la conscience qui est le *criterium* de certitude. Si les faits sur lesquels nous sommes appelés à prononcer ne sont pas exactement conformes aux faits de la conscience, tels qu'ils se passent dans chaque individu, nous devons les déclarer faux, apocryphes, et indignes de confiance. Ma s faisons l'application de ces principes à un exemple. Certes on ne peut nier que dans l'esprit de Bossuet la notion de Dieu ne fût bien différente de ce qu'elle pouvait être dans celui d'un Indien nourri de la lecture des Védas, ou dans celui d'un Persan disciple de Zoroastre, ou dans celui d'un Chinois imbu de la doctrine de Lao-Tseu. Supposons donc que l'un de ces derniers eût à juger les différents systèmes de théodicée qui ont pu se produire chez les différents peuples. Si c'est avec sa conscience qu'il les juge, elle ne pourra constater qu'une seule chose, c'est-à-dire la différence qui existera entre l'idée qu'il s'est faite de la divinité, et l'idée que s'en seront formée les autres peuples. Les *faits* sur lesquels il aura à prononcer seront donc contraires au *fait* de sa conscience; mais *le fait de sa conscience* est-il l'archétype suprême, sur lequel tous les faits du monde extérieur devront se modeler, pour être conformes à la vérité? Vaudrait autant dire que Bossuet a tort de croire à l'existence d'un Dieu en trois personnes, parce que Diderot, d'Holbach ou Helvétius ne trouvent pas ce *fait*, c'est-à-dire cette *idée*, dans leur conscience, parce qu'elle y est dénaturée par l'erreur, ou anéantie par le scepticisme.

Si par jugement de la *conscience*, M. Damiron entend le jugement et le contrôle de la *raison*, la difficulté est la même. Car si c'est avec la raison individuelle que chacun de nous doit chercher ce que les divers systèmes de philosophie renferment de vrai, on peut prévoir que les résultats de ces recherches seront bien différents. Toutes les *raisons privées* sont-elles également éclairées? L'examen des systèmes sera-t-il fait par toutes avec la même bonne foi, le même amour de la vérité? Les procédés d'investigation seront-ils les mêmes? Si toutes ces conditions ne sont pas remplies, est-il probable que toutes ces raisons si diverses viendront aboutir au même jugement? Donnez donc à tous une même mesure, un même moyen d'appréciation, et surtout que ce moyen d'appréciation soit d'une nature supérieure aux faits qu'il s'agit de vérifier; et alors votre éclectisme sera possible. Autrement, il faut en revenir encore à l'arbitrage de la raison universelle.

D'après M. Jouffroy, et d'autres éclectiques, le véritable éclectisme consiste à choisir dans chaque système ce qui paraît vrai, selon certaines règles; et à chercher les membres épars de la philosophie dans les monuments qui la contiennent; car la philosophie est une science faite, et il n'y a plus qu'à la recueillir. M. Cousin partage le sentiment de M. Jouffroy, quand il dit: que toute philosophie éclectique a nécessairement pour base une connaissance profonde de tous les systèmes dont elle prétend combiner les éléments essentiels.

Nous remarquerons d'abord avec M. l'abbé Combalot que voilà deux notions bien contradictoires de l'éclectisme. L'une suppose qu'il existe dans les faits de la conscience individuelle une philosophie toute faite à laquelle il suffit de comparer les divers systèmes, pour les apprécier. L'autre consiste à combiner les éléments essentiels de tous les systèmes, dont elle exige une connaissance approfondie, afin que du choix fait selon certaines règles de tout ce qu'il y a de bon et de vrai dans chacun d'eux, résulte un ensemble de doctrines ou de croyances, qui sera précisément la bonne et saine philosophie. Mais ce choix, qui le fera? Chaque raison individuelle, c'est-à-dire, que chacun choisira dans les systèmes ce qui lui paraîtra le meilleur et le plus vrai, ou, ce qui revient au même, ce qui sera le plus conforme à ses opinions et à sa manière de voir. Il y aura donc nécessairement autant de philosophies que d'individus. Chacun fera son éclectisme à sa guise et suivant la couleur de son esprit, et ici encore l'anarchie des intelligences est inévitable. A la vérité, le choix à faire est subordonné à certaines règles. Mais ces règles, quelles sont-elles? Et d'ailleurs qui sera juge de leur exacte et fidèle observation? Si c'est la raison individuelle qui a droit de décider, n'est-elle pas au-dessus des règles, ou n'est-ce pas à elle à les poser? Ainsi, de quelque manière qu'on envisage la question, on arrive toujours à cette conséquence, que l'éclectisme purement rationnel, en faisant dépendre la vérité du jugement de la raison privée, engage l'esprit humain dans des contradictions sans fin, ou le conduit au scepticisme absolu. Donc, il faut en revenir à la doctrine de l'autorité, et reconnaître au-dessus du sens privé quelque chose de supérieur et de souverain qui en soit la règle, je veux dire, le sens commun, la raison générale.

Ici M. de La Mennais semble triompher. Mais voici M. l'abbé Bautain qui se présente à son tour dans l'arène, et qui attaque

à la fois les rationalistes et les partisans du sens commun. « Les premiers, dit-il, ne croient qu'à leur raison. Ils jugent et se conduisent d'après les lumières de leur raison. Ils se gouvernent eux et les autres, s'ils le peuvent, d'après les lois de leur raison. Mais demandez-leur d'où vient cette prétendue lumière du monde, cette sagesse du siècle; quelle est cette souveraine de la terre. Entre mille, vous n'en trouverez peut-être pas un qui vous dise nettement ce qu'il entend par le mot raison; ou bien, il répondra naïvement, la raison, c'est moi, c'est mon esprit. Les voilà donc chacun avec son moi, avec son esprit, en face du monde, en face les uns des autres, jugeant les objets suivant ses affections naturelles, et les impressions que les sens leur transmettent; et comme il n'y a pas deux individus humains dont le caractère, le tempérament et l'organisation soient parfaitement les mêmes, il s'ensuit qu'il n'y a pas deux raisons ou deux hommes de raison en parfaite harmonie. Il est clair dès lors que rien ne peut se fonder sur le seul empire de la raison, puisque la diversité et l'opposition sont de son essence. La guerre ouverte ou cachée des esprits, l'asservissement instantané des uns par la force logique des autres; et dans l'état social, l'anarchie ou le despotisme, la licence ou l'esclavage, voilà les fruits du gouvernement de la raison, quand elle ne reconnaît point d'autorité supérieure à elle. » (*Philosophie du Christianisme*, t. Ier, pag. 169.)

Mais quelle est cette autorité à laquelle M. Bautain veut que la raison individuelle se soumette? Est-ce le témoignage universel? Non, comme vous allez voir dans ce passage : « Qu'est-ce que cette raison générale, dit-il, en s'adressant aux disciples de M. de La Mennais, à laquelle vous accordez si libéralement le privilége de l'infaillibilité? Est-ce la raison de tout le monde, ou au moins du plus grand nombre? Elle se compose donc de la totalité ou de la majorité des raisons particulières! mais celles-ci, vous les reconnaissez faillibles, et de plus vous les déclarez incapables de science, de vérité, de certitude. Est-ce donc que des raisons faillibles, en se réunissant, constitueront une raison infaillible? »

« Vous voulez, ajoute-t-il plus loin, que je croie sur le témoignage de ce que vous appelez la raison générale! Mais à quoi? Ce n'est point à la parole de l'homme, puisque tout ce qui est humain est contestable, variable, incertain. Il nous faut donc quelque chose de nécessaire, d'universel, d'absolu; il nous faut de l'éternel, c'est-à-dire des principes qui ne fléchissent point, des vérités premières qui ne passent point. Qui nous les donnera, si la nature ne peut les fournir, si l'intelligence humaine ne peut les produire? Celui-là seul qui est au-dessus de la nature et de l'humanité, parce qu'il les a faits. » *De l'Enseignement de la Philosophie en France au* XIXe *siècle*, pag. 46 et 62.)

Il ne s'agit donc pas pour M. Bautain de choisir entre le sens privé et le sens commun; car, dit-il, le *criterium* de la vérité ne doit pas être quoi que ce soit d'humain, mais quelque chose de divin; et il explique ailleurs sa pensée : « L'homme ne pouvant connaître par les seules lumières de la raison, ni lui-même, ni Dieu, ni ses rapports avec Dieu, le principe nécessaire de la vraie philosophie ne peut être donné que par la révélation. En un mot, hors de la catholicité, c'est-à-dire hors de l'Eglise, il n'y a pas de science véritable, point de certitude, rien que des opinions arbitraires, des systèmes humains. » (*Philosophie du Christianisme*, t. I, pag. 181.)

Cependant le rationaliste peut lui répondre : Puisque la raison, selon votre aveu, est une *faculté précieuse*, puisque c'est par elle que nous acquérons, dites-vous, la connaissance des choses qui existent dans l'espace, qui se développent et adviennent dans le temps, des choses qui tiennent à notre intérêt social et temporaire, à notre bien-être en ce monde, puisque vous voulez qu'*on la cultive*, qu'on la *fortifie par* l'exercice, vous ne la croyez donc pas tout à fait incapable de nous donner la science. Vous allez même plus loin; car vous reconnaissez que *la raison privée est le criterium de la vérité dans l'ordre de la nature*. S'il en est ainsi, vous admettez donc qu'elle est au moins nécessaire pour nous certifier la réalité du livre qui contient la parole divine, ainsi que la réalité des faits sensibles qui attestent son authenticité!

D'un autre côté, les partisans de la doctrine du sens commun cherchent aussi à le mettre en contradiction avec lui-même, et à lui prouver qu'il admet le système de M. de La Mennais, tout en le combattant.

« Toutes les traditions, dit M. Bautain, s'accordent à affirmer que l'homme, créé par une puissance supérieure, a aussi été instruit par cette puissance, et c'est à cette éducation primitive, à cette instruction fondamentale, continue, et perfectionnée par des moyens providentiels, qu'il doit tout ce qu'il possède de vérités sur la terre, tous les principes de religion, de morale, de science, de législation, qui fondent et conservent les sociétés. » Mais n'est-ce pas là la philosophie du sens commun, lui répondent ses adversaires? *Si les traditions primitives ne se perdent jamais entièrement*, comme vous le dites ailleurs, *s'il existe une vérité originelle, impérissable, qui se retrouve au fond de toutes les variations, de toutes les opinions, de toutes les erreurs*, vous admettez par cela même la raison générale, comme seule gardienne et dépositaire de cette vérité, puisque la raison individuelle ne peut l'être.

C'est ainsi que ces trois systèmes se réfutent et se battent en ruine tour à tour, parce que chacun d'eux a un côté vulnérable, qu'il est impossible de défendre. Cette discussion est donc par sa nature interminable, et l'on pourrait disputer éternellement sans résoudre le problème.

En présence de ces contradictions, M. Buchez a tenté aussi de résoudre un problème tant de fois posé, et devant lequel l'esprit humain a été obligé tant de fois de se reconnaître impuissant. Après avoir montré que les efforts du pythagorisme, du platonisme, de l'aristotélisme, du cartésianisme, du sensualisme, et de l'éclectisme pour établir un moyen de certitude, n'ont abouti qu'à des résultats stériles, ou à de déplorables erreurs, l'auteur annonce qu'il croit fermement avoir trouvé ce *criterium;* mais c'est une idée si nouvelle et si simple en même temps, dit-il, qu'avant d'en entreprendre l'exposition directe, il croit nécessaire de présenter quelques observations préliminaires, soit pour donner à ses lecteurs le même coup d'œil que lui en ces matières, soit pour faire apercevoir la convenance et la portée d'une conception que l'on examinerait peut-être sans une attention suffisante, si on la présentait tout d'un coup et sans préambule aucun.

L'importance et la nouveauté du système que propose M. Buchez suffirait déjà pour lui mériter une place considérable dans l'histoire des théories philosophiques de la certitude, quand même le nom, le talent et les intentions connues de l'auteur ne le recommanderaient pas spécialement à un examen sérieux et attentif de notre part. Laissons-le donc expliquer et développer son idée avec tous les préliminaires par lesquels il croit devoir en éclaircir ou en préparer l'exposition. Nous pourrons mieux juger de la valeur de son *criterium*, lorsqu'il nous aura fait connaître lui-même les principes et les faits d'où il est parti, pour arriver à sa conclusion.

« Nous ferons remarquer d'abord, dit-il, qu'au milieu des malheurs et des insuccès qui n'ont manqué à aucune des espérances que l'on avait fondées sur les diverses certitudes proposées, personne ne s'est demandé en vertu de quoi l'on jugeait que l'un des *criterium* fût sans certitude, ou que l'un de ses produits fût faux. Personne n'a pensé à chercher si ce *quid*, avec lequel on prononçait sur la valeur du *criterium* et de ses produits, si ce *quid* n'était point quelque chose qui approchât de la certitude, et ce que c'était. Il était bien évident, en effet, que les divers moyens de certitude proposés n'avaient pas été jugés les uns par les autres, de telle sorte que l'on pût dire qu'ils s'étaient détruits les uns par les autres. L'histoire nous apprend que ces moyens n'ont pas tous été trouvés en même temps, mais successivement dans l'ordre des temps; elle nous apprend de plus que toujours l'un de ces moyens fut cherché et trouvé longtemps après que l'on s'était manifestement prouvé que le *criterium* précédent était insuffisant ou stérile. Il ne faut pas remonter bien loin dans le passé pour apercevoir ce fait; ainsi, c'est parce que l'aristotélisme était reconnu improductif et erroné que Descartes invoqua le doute méthodique; c'est parce que celui-ci était insuffisant que le sensualisme eut des chances; et c'est par une raison semblable, à l'égard de ce dernier que vint l'éclectisme. C'était donc de quelque autre chose que de l'invention d'un *criterium* nouveau qu'était résultée la négation des *criterium* antérieurs. Or, qu'était-ce quelque autre chose? était-ce la science? non, car elle ne pouvait se juger elle-même; l'erreur ne pouvait montrer l'erreur; l'identité ne peut pas juger l'identité.

« Pour découvrir la cause de ces négations répétées, et trouver cette force inconnue plus certaine que toutes les certitudes proclamées, cette force qui agissait sans se montrer, il nous semble qu'il était tout simple de supposer qu'elle émanait de quelque autre connaissance, non pas l'égale de la science, non pas semblable à la science; car, entre des choses égales ou semblables, il ne peut jamais y avoir plus qu'une équation, dont le résultat, quant à la solution qui nous occupe, serait le doute et non une décision affirmative quelconque. Cependant personne encore n'a fait cette réflexion. On a toujours cherché uniformément le *criterium* de la certitude, soit dans la science, soit dans les moyens de la science, c'est-à-dire, soit dans quelque connaissance ontologique, soit dans les facultés mêmes auxquelles on attribuait ces connaissances, telles, par exemple, que les idées archétypes de Platon, les idées innées de Descartes, la conscience, les sens, le raisonnement, le consentement universel, etc.

« Nous ne répéterons pas ici les objections vulgaires que l'on a opposées à ces divers *criterium*, nous ne répéterons pas que l'on a objecté avec raison, à l'occasion de chacun d'eux, qu'il était inapplicable au plus grand nombre de questions, qu'il était incertain, variable, hypothétique, individuel, etc. : nous ferons seulement remarquer qu'il est impossible, en bonne logique, d'admettre que la certitude réside jamais dans un moyen. En effet, un moyen est toujours quelque chose d'approprié à un but, par suite dépendant de ce but, vrai s'il s'y rapporte ou y tend complétement, faux s'il ne s'y rapporte ou n'y tend qu'imparfaitement. On juge le moyen par le but ou plutôt par la convenance qu'il présente avec celui-ci. La certitude donc réside plutôt dans le but que dans le moyen; le *criterium* qui juge le moyen est déduit du but et non de toute autre part.

« Si nous appliquons ce raisonnement pour voir à quel point la science est une source de certitude, nous trouverons que certainement le *criterium* universel ne réside point en elle. En effet, la science n'est point à elle-même son propre but; elle ne représente autre chose, quant à l'humanité, que les facultés appelées du nom de raisonnement dans l'homme individuel, c'est-à-dire un mode d'activité dirigé en vue d'une certaine fin, en un mot, un moyen ou un instrument pour atteindre un but; et si la science, parce qu'elle n'est qu'un moyen, ne peut en aucun cas fournir le *criterium* universel, à plus forte raison en est-il ainsi des

moyens mêmes de cette science dont nous parlions tout à l'heure, c'est-à-dire du raisonnement, des sens, des aptitudes, de la conscience, etc. De quelque part même que viennent ces derniers moyens, qu'ils soient un effet du travail des hommes, ou un don du Créateur, ils ne renferment pas davantage le *criterium* dont nous nous occupons. En effet, dans le premier cas, ils ne contiennent en eux d'autre certitude que celle de la coaptation au but qu'on s'est proposé en se les faisant. Dans le second cas, il faudrait remarquer que ces dons de Dieu, bien qu'attachés à la nature humaine, ou innés comme on le dit, n'entravent point notre liberté, et que par conséquent ils ne sont point absolus, concluant rigoureusement, invinciblement, nécessairement, ainsi qu'ils le feraient si en eux résidait le *criterium* de la certitude. Ces moyens ne nous empêchent point de nous tromper; donc, de quelque part qu'ils viennent, ils ne contiennent point nécessairement la certitude.

« Ces observations prouvent que pour trouver la solution du problème, on s'était placé sur un mauvais terrain; mais on a eu le tort, en outre, de ne point parcourir tout le terrain où l'on s'était établi, et de ne point l'étudier suffisamment.

« Puisque, se laissant guider par l'analogie, on cherchait la certitude, c'est-à-dire un moyen de juger certainement des choses, dans la catégorie des moyens, on devait, ce nous semble, se demander ce que c'était qu'un moyen, et ensuite épuiser la catégorie des moyens.

« Or, qu'est-ce qu'un moyen de l'ordre de ceux dont nous nous occupons, considéré en lui-même, et abstraction faite de l'idée de but? C'est, soit un instrument, soit un mode de l'activité humaine, ou, en d'autres termes, une manière d'agir.

« Cette définition n'offre rien qui soit au delà de la science des époques où furent proposés plusieurs des motifs de certitude dont il a été question ; elle est au contraire parfaitement en rapport avec l'état de cette science. Cependant on n'en a point fait usage. Nous devons croire que ce fut une chose fâcheuse, car il nous semble que par cette voie on se fût au moins grandement rapproché du point de solution.

« En effet pour acquérir un résultat nouveau sur la question de la certitude, il suffisait de procéder par voie d'exclusion sur tous les instruments, sur toutes les manières d'être ou tous les modes d'activité propres aux hommes, en écartant ceux de ces modes qui paraîtraient égaux ou de valeur semblable.

« Or, on possédait, pour prononcer à ce dernier égard, une méthode qui nous paraît parfaitement sûre. On doit, en effet, considérer comme des modes d'activité supérieurs à tous les autres, ceux de ces modes qui, dans l'ordre des temps, ont précédé les autres; car, ce sont nécessairement ceux-là qui sont les plus importants et les plus essentiels à la conservation des hommes. On doit au contraire considérer comme de moindre ou d'égale valeur ceux qui, dans l'ordre des temps, ont apparu, soit simultanément, soit postérieurement à quelques autres, ainsi que ceux qui peuvent être momentanément poursuivis, ou momentanément abandonnés sans qu'il en résulte des accidents graves pour l'espèce humaine. En appliquant ces considérations à tous les modes d'activité humaine sans exception, on eût été assuré, ce nous semble, de trouver quels étaient les modes d'activité primitifs et essentiels. En même temps on se fût placé dans une voie excellente, si ce n'est pour atteindre le principe de la certitude, au moins pour s'en rapprocher; car on ne peut douter que la certitude ne soit une puissance qui ait toujours été présente dans l'humanité, et par suite on ne peut non plus douter qu'on s'en rapproche toutes les fois qu'on élimine un mode d'activité postérieur ou inférieur à un autre dans la durée des siècles, et toutes les fois que l'on reconnaît et que l'on nomme la manière d'être antérieure la plus importante.

« En effet, en nous servant nous-même de ce procédé, nous trouvons que ce qui est antérieur à toutes les choses humaines, c'est le moyen politique ou la manière d'être sociale; c'est la société. Sans elle, point de science, point d'art, point de tradition; sans elle, l'homme même ne serait point tel que nous le connaissons. Le mode d'activité par lequel la société existe est donc le mode d'activité ou le moyen premier et supérieur.

« C'eût été déjà avoir fait un pas immense que d'avoir reconnu la certitude sociale comme antérieure et supérieure à la certitude scientifique ou à tout autre, car c'était reconnaître en même temps que chaque individu et chaque spécialité devaient déduire leur certitude de celle de la société elle-même, c'est-à-dire se considérer comme parties ou fonctions d'un ensemble. Nul doute qu'une telle découverte n'eût épargné beaucoup de malheur à l'humanité, et n'eût écarté beaucoup de mauvaises doctrines, toutes celles, par exemple, qui posent l'égoïsme comme premier principe, ou concluent à cet égoïsme.

« Mais ce n'est pas assez que de reconnaître d'une manière générale qu'il y a une certitude sociale ; une fois que l'on est parvenu sur ce terrain, on est forcé d'avancer, et par suite obligé bientôt de reconnaître que la société elle-même confesse un *criterium*. Or, où réside ce *criterium?* C'est évidemment dans la législation. Mais la législation elle-même avoue certains principes dont elle n'est que le développement. Ce seront donc ces principes que l'on devra admettre, provisoirement au moins, comme ce qu'il y a de plus voisin de la certitude.

« Nous devons encore nous arrêter en ce lieu pour faire remarquer combien ce genre de certitude est supérieur à celui qu'offre le terrain de la science. Il est en effet facile de prouver que les principes sur lesquels repose l'état social ne sont rien moins qu'ar-

bitraires, plus assurés, plus invariables que toute espèce de conception scientifique. Ce sont, en un mot, des conditions d'existence tellement nécessaires, que la société est menacée toutes les fois qu'elle les met en oubli. Il est vrai que parmi les principes que l'on inscrit dans le nombre de ces conditions d'existence, il en est qui peuvent être modifiés ou totalement changés sans que la société soit détruite; il est vrai qu'il y a en eux certaines parties qui ne sont point aussi nécessaires les unes que les autres. Mais comment choisir parmi ces principes; comment distinguer ce qu'il y a d'essentiel de ce qu'il y a d'arbitraire et de variable en eux; comment enfin discerner, dans les conditions d'existence, ce que l'on peut en modifier ou en changer sans mettre en péril la société, de ce que l'on ne peut ni attaquer, ni même toucher, sans un danger imminent? Cela est possible certainement, car on l'a fait nombre de fois; on a nombre de fois invoqué ce *criterium* caché pour changer la législation et introduire de profondes modifications dans l'état social; il est vrai que l'on s'en est servi toujours sans le nommer entièrement, et sans le définir complétement, quelquefois même sans en avoir nettement conscience. A cause de cela, il a été possible de se tromper très-souvent; ainsi, d'autres fois on a voulu, du point de vue d'une certitude de l'ordre scientifique, opérer des modifications du même genre; autant de fois il est arrivé, ou que la société s'est soustraite violemment à ces tentatives erronées, ou qu'elle a succombé dans l'expérience. L'histoire nous raconte un grand nombre de révolutions dont les unes ont été avantageuses à la société, les autres nuisibles. Elle nous apprend en même temps que ces dernières ont été toutes uniformément entreprises au nom d'une certitude de l'ordre scientifique. Par là nous trouvons la confirmation de ce qui a été dit précédemment, savoir: que la certitude ne réside pas dans la science, et qu'il faut la chercher dans la voie où nous sommes, et dans laquelle nous venons d'avancer presque au point d'atteindre le but. En effet ce moyen par lequel on prononce sur les principes même de ce qui est le plus essentiel pour les hommes, c'est-à-dire de l'état social, ce moyen doit être aussi rapproché que possible du *criterium* de la certitude, s'il n'est ce *criterium* même.

« Or, ce moyen n'est point la législation, car celle-ci ne peut se juger elle-même. Ce moyen n'est pas la société, car il est prouvé que la société se trompe, et si elle était identique à la certitude, elle ne se tromperait jamais, elle ne douterait jamais. Cependant la société doute et se trompe comme la science et la philosophie. A cet égard, l'histoire nous apprend que dans les siècles où la question de la certitude tourmente la philosophie, elle tourmente aussi la société. Les mêmes doutes qui troublent la science agitent les nations. A ces époques, à défaut d'un *criterium* universel, on possède un scepticisme universel. On ne croit plus au gouvernement ni à la législation, et le gouvernement aussi bien que le législateur ne croient plus à la société ni à eux-mêmes; on ne croit plus à la science ni à l'art, et la science et l'art ne croient plus à eux-mêmes. Tel fut l'état de la Grèce il y a vingt siècles; tel est aujourd'hui celui de l'Europe. Parce que la société doute, le problème du *criterium* de la certitude a encore une fois bouleversé la philosophie et la science.

« Puisque la société peut douter d'elle-même et savoir qu'elle en doute, puisqu'aussi elle peut croire en elle et savoir qu'elle y croit, puisqu'en un mot la société peut se juger elle-même, il faut admettre que le moyen de la certitude est quelque chose qui est parfaitement séparé et parfaitement différent de la société et de tout ce qui la constitue, quoique constamment à sa portée et toujours présent devant elle.

« En effet, la certitude et le doute sont des états absolument contraires; ils résultent de choses qui évidemment sont opposées l'une à l'autre autant que oui et non. Nécessairement donc, ces choses diffèrent complétement de l'être dans lequel elles peuvent momentanément résider, dans lequel souvent elles alternent et se succèdent. Ainsi le *quid* qui sert à chacun pour juger la société, n'est point quelque chose qui dépende de l'état social même.

« Ce *quid*, répétons-le, ne tient point non plus à l'homme individuel; ce n'est point une de ses facultés, ni rien qui émane de lui. En effet, nous avons déjà écarté les moyens de cette espèce, au commencement de la longue induction que nous poursuivons ici, lorsque nous avons démontré que l'ontologie ne pouvait servir de base à la certitude universelle. Nous ajouterons en ce lieu, afin d'ôter tout prétexte au doute, quelques nouvelles réflexions sur le même sujet. Il est clair que si chaque individu de l'espèce humaine avait en lui une faculté propre à servir de *criterium* de la certitude, faculté individuelle et en même temps commune à tous, comme le sont et l'âme et le corps, jamais l'espèce humaine ne douterait ni ne se tromperait; or, le contraire arrive: l'espèce humaine ne serait pas libre; elle serait invinciblement entraînée à émettre une opinion et un avis; or, il est certain qu'elle est libre, et il est certain que l'homme est susceptible de diverses croyances et de diverses opinions. Enfin, c'est précisément lorsque l'individu s'abandonne le plus à lui-même, que la société souffre le plus, preuve certaine que le *criterium* n'est point le fait d'une faculté individuelle.

« Quel est donc ce quelque chose qui n'est ni la société, ni l'homme, ni la législation, ni la science, ni l'art, et qui cependant les touche également! Quel est ce *criterium* souverain dont les hommes perçoivent si bien la présence ou l'absence, et dont ils ignorent cependant la vraie place et le vrai nom, s'accordant uniformément à la confondre avec les choses mêmes qu'il est destiné à juger, comme s'il n'était pas absurde de

considérer comme une identité, la chose mesurée et la chose qui mesure, le juge et le coupable, la loi et le tribunal qui l'applique, etc. Quel est enfin ce *criterium* dont les hommes peuvent conserver ou perdre la mémoire, dont ils sont libres d'user ou de ne pas user, et qu'ils peuvent en un mot abandonner ou reprendre, négliger ou employer même sans s'en rendre compte?

« Voilà enfin la question posée. Il s'agit de nommer la certitude, le *criterium*, la méthode générale, universelle, avec laquelle l'humanité a conquis tout ce qu'elle possède, fondement de toutes ses richesses; antérieur à la société, à la science, aux livres; qui a fourni la matière même sur laquelle on a tant raisonné; qui donne au faible le moyen de juger le fort, à l'ignorant le moyen de juger le savant; qui peut enfin fonctionner dans l'esprit de chacun même à son insu.

« Cette certitude, comme nous l'avons vu, n'est rien de ce qu'elle juge, et, à cause de cela, elle est au-dessus de la société, de la législation, de l'homme, etc. Or, qu'y a-t-il au-dessus de tout ce qui est humain? La loi de la fonction humaine, la loi qui met cette fonction en harmonie avec toutes les fonctions qui constituent l'ensemble universel!

« Il existe deux espèces de fonctions, celles qui sont confiées à des êtres libres, et celles qui sont confiées à des êtres non libres; les premières ont été réservées à l'homme, les secondes sont celles de l'ordre brut qu'accomplissent les règnes minéral, végétal, animal. Les règnes minéral et végétal sont soumis à la loi fatale des forces aveugles qui les meuvent; les animaux sont soumis à l'impulsion non moins fatale de l'instinct. L'homme seul est libre; et il est libre uniquement parce qu'il lui est donné d'accepter ou de refuser la loi de la fonction qui lui est proposée.

« Mais quelle est cette loi? C'est nécessairement quelque chose entre l'homme et Dieu. Or, que peut-il exister entre l'homme et Dieu? si ce n'est la loi du devoir, la loi de la pratique, la connaissance de ce que l'on doit faire et de ce dont on doit s'abstenir; la morale enfin!

« L'histoire nous apprend en effet que l'humanité n'a pas été mise complétement nue dans le monde, mais qu'elle a reçu sur ce qu'elle devait faire et ne pas faire, un enseignement que chaque père est chargé de transmettre à son enfant. L'histoire nous apprend qu'avec ce seul savoir l'humanité a pu se guider. Cette connaissance a été la lumière qui a éclairé ses pas au milieu des ténèbres d'une nature inconnue. Avec ce seul secours, les hommes ont agi, expérimenté, créé une mémoire commune à tous; ils ont produit avant toute science ce qui paraît le comble de la science, une société; ils ont accumulé d'immenses matériaux, et c'est avec ceux-ci ou par l'observation de ce qui avait été fait pour les acquérir, que plus tard les savants ont formulé des méthodes, et classé les spécialités. En un mot, la morale est contemporaine de l'humanité; et l'humanité est antérieure à toutes ses œuvres.

« On demandera comment la morale peut devenir un *criterium* et une méthode. Pour répondre, il suffit d'observer nos propres manières d'agir, même dans des circonstances minimes. Nous portons tous en nous le secret de la question que l'on nous fait. Nous convertissons la morale en *criterium* toutes les fois que nous prononçons sur les inconnues en concluant des règles qu'elle nous impose. Nous la convertissons en méthode d'invention toutes les fois que nous déduisons de l'un des préceptes qui y sont contenus, la série des actes qui sont subordonnés, et que nous en tirons la conséquence que les objets et les moyens de ces actes existent dans le monde extérieur brut ou vivant. Nous la convertissons en méthode de vérification toutes les fois qu'une conception théorique nous étant donnée, nous en déduisons des conséquences pratiques, et que, comparant cette pratique aux prescriptions morales, nous prononçons que cette dernière y est conforme ou contraire.

« Il n'y a pour l'homme que trois positions spirituelles ou sociales possibles : celle du but auquel il croit et qu'il désire, celle du raisonnement par lequel il conclut à l'acte conforme au but; celle de l'action elle-même ou de la pratique. L'homme qui n'est point dans l'une de ces trois positions, n'est plus un être social; c'est un individu dégradé, inférieur à la bête et de moindre prix qu'elle; car il est sorti de sa fonction, tandis que celle-ci accomplit la sienne; n'ayant d'ailleurs rien de plus élevé que la bête, livré aux instincts de sa nature animale, courant à sa femelle et à sa proie, soignant ou négligeant ses petits, s'éveillant, s'endormant, se colérant, selon que les appétits de la chair ou s'éveillent ou s'endorment; brute qui n'est capable de quelque chose que pour elle-même. Or, cette vile matière, ce misérable troupeau, n'a jamais été rien dans l'humanité, elle n'a rien produit, rien laissé; car qui ne pense qu'à lui meurt tout entier. Il est question ici de ceux-là seulement qui ont pris une part dans les choses appartenant à la tradition humaine. Examinons ces trois positions de l'homme, d'une manière générale, et voyons comment chacune d'elles a pour principe et pour juge la morale.

« L'homme, s'il n'est une brute, a toujours un but. Seulement ce but est individuel ou social. Dans le premier cas, il est hors de la certitude, il agit nécessairement contre elle, car la grande certitude formulée et instituée par la morale, c'est qu'il est né pour être en relation avec ses semblables. Dans le second cas, il est placé au point de vue du but social ou de l'une des spécialités de ce but. Or, alors quelle autre loi le gouverne que la morale? celle-ci n'est-elle pas en effet la loi générale des rapports des hommes entre eux?

« Pour passer du but à la pratique, il faut

nécessairement franchir un intermédiaire, celui du raisonnement, par lequel on proportionne ses actions à la fin que l'on veut obtenir. Le raisonnement peut avoir pour fin seulement un intérêt individuel; dans ce cas, il conclut tout au plus à une expérience personnelle qui ne tarde pas à disparaître avec son auteur. Le raisonnement entrepris dans une vue sociale est le seul qui puisse profiter à tous et qui soit de nature à être conservé. C'est cette espèce de raisonnement qui engendre la science; or, la science est de nulle valeur si elle ne conclut pas à une pratique : chaque connaissance dont elle est composée a donc été jugée par une pratique; autrement elle n'aurait point été conservée, et la tradition l'eût négligée. — Or, quel est le *criterium* de la pratique? N'est-ce pas le but ou la morale; et par conséquent le juge et la loi générale de la science peut-il être autre chose que la morale? Telle a donc été la méthode de l'humanité. De la loi morale elle a conclu à une pratique; pour atteindre à la pratique, elle a raisonné, et de là engendré la science. La science elle-même a été vérifiée par la pratique, et la pratique par la morale; en sorte que l'on peut dire que la loi morale est le commencement et la fin de toutes les choses humaines. La morale est donc la vérité universelle, absolue de ce monde, toujours présente, toujours sensible, indépendante du temps et des hommes, séparée de Dieu même qui l'a donnée. » (*Essai d'un Traité complet de philosophie, du point de vue du catholicisme et du progrès*, t. II, pag. 10 et suivantes.)

Certes, c'est une grande et noble idée, c'est une idée bien séduisante au premier abord que celle qui sert de conclusion à la théorie de M. Buchez. Faire de la morale le *criterium* universel de la certitude, en faire comme la pierre de touche infaillible, pour reconnaître la vérité, pour juger les opinions et apprécier les systèmes, n'est-ce pas, ce semble, donner à la science le moyen d'épreuve le plus sûr, la garantie la moins trompeuse qu'il soit donné à l'homme de se procurer pour le guider dans ses recherches et pour en vérifier les résultats? La morale n'est-elle pas en effet la grande loi, la loi suprême de l'humanité, et ne doit-on pas croire que tout ce qui est approuvé, confirmé par la morale, est socialement, c'est-à-dire essentiellement et universellement vrai? Car, comment concevoir qu'une chose conforme à la morale puisse être fausse, et qu'une chose contraire aux conditions mêmes d'existence de la société, puisse être conforme à la vérité? Quoi de plus simple d'ailleurs, quoi de plus naturel que de faire de la règle même des actions humaines, du principe même auquel est subordonné l'exercice de la liberté, la base logique de l'intelligence, et le fondement de la raison? Oui, sans doute, il serait à désirer que les savants ne perdissent jamais de vue ce fanal que Dieu semble avoir posé à l'entrée de toutes les avenues de la science, comme pour éclairer sa marche, et la guider dans ses investigations. Mais il faut le dire; ce système, vrai sous un point de vue, ne résiste pas à un examen approfondi, et quoiqu'il nous soit en quelque sorte pénible de démentir une idée dont la moralité honore son auteur, nous devons cependant montrer que M. Buchez s'est abusé lui-même, et que son *criterium* aura le sort de tous ceux qu'il a voulu remplacer.

1° Et d'abord son système n'est pas nouveau, du moins dans ses principes fondamentaux. Son *criterium* moral n'est au fond que la *raison pratique* de Kant, dégagée des nuages métaphysiques dans lesquels le philosophe allemand enveloppe sa pensée. Selon M. Buchez, le *criterium* de la certitude n'est point une connaissance de l'ordre ontologique ou scientifique, mais une connaissance de l'ordre pratique. « L'homme est libre, dit-il, dans ses pensées aussi bien que dans ses actes. Tant que l'homme tient enfermées en lui-même ses conceptions ontologiques ou ses projets, elles importent peu à lui-même et aux autres; elles n'ont aucune influence sur la vie temporelle. Mais s'il les émet extérieurement, il n'en est plus ainsi; s'il s'est trompé, il en recueillera des résultats malheureux pour lui ou pour les autres. Ce qu'il demande donc, ce qu'il recherche, c'est un moyen d'être assuré sur les résultats. Or, si ce moyen était une connaissance de l'ordre simplement ontologique, elle ne lui apprendrait rien de certain sur les résultats de ses actes, il serait toujours obligé de franchir l'intermédiaire même qui l'a déjà trompé, celui du raisonnement. Pour lui enseigner à l'avance quelque chose sur ce sujet, il faut que la connaissance se rapporte aux actes, c'est-à-dire à ses relations avec le monde extérieur. »

Kant soutient également que la raison spéculative est impuissante à établir nos croyances sur un fondement solide. Il cherche à prouver que, sous le point de vue purement théorique et ontologique, l'abus des notions de la raison ne produit que des antinomies, c'est-à-dire des séries de jugements qui aboutissent à des résultats contradictoires; antinomies d'où résulte l'impossibilité d'attribuer à ces notions aucune réalité objective, et par conséquent aucune certitude. Ainsi tant que l'homme a pour objet de résoudre cette question : *Que puis-je savoir?* il est obligé de s'avouer à lui-même qu'il ne peut rien affirmer, scientifiquement parlant; mais l'homme s'adresse une autre question : *Que dois-je faire?* Et c'est alors que, rentrant dans l'ordre des connaissances pratiques, il rentre par cela même dans ce qu'il appelle l'*impératif catégorique*, c'est-à-dire dans l'ordre des vérités certaines, absolues, indépendantes de toute condition particulière. *Agis*, dit-il, *d'après une maxime qui puisse être regardée comme une loi générale;* tel est le principe qui sert de base à sa reconstruction de la certitude humaine, ébranlée jusque dans ses fondements par sa critique de la *raison pure*.

Quelle différence y a-t-il donc entre l'idée de M. Buchez et celle du philosophe allemand? M. Buchez prétend que toute connaissance purement ontologique ou intellectuelle n'a aucune valeur réelle, comme *criterium* de certitude, comme moyen de parvenir à la vérité. Kant n'est-il pas amené aussi par son système à détruire toute connaissance scientifique de Dieu, de la vie future et des conséquences qui en découlent? M. Buchez dit que la morale, c'est-à-dire, la loi générale des actions humaines, est la vérité universelle, absolue de ce monde, et que par conséquent il n'y a pas d'autre *criterium*. N'est-ce pas également sur la morale que Kant reconstruit l'édifice de la connaissance? N'est-ce pas de la morale qu'il déduit l'objectivité réelle des idées de Dieu et de l'âme? Enfin, n'est-ce pas à la raison pratique qu'il demande ce *criterium* que n'a pu lui donner la raison spéculative? M. Buchez part de la liberté et de l'activité humaine pour prouver que ce n'est pas à la science, mais à la morale à fournir le moyen de discerner la vérité. « L'homme est un être libre, dit-il, appelé à choisir entre le bien et le mal, exposé au vrai comme au faux. Il a besoin d'un moyen propre à guider ses choix et à les rendre certains. L'idée et le fait de la liberté humaine emporte celle du choix : celle du choix emporte celle de plusieurs moyens, et entre autres d'un moyen de choisir; mais en même temps aussi l'idée de liberté emporte celle que l'homme est libre dans l'usage qu'il fera de son *criterium*. » N'est-ce pas aussi de la liberté que le philosophe allemand conclut, comme principe absolu, que l'homme doit établir une harmonie parfaite entre ses intentions et la loi morale, que la vertu est le but suprême auquel il doit tendre; et qu'elle est par conséquent la règle de sa raison, comme elle l'est de sa volonté? « Il est incontestable, dit-il, que nous avons la liberté de produire des actions qui, s'opposant à nos penchants, sont le résultat de la raison seule. Il est une raison pratique, qui n'est autre chose qu'une volonté se déterminant d'après les lois qu'elle trouve en elle-même, et par conséquent une causalité indépendante des circonstances extérieures. Les lois de la raison ont une valeur objective, puisqu'elles prescrivent des actions possibles; ces lois du reste sont données *à priori* et emportent l'idée de nécessité : la liberté a donc aussi une valeur objective, et doit appartenir à un être réel. — De l'existence d'une loi morale absolue et nécessaire, et de la liberté, découlent évidemment l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. En effet le bien suprême est le but final des êtres sensibles, et le bien suprême n'est autre chose que le rapport le plus parfait entre les intentions et la loi morale. Ce rapport, cette harmonie constituent l'idéal de la vertu, la sainteté. Puisque la raison nous commande catégoriquement d'arriver à cet idéal, il faut aussi qu'il soit possible d'y parvenir; autrement le but final ne serait jamais atteint. Or, ceci suppose une autre vie, car dans celle-ci il y a des penchants et des besoins physiques qui s'opposent à l'exécution entière de la morale. — La loi morale, en nous commandant la vertu comme condition absolue du bien suprême, nous conduit aussi au bonheur qui lui est proportionné; mais pour acquérir le bonheur dans un degré proportionnel à la vertu, il faut qu'il dépende de l'homme d'établir l'harmonie entre la vertu et le bonheur. Or, cela n'est pas en son pouvoir, car la nature est tout à fait indépendante de lui. Il faut, pour établir cette harmonie, un être qui soit en même temps cause de la nature et cause de l'être moral. Un tel être ne pourra être autre chose qu'une intelligence et une volonté : donc la cause de la nature est un être doué d'intelligence et de volonté, cause intentionnelle, intelligence souveraine, en un mot, Dieu; donc, l'existence de Dieu doit être nécessairement admise. » (Nous suivons ici l'exposé du système de Kant que M. Buchez lui-même a donné dans son ouvrage.)

De ce parallèle résulte évidemment, selon nous, la preuve de l'identité à peu près complète des deux théories. Celle de M. Buchez n'est que la reproduction de celle de Kant sous des formes différentes, et plus directement aproppriées à la question du *criterium*, telle qu'on l'a traitée dans ces derniers temps.

2° Nous disons en second lieu, que le système de M. Buchez est faux dans son principe et repose sur des distinctions plus subtiles que vraies, plus spécieuses que solides. Selon lui, il est impossible, en bonne logique, d'admettre que la certitude réside jamais dans un moyen. En effet, dit-il, un moyen est toujours quelque chose d'approprié à un but, par suite dépendant de ce but, vrai s'il s'y rapporte ou y tend complétement, faux s'il ne s'y rapporte ou n'y tend qu'imparfaitement. On juge le moyen par le but ou plutôt par la convenance qu'il présente avec celui-ci. La certitude donc réside plutôt dans le but que dans le moyen. Le *criterium* qui juge le moyen est déduit du but et non de toute autre part.

Mais d'abord de quel but l'auteur entend-il parler? car l'homme peut s'en proposer de bien des espèces. Il peut avoir en vue, pour fin de ses actions ou de ses conceptions intellectuelles, ou le *plaisir*, ou l'*intérêt*, ou le *devoir*. S'il a le plaisir pour but, et qu'il parvienne à se le procurer par le libertinage, par la violation des lois sacrées de la pudeur, dira-t-on que la coaptation parfaite des moyens au but qu'il cherchait à atteindre, justifiera pleinement les moyens qu'il aura employés pour se procurer la jouissance? La volupté qui se sera rendue à son appel sera-t-elle le *criterium* de la légitimité de ses pensées et de ses désirs? mais c'est là de l'épicuréisme. Epicure aussi prétendait démontrer par la pratique la bonté et la vérité de son système. Si c'est dans son intérêt qu'il travaille, s'il veut

s'enrichir, amasser de la fortune, s'élever aux honneurs, et que son ambition parvienne à ses fins, dira-t-on encore que la convenance des moyens avec le but prouvera infailliblement la bonté des moyens dont il se sera servi? Mais ses moyens sont, je suppose, réprouvés par l'honneur, condamnés par la morale; si c'est par le crime, par le vol, par l'hypocrisie qu'il est parvenu à l'opulence et au pouvoir, la réalisation complète du but justifiera-t-elle moralement l'immoralité des moyens employés? les justifiera-t-elle même logiquement? Non; car pour un qui s'enrichit par le vol, qui s'élève aux dignités par le crime et l'infamie, vingt peuvent être conduits à l'échafaud par les mêmes moyens. On ne peut donc pas dire, en thèse générale, que le rapport de convenance des moyens avec le but soit le *criterium* certain de sa vérité ou de la légitimité des moyens, puisque les mêmes moyens, employés par différentes personnes, peuvent conduire à des résultats si différents.

Mais, dira M. Buchez, le but dont je parle n'est ni le plaisir ni l'intérêt; c'est le devoir, c'est l'accomplissement de la loi morale. Toute autre fin des actions humaines est individuelle. Celle-là seule est commune à tous les hommes, parce qu'elle est sociale, en un mot. Ici encore, nous croyons que M. Buchez se fait illusion. Car, si le but moral que l'esprit conçoit était le *criterium* de la certitude, on pourrait par là justifier tous les crimes possibles, tous les actes de fanatisme, toutes les mauvaises actions que l'ignorance et la superstition ont pu faire commettre. Ainsi l'assassinat, la révolte, l'insurrection, pourraient se trouver sanctifiés par un zèle religieux mal entendu, par un sentiment aveugle de patriotisme, par le désir de se vouer à la défense de sa religion et de son pays. L'histoire ne nous fournit-elle aucun exemple d'actions fort répréhensibles où l'homme ait été trompé, égaré par la grandeur, par la noblesse, par la moralité du but qu'il voulait atteindre? Disons donc ici encore que même, sous le point de vue moral, le but ne peut pas être considéré comme le *criterium* universel de la certitude.

Mais d'ailleurs placer le *criterium* de la vérité dans le *but* qu'on se propose d'atteindre, n'est-ce pas le placer dans la *volonté?* Et le placer dans la *volonté*, n'est-ce pas anéantir la loi morale, si l'on n'admet pas au-dessus de la volonté quelque chose de supérieur et d'indépendant qui en soit la règle? « L'homme est un être *libre*, dit M. Buchez, appelé à choisir entre le bien et le mal, exposé au vrai comme au faux. » Mais c'est précisément parce qu'il est libre, que le *criterium* de la certitude doit être de l'ordre intellectuel. S'il n'était pas dans l'intelligence, l'homme exercerait sa liberté en aveugle. Il ne l'exerce en être intelligent et raisonnable, que parce qu'il marche et agit à la lumière des idées qui sont en lui. « Il a besoin, ajoute l'auteur, d'un moyen propre à guider ses choix, et à les rendre certains. » Voilà précisément ce que nous disons. Il lui faut un moyen pour qu'il puisse choisir entre le bien et le mal, entre le faux et le vrai. Et ce moyen, quel peut-il être, si ce n'est la connaissance qu'il a acquise d'une manière quelconque, par la conscience, par le témoignage, par la révélation, des vérités d'après lesquelles il doit régler sa conduite? Bien loin que le *criterium* de la certitude soit dans l'acte, dans la pratique, c'est-à-dire, en définitive, dans l'exercice de la volonté, combien de fois n'arrive-t-il pas que la pratique est en désaccord avec la loi morale, avec l'idée que nous avons du devoir? Combien d'hommes connaissent parfaitement la distinction du bien et du mal, ainsi que les moyens d'accomplir le but final de la vie humaine, dont tous les actes sont en contradiction avec leurs conceptions et leurs croyances morales? Pour établir le *criterium* de la certitude, il faut donc partir de l'intelligence et non de la liberté : de l'intelligence, disons-nous, précisément parce qu'elle n'est pas libre, parce qu'elle est, dans ses notions primitives, soustraite à l'arbitraire de notre volonté, aux caprices de nos passions, précisément parce que c'est dans notre intelligence que se reflète cette lumière divine qui doit nous guider dans la vie, précisément parce que nous pouvons, à notre gré, nous abstenir d'agir, ou agir dans tel ou tel sens, et que nous ne pouvons pas ne pas percevoir la vérité, quand elle se montre à nous; et non de la liberté, parce que la liberté, dans son acte, ne relève que de nous, parce que par elle nous sommes maîtres de notre action, maîtres de donner à notre activité la direction que nous voulons, et que la règle de cette activité ne peut pas être en elle, mais hors d'elle, c'est-à-dire dans quelque chose qui dépende essentiellement de Dieu. Or, en nous, qui est-ce qui dépend essentiellement de Dieu, si ce n'est notre intelligence, notre raison, dont il ne nous est pas loisible de changer la constitution et les principes, et dont nous sommes obligés d'accepter les lois telles que Dieu les a faites?

On avait déjà objecté à Kant que la raison pratique a nécessairement pour base des idées empruntées à la raison spéculative, que si le témoignage de celle-ci est récusé, celle-là reste absolument sans appui, et ne repose sur rien, que si enfin on nie la possibilité de la science, on nie par cela même la réalité de la morale, qui n'est quelque chose pour nous que par les notions ontologiques que nous en avons.

Vous voulez, dirons-nous de même à M. Buchez, que le *criterium* de la certitude soit de l'ordre pratique, et non de l'ordre intellectuel. Mais la vérité pour agir sur les déterminations de la volonté, ne doit-elle pas agir d'abord sur les conceptions de l'entendement? Avant de régir les actes, ne doit-elle pas éclairer l'esprit? Ne doit-elle pas être un objet de connaissance, avant d'être une règle d'action? La morale elle-même n'est-

elle pas un objet de science, en même temps qu'elle est principe d'obéissance et de pratique? M. Buchez méconnaît l'ordre constant de l'esprit humain, qui veut que la vérité saisisse d'abord l'intelligence, avant d'être motif de volonté. L'homme ne veut raisonnablement que ce qu'il connaît, que ce qu'il conçoit; il ne marche au but qu'à la lumière de la croyance. Toute action, et même toute règle d'action exige un acte de foi préalable. Or, la croyance est un fait intellectuel, et non pas un fait volontaire; nous croyons malgré nous, nous adhérons malgré nous à la vérité, quand elle est évidente. La distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, est donc d'abord une idée, et il faut que cette idée soit dans l'intelligence, il faut qu'elle passe par la conception, avant de se réaliser dans la volonté par la décision, par le consentement. Que dis-je! l'intelligence embrasse à la fois les *moyens* et le *but*, et le rapport des moyens au but. Car, quand l'homme veut agir, il conçoit en même temps, et la loi morale, et sa propre intention, et la conformité de cette intention avec la règle qu'il doit suivre. Qui ne voit pas que la liberté d'agir serait une force aveugle, si elle ne se développait sous l'influence des idées et des croyances, et même sous celle des sentiments? L'homme n'est pas seulement volonté, activité; il est encore intelligence et sensibilité; et c'est l'intelligence qui est la règle de l'une et de l'autre. Dieu nous a faits ainsi.

3° En troisième lieu, le *criterium* de M. Buchez n'est pas universel, il est insuffisant, incomplet et inapplicable dans un grand nombre de circonstances. Il veut que la morale soit juge de tout; mais il est des choses à l'égard desquelles elle est incompétente. Il est des connaissances qui n'ont point de conséquences morales directes. Il est une foule de questions scientifiques qui, ne se rapportant pas aux devoirs de l'homme, à l'usage qu'il doit faire de sa liberté, ne sont point par conséquent de son ressort. La morale universelle doit être sans doute la règle de tout ce qui est relatif à la moralité de nos actions. Mais n'y a-t-il pas des sciences de pure curiosité, qu'il est indifférent de connaître ou d'ignorer, qui de leur nature n'entraînent aucune pratique morale, et auxquelles par conséquent on ne saurait appliquer le *criterium* de M. Buchez, sans faire violence à la nature des choses? Ces sciences, comme toutes les autres, supposent l'exercice du jugement; elles reposent sur des observations, sur des faits; elles exigent l'emploi du raisonnement; elles ont leurs principes, leurs conséquences, leurs applications possibles soit aux arts d'agrément, soit aux arts industriels; or, ces observations, ces faits, ces principes, ces raisonnements, sont vrais ou faux. Qui jugera de leur vérité ou de leur fausseté? Sera-ce la loi morale? Mais encore une fois, la morale juge les actions comme bonnes ou mauvaises, comme justes ou injustes; elle ne juge pas la science et ses théories, en tant du moins que ces théories n'ont aucun rapport avec la pratique de la vie, et avec notre destinée. Que la morale des nations soit le *criterium* pour l'appréciation d'un système de morale; bien. Que je juge, par exemple, celui d'Epicure par ses conséquences immorales et antisociales; que je le condamne, que je le déclare faux, absurde, par cela seul qu'il justifie le crime et rend la vertu inutile, j'en ai le droit; ma conclusion est légitime : il est impossible en effet qu'un système qui va directement contre les destinées de l'homme, contre le but de la vie sociale, soit conforme à la vérité. Ici, la *pratique* est véritablement l'épreuve légitime, le *criterium* de la bonté des *moyens*. Mais toutefois, ce n'est pas le seul : même dans le système d'Epicure, il y a une partie ontologique qu'on ne peut juger par la loi morale, et qui relève des principes de l'intelligence et des lois logiques de la raison. Il en est de même de l'athéisme, du sensualisme, du matérialisme : il est permis de combattre ces opinions monstrueuses, en prouvant combien elles seraient funestes dans leur application, en démontrant qu'elles sont destructives des devoirs et par conséquent de la société. Mais ce n'est là qu'une des mille preuves qu'on peut apporter de leur fausseté, ce n'est là qu'un des mille moyens qu'on peut employer pour les réfuter. Quelquefois même ce n'est pas le plus sûr, le plus décisif, le plus propre à convaincre certains esprits, qui passeraient volontiers sur les conséquences, qui les accepteraient même malgré leur monstruosité, si l'on n'attaquait pas le principe même dans sa base, si on ne les forçait pas logiquement, d'en reconnaître la fausseté.

Mais voici des cas où l'application du *criterium* moral me paraîtrait un étrange abus de l'esprit de système. Jugez donc un traité d'astronomie, de statique, de chimie, d'arithmétique, d'algèbre, de géométrie, de grammaire, de musique, de géographie, uniquement par le *criterium* moral, et aux yeux de tout le monde, vous révolterez le bon sens. La morale est une spécialité de la science qui a son objet propre, et qui n'a rien à faire ici. Ce n'est pas que ces diverses sciences ne puissent, par la manière dont les questions sont présentées, par l'intention et le but que s'est proposé l'auteur, par les considérations accessoires qu'il a pu joindre au simple exposé des matières, en un mot, par la partie philosophique de l'ouvrage, intéresser plus ou moins la morale, et par conséquent la conduite de la vie. Mais prises en elles-mêmes, et indépendamment des points de vue généraux auxquels un esprit systématique peut essayer de ramener les questions les plus étrangères à nos devoirs, qu'importe en définitive à la morale la définition du cercle ou du triangle, le carré de l'hypothénuse, les propriétés et les combinaisons des nombres, les degrés de l'échelle musicale, les lois de l'harmonie, la division de la terre en quatre ou en cinq parties, le nombre des bassins, des fleuves et des mon-

tagnes, etc.? En quoi blesserai-je la morale, si je me déclare pour Renault contre Bezout, pour Burnouf contre Gail, pour Weber contre Rossini? etc. Pendant longtemps on a cru que la terre était le centre de notre monde, et l'humanité pour cela n'en accomplissait pas plus mal sa destinée. Plus tard sont venus Copernic, Galilée et Newton qui ont prétendu que c'est la terre qui tourne autour du soleil. Au moment où le nouveau système fut exposé et enseigné pour la première fois, il excita une émotion générale dans tout le monde savant. On s'en effraya même jusqu'à le condamner comme une hardiesse contraire à la foi. Aujourd'hui il est universellement adopté, et c'est au contraire le système de Ptolémée qui est tombé en discrédit. Mais quel rapport ces deux opinions ont-elles avec la morale? Qu'importe à la question du devoir que l'une soit vraie plutôt que l'autre? En serai-je moins honnête homme, moins bon chrétien, si je crois avec Ticho-Brahé que c'est le soleil qui tourne autour de la terre, ou si je me range à l'avis de Copernic, qui veut que ce soit la terre qui tourne autour du soleil? Si jamais il est possible de démontrer avec une complète certitude la vérité de l'un de ces deux systèmes, ou si l'on suppose que cette démonstration est acquise à la science en faveur de celui de Copernic, qu'on nous dise si c'est au moyen du *criterium* moral que cette démonstration sera ou a été donnée? N'est-il pas évident que cette question d'astronomie ne peut être résolue que par l'observation exacte, attentive, des phénomènes célestes, par l'explication de toutes les difficultés qui peuvent encore l'entourer, par des calculs rigoureux, par des inductions mille fois vérifiées par l'expérience, enfin par des conclusions qui sortent directement de tous les principes qu'elle fournit. A la vérité, si Dieu nous avait révélé le plan de l'univers, toute science qui se mettrait en contradiction avec cette révélation divine serait une science immorale; car, démentir la parole de Dieu serait un acte d'immoralité, parce que ce serait la révolte de l'intelligence finie contre l'intelligence infinie, contre la vérité même, le refus de la raison de l'homme de se soumettre à la raison souveraine. Mais il n'en est pas ainsi. Dieu a laissé le problème à deviner. C'est donc une question de l'ordre intellectuel et scientifique, et non de l'ordre moral et pratique. Nous pourrions multiplier les exemples à l'infini; mais nous pensons que ceux-là suffisent.

4° Mais d'ailleurs la morale ne se soutient pas toute seule; il lui faut un appui. La morale n'est pas un être qui soit par lui-même, qui ait une existence indépendante, et qu'on puisse considérer abstraction faite du principe d'où elle émane et des individus qu'elle est destinée à régir. La loi morale dont M. Buchez fait son *criterium* universel n'est pas ce quelque chose d'abstrait que les stoïciens identifiaient avec le *destin*, et qu'ils plaçaient au-dessus des dieux et des hommes, comme le véritable souverain de l'univers. La morale est une règle, et, comme règle, elle est l'objet de science. Or, cette science, comment s'acquiert-elle? par quel moyen? On nous propose un *criterium;* mais ce *criterium* est sans doute quelque chose de saisissable, quelque chose qui est à la portée de tout le monde. D'où nous vient-il, et par qui nous est-il donné? Ce moyen, est-il dans l'individu; est-il dans la société; est-il en Dieu? Est-ce la raison privée, est-ce la raison générale, est-ce la parole divine qui sera l'instrument de connaissance? Puiserons-nous notre *criterium* moral dans notre propre conscience, ou dans le témoignage du genre humain, ou dans la révélation? Car il est quelque part, ce *criterium*, et encore une fois où le trouverons-nous? qui consulterons-nous? Or, ne retombons-nous pas ici dans la question qui s'agitait tout à l'heure entre M. Cousin, M. de La Mennais et M. Bautain? entre M. Cousin qui veut un moyen de connaissance humain et individuel, M. de La Mennais qui veut un moyen humain, mais universel et social, et M. Bautain qui veut un moyen divin, c'est-à-dire d'une infaillibilité absolue.

Qu'importe à la question qui nous occupe, que *la morale préexiste à la société*, ce qui est parfaitement vrai, puisqu'elle n'est dans son principe que l'expression de la volonté éternelle de Dieu; qu'importe que *la morale ne soit point postérieure au langage articulé*, ce que nous accordons; qu'elle *soit fondamentalement invariable*, ce qui est incontestable; toujours est-il que la morale, comme *criterium* de certitude, comme moyen de vérification, doit se trouver en nous ou hors de nous; car s'il n'était ni en nous, ni hors de nous, où serait-il? Et si nous ne le connaissions ni par une lumière qui nous fût propre, ni par une lumière étrangère, à quoi nous serait-il bon? Ne serait-il pas nul pour nous et absolument comme non avenu?

Mais nous le connaissons, puisque M. Buchez veut que nous l'appliquions à tout. Or, 1° M. Buchez ne veut pas que la connaissance certaine de la *vérité* en général, et par conséquent de la *vérité morale*, nous arrive par le *sens commun*. « La raison générale, dit-il, n'étant que la résultante des sens individuels, par suite, la certitude générale n'étant que la collection des certitudes de chaque homme, il est impossible que la vérité réside dans la raison générale, si elle ne réside pas dans la raison particulière, et réciproquement; en sorte qu'il est impossible en définitive de ne pas conclure de l'incertitude individuelle à une incertitude universelle, c'est-à-dire à un scepticisme universel. » Cette objection, selon lui, est insoluble, et suffit pour renverser le système de M. de La Mennais. « Certes, dit-il plus bas, ce n'est pas en invoquant soit le consentement universel, soit le consentement des hommes de la science, que les inventeurs peuvent prouver leurs doctrines; la raison générale est précisément l'obstacle qu'ils ont à vaincre. » D'où M. Buchez conclut que le sens commun

n'est point un *criterium* universel, et par conséquent n'est pas le *criterium* de la *morale*. Il a beau distinguer entre *vérité* et *criterium*. Son *criterium* moral n'est *criterium* ou moyen de certitude, qu'autant qu'il est lui-même une *vérité*. Or, cette vérité, il faut que nous la constations, que nous puissions l'affirmer pour juger avec elle toutes les autres; et nous venons de voir que, suivant M. Buchez, elle ne peut être affirmée avec certitude sur le témoignage de la raison générale.

2° M. Buchez veut encore moins sans doute que la connaissance certaine de la loi morale nous arrive par la conscience individuelle; car une grande partie de son ouvrage est consacrée à combattre la psychologie du *moi*, et ce n'en est pas la moins remarquable et la moins puissante en arguments. « Indépendamment de la logique, qui du principe de la souveraineté du *moi* ne peut manquer de faire sortir une pratique égoïste, il est, dit-il, un autre résultat spirituel de l'éclectisme qui n'y conduit pas moins directement : nous voulons parler du scepticisme, car tout éclectique est nécessairement sceptique. En effet, comment choisir au milieu des nombreuses solutions, des idées multiples, des mille circonstances qui se disputent et se combattent sous nos yeux, si nous ne possédons un *criterium* supérieur à elles toutes ensemble qui puisse les toucher et les juger toutes? Comment choisir alors plutôt ce qui est vrai que ce qui nous convient, si nous n'avons un *criterium* indépendant aussi bien des choses auxquelles on l'applique que de celui qui en fait usage? Qui, en un mot, décidera entre un *moi* et un autre *moi* d'opinions opposées? Rien! c'est-à-dire qu'il restera doute, à moins qu'une occasion ne soit telle, qu'une passion puisse intervenir pour faire pencher la balance. L'éclectique, en un mot, ne peut avoir que des opinions particulières sur chaque chose, car le moi et ses propriétés sont ses seules généralités : il ne peut accepter aucune autre idée générale sur le monde et sur la société, aucune de ces idées dont la brusque intervention décide rapidement de tout aux yeux des autres hommes. Chaque circonstance qui se présente est un cas particulier, une occasion de délibération intérieure, sur laquelle il sera impossible de porter une décision, à moins que l'on n'y soit forcé par la présence d'un intérêt. Et dans ce cas, la décision, nous le répétons, n'est pas douteuse; car le sceptique peut douter de tout, excepté de ses propres sensations, excepté des sensations de sa chair; forcé de prendre un parti, il choisira toujours le sien. Cette condition où l'éclectique est placé par sa doctrine, de ne voir hors de lui que des cas particuliers, le rend d'ailleurs incapable, non-seulement de rien inventer dans les sciences, mais d'y accepter quelque chose comme positif et résolu. Par suite, il n'aura jamais rien de préparé pour la pratique; et cela lui est impossible par une autre raison encore. S'il est vrai que la science est seulement le moyen par lequel on passe de la considération du but à la réalisation, comment l'éclectique pourrait-il avoir une science, lui qui ne peut jamais accepter quelque chose qui soit le moindrement semblable à ce que nous entendons par le but, c'est-à-dire un principe en dehors et au delà de lui, auquel cependant il doit obéissance. Ainsi, n'ayant jamais rien de prêt, doutant de tout ce qui pourrait conduire à une préparation quelconque, parce qu'il serait obligé alors d'admettre une autorité supérieure à celle de son propre moi, l'éclectique sera toujours l'homme du cas particulier, l'homme de ses intérêts. »

3° Mais si l'homme ne peut arriver à la science de la loi morale, ni par la conscience ou raison universelle, ni par la conscience ou raison privée, si la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, des choses commandées et des choses défendues, ne lui est connue avec certitude ni par le témoignage extérieur du genre humain, ni par le témoignage intérieur du sens moral, il faut qu'il puisse la connaître au moins par la révélation. Car, si ces trois moyens de science lui manquaient à la fois, son *criterium* moral serait lui-même incertain, par conséquent inutile et inapplicable. Or, si la morale n'est pas une vérité certaine, incontestable et incontestée, non-seulement elle n'est pas un *criterium*, mais elle n'est rien du tout. Voilà la conséquence où nous serions, ce nous semble, conduits logiquement, invinciblement, par la négation de la légitimité des trois moyens de connaissance ou de vérification proposés par ses prédécesseurs.

M. Buchez n'avait pas à reculer devant une pareille difficulté, sous peine de ruiner tout son système. Il fallait qu'il acceptât la parole divine comme *criterium* de la morale, à moins de bâtir son édifice en l'air. C'est ce qu'il semble faire en effet dans ce passage : « Les théologiens, dit-il, affirment que toute certitude émane de la révélation. A cet égard, nous n'avons aucune contestation à élever; cette vérité, selon nous, est hors de doute; nous y croyons fermement, et nous y donnons même une extension que tout le monde est loin d'admettre, car nous pensons que sans la révélation l'homme ne saurait rien sur rien, pas même sur son existence personnelle; mais telle n'est pas ici la question. Il s'agit de reconnaître ce que les professeurs, après ce premier principe posé, enseignent sur la certitude. Or, la révélation contient tout : elle est relative aux actions humaines, c'est-à-dire qu'elle contient la morale; c'est même, à y bien regarder, ce qui y domine ou y apparaît en quelque sorte uniquement au premier coup-d'œil; la révélation, en outre, est relative aux principes du langage, ou, en d'autres termes, elle est faite par la parole : elle contient donc la loi du langage; la révélation enfin est relative à l'ontologie, car elle est faite par un être à des êtres, et suppose virtuellement un grand nombre d'autres

existences. Il semble que la théologie eût dû prendre pour principe de certitude tous ces enseignements en même temps. En effet, l'Eglise agit ainsi ; ce fut ainsi que furent établis les dogmes qui sont reçus parmi nous comme articles de foi ; mais ce ne fut pas complétement de cette manière que procédèrent les théologiens en philosophie ; ils firent prédominer l'ordre des considérations ontologiques ; ils donnèrent à celles-ci l'importance première, et ils présentèrent toutes choses comme conséquences de l'ontologie. Enfin, le *criterium* qui ressortit de leurs travaux ne fut point de l'ordre pratique, mais de l'ordre ontologique ou scientifique. »

Ici deux choses sont à remarquer : D'abord M. Buchez reconnaît que toute certitude émane de la révélation. Mais s'il en est ainsi, son *criterium* n'est pas autre que celui de M. Bautain. Car alors ce n'est plus la morale qui est la pierre de touche, le moyen de vérification de toutes les idées, de toutes les opinions, de tous les systèmes, mais la révélation, qui est supérieure à la morale, puisqu'elle la contient. Mais aussi nous lui opposerons les objections qu'on a faites à M. Bautain. Si en effet la révélation, la parole divine est le seul moyen légitime de connaissance, ceux qui ignorent la révélation, ceux auxquels la voix de l'Eglise ne s'est pas fait entendre, et qui sont restés étrangers aux enseignements de la foi, n'ont point de *criterium* moral, ni par conséquent de *criterium* de certitude sur rien : conclusion exorbitante et inadmissible.

En second lieu, il combat les théologiens catholiques, parce qu'ils *admettent qu'il existe dans l'homme un moyen de certitude qui tient à sa nature, ou, en d'autres termes, à sa manière d'être ontologique*, parce que, s'ils reconnaissent que *la théologie est plus certaine que toute autre science*, ils en donnent pour raison qu'*elle est fondée en partie sur la foi, en partie sur les éléments qui sont la force des autres sciences*, de sorte qu'elle repose sur une double évidence, l'évidence qui appartient à la parole divine, et l'évidence qui est propre à la raison naturelle. Une telle opinion, soutenue par ceux-là mêmes qui ont le plus d'intérêt à soutenir les droits de la révélation, aurait dû cependant le mettre en garde contre la séduction de ses propres idées. Et en effet, s'il n'existe point d'évidence humaine en dehors des enseignements de la foi, s'il n'y a pas d'autre *criterium* de vérité que la Bible et l'Evangile, que ferons-nous de cette partie si considérable du genre humain qui pendant tant de siècles a vécu dans l'ignorance absolue des sources où elle pouvait puiser la certitude? Dirons-nous qu'elle n'avait aucun moyen de connaître la vérité, de suppléer à l'absence d'une communication verbale surhumaine, au moins pour se guider dans la condition sociale où Dieu l'avait établie? Mais c'est nier la conscience et la raison ; c'est nier cette lumière intellectuelle que tout homme apporte en naissant. C'est nier par conséquent que l'homme par sa nature soit un être moral ; car, il n'y a plus de moralité pour lui, dès qu'il y a impossibilité de connaître ce qu'il doit faire ou éviter, de distinguer avec certitude le juste et l'injuste. Ses actions ne lui sont plus moralement imputables, il n'est plus responsable de l'usage qu'il fait de sa liberté, si la règle de cette liberté est incertaine, s'il est dépourvu absolument d'évidence en ce qui concerne ses devoirs. Voilà les inextricables difficultés dans lesquelles on s'engage, quand on exagère les principes, en leur donnant une extension qu'ils n'ont pas.

Mais, pourra-t-on répondre, nous n'entendons pas que le genre humain a manqué de certitude sur l'existence de la loi morale ; nous savons bien que sans morale, la société est impossible : or, la société a existé, même en dehors du judaïsme et du christianisme ; donc la loi morale y a été connue. Mais nous soutenons que le moyen de connaissance n'est pas un moyen humain tenant au développement naturel de ses facultés intellectuelles, mais un moyen divin, c'est-à-dire une révélation primitive dont le langage et la tradition ne sont que l'expression ou la continuation.

Est-ce, en effet, dans ce sens que M. Buchez prend le mot *révélation?* On pourrait le croire, d'après un passage de M. de Bonald sur la parole qu'il cite, non comme l'expression exacte de sa pensée tout entière, mais comme étant bien près du point où il est parvenu lui-même. M. de Bonald, dit-il, étant arrivé à reconnaître le fait primitif du langage comme le lieu où devait s'opérer la recherche du *criterium*, il était plus simple de se proposer de trouver le *criterium* dans les vérités mêmes que formulait le langage, que dans un secret en touchant la nature intime. C'était aussi la chose la plus sûre, car une théorie du langage sera toujours une hypothèse et par suite réclamera une vérification ; tandis que ce qui est formulé par le langage n'offre de doute pour personne.

La seule différence qui existe entre l'opinion de M. de Bonald et celle de M. Buchez consiste donc en ce que pour l'un c'est le langage qui, en tant que fait commun et usuel, absolument général, absolument évident, absolument perpétuel, primitif et *a priori*, est la base de nos connaissances, le principe de nos raisonnements, le point fixe de départ, le *criterium* enfin de la vérité ; tandis que pour l'autre, ce n'est pas précisément le langage, mais la morale dont le langage est le moyen de transmission, l'instrument traditionnel.

Oui, sans doute il en serait ainsi, si le langage eût été dans tous les temps et était encore aujourd'hui tel qu'il était primitivement, l'expression de la parole divine, l'expression de l'enseignement donné dans l'origine par le Créateur à sa créature. Mais le langage n'a-t-il point été corrompu par l'homme, et la corruption du langage n'a-t-elle pas eu pour conséquence l'altération

de la plupart des notions primitives? S'il a été, s'il est encore le véhicule de la vérité, combien d'erreurs n'a-t-il pas propagées, soit sous le rapport religieux, soit sous le rapport moral? Qu'étaient devenues, au milieu des fables du paganisme, les croyances de nos premiers parents? Dans quel état se trouvaient les traditions du genre humain à l'époque de la prédication de l'Evangile? Qui oserait soutenir qu'alors le langage était une source assez pure pour que la morale, dont il était l'expression, pût être considérée comme le *criterium* certain de la vérité?

Et d'ailleurs si le *criterium* universel est dans le langage, en tant que moyen traditionnel des vérités morales, ce n'est plus là véritablement la révélation, entendue dans le sens rigoureux du mot, et M. Buchez retombe dans le système de M. de La Mennais, qu'il vient de réfuter. Car la connaissance morale perpétuée à travers les siècles et les générations par le langage et la tradition, n'est autre chose que la raison générale, que le consentement unanime des nations : en un mot, ce n'est au fond que la doctrine du sens commun, restreinte à un point de vue particulier.

En terminant cette critique, répétons encore que nous rendons aux intentions de M. Buchez la justice qui leur est due, que nous honorons son caractère, son talent, son instruction profonde, mais que nous ne croyons pas faire obstacle au bien qu'il se propose, en l'avertissant du peu de solidité de l'édifice qu'il avait élevé avec tant de soins. Car si son *criterium* est faux, il importe d'empêcher qu'une erreur, même respectable, ne s'accrédite à la faveur de la séduction réelle qu'elle peut exercer sur les cœurs honnêtes. Toutefois, l'idée de M. Buchez ne sera pas inutile. Elle ne peut à la vérité s'appliquer qu'aux choses morales, mais elle s'y applique parfaitement; et comme il est vrai de dire qu'il est peu de sciences qui n'aient point une partie morale, qui n'aient quelque rapport plus ou moins éloigné, plus ou moins prochain avec la conduite de la vie, et dont les spéculations ne se rattachent dans la pratique à l'accomplissement de quelque devoir, on ne peut nier que le *criterium* de M. Buchez ne soit du moins applicable à cette partie, et qu'avec lui on ne puisse juger les sciences, non point dans les faits sur lesquels elles reposent, et qui sont du domaine de l'observation, mais dans les conséquences morales qu'on peut avoir la prétention d'en déduire, quant aux principes du devoir, quant à la destinée de l'homme, quant à ce qu'il doit pratiquer ou éviter. Encore une fois, il nous semble que si les savants avaient toujours en vue les préceptes de la loi divine, s'ils travaillaient toujours sous l'inspiration de la sainte pensée de Dieu et du devoir, ils éviteraient bien des erreurs, et épargneraient à la société bien des folies, bien des désordres, bien des malheurs. (Voy. *Cours complet de philosophie*, par Rattier.)

# D

**DAMIRON**, sur le criterium de certitude. *Voy.* Criterium.

**DEDUCTION**, différence entre l'induction et la déduction. *Voy.* Induction.

**DEFINITION**. *Voy.* Essence.

**DOULEUR**. *Voy.* Sensibilité.

**DUREE** (De la) et de ses modes simples. — Il y a une espèce de distance ou de longueur, dont l'idée ne nous est pas fournie par les parties permanentes de l'espace, mais par les changements perpétuels de la succession, dont les parties dépérissent incessamment : c'est ce que nous appelons *durée*. Et les modes simples de cette *durée* sont toutes ses différentes parties, dont nous avons des idées distinctes, comme les heures, les jours, les années, etc., le temps et l'éternité.

La réponse qu'un grand homme fit à celui qui lui demandait ce que c'était que le temps : *Si non rogas, intelligo :* Je comprends ce que c'est, lorsque vous ne me le demandez pas; c'est-à-dire, plus je m'applique à en découvrir la nature, moins je la comprends : cette réponse, dis-je, pourrait peut-être faire croire à certaines personnes que le temps qui découvre toutes choses, ne saurait être connu lui-même. A la vérité, ce n'est pas sans raison qu'on regarde la durée, le temps et l'éternité, comme des choses dont la nature est, à certains égards, bien difficile à pénétrer. Mais, quelque éloignées qu'elles paraissent être de notre conception, cependant, si nous les rapportons à leur véritable origine, je ne doute nullement que les deux sources de toutes nos connaissances, qui sont la sensation et la réflexion, ne puissent nous en fournir des idées aussi claires et aussi distinctes que plusieurs autres qui passent pour beaucoup moins obscures; et nous trouverons que l'idée de l'éternité elle-même découle de la même source d'où viennent toutes nos autres idées.

Pour bien comprendre ce que c'est que le temps et l'éternité, nous devons considérer avec attention quelle est l'idée que nous avons de la durée, et comme elle nous vient. Il est évident à quiconque voudra rentrer en soi-même et remarquer ce qui se passe dans son esprit, qu'il y a dans son entendement une suite d'idées qui se succèdent constamment les unes aux autres pendant qu'il veille. Or la réflexion que nous faisons sur cette suite de différentes idées qui paraissent l'une après l'autre dans notre esprit, est ce qui nous donne l'idée de la succession; et nous appelons durée la distance qui est entre quelques parties de cette succession, ou entre les apparences de deux idées qui se présentent à notre esprit. Car, tandis que nous pensons, ou que nous recevons successivement plusieurs idées dans notre es-

prit, nous connaissons que nous existons ; et ainsi la continuation de notre être, c'est-à-dire, notre propre existence et la continuation de tout autre être, laquelle est commensurable à la succession des idées qui paraissent et disparaissent dans notre esprit, peut être appelée durée de nous-mêmes, et durée de tout autre être coexistant avec nos pensées.

Que la notion que nous avons de la succession et de la durée nous vienne de cette source, je veux dire, de la réflexion que nous faisons sur cette suite d'idées que nous voyons paraître l'une après l'autre dans notre esprit, c'est ce qui me semble suivre évidemment de ce que nous n'avons aucune perception de la durée qu'en considérant cette suite d'idées qui se succèdent les unes aux autres dans notre entendement. En effet, dès que cette succession d'idées vient à cesser, la perception que nous avions de la durée cesse aussi, comme chacun l'éprouve clairement par lui-même lorsqu'il vient à dormir profondément : car qu'il dorme une heure ou un jour, un mois ou une année, il n'a aucune perception de la durée des choses tandis qu'il dort ou qu'il ne songe à rien. Cette durée est alors tout à fait nulle à son égard, et il lui semble qu'il n'y a aucune distance entre le moment qu'il a cessé de penser en s'endormant, et celui auquel il est réveillé. Et je ne doute pas qu'un homme éveillé n'éprouvât la même chose s'il lui était possible de n'avoir qu'une seule idée dans l'esprit, sans qu'il arrivât aucun changement à cette idée, et qu'aucune autre ne vint se joindre à elle. Nous voyons tous les jours que, lorsqu'une personne fixe ses pensées avec une extrême application sur une seule chose, en sorte qu'elle ne songe presque point à cette suite d'idées qui se succèdent les unes aux autres dans son esprit, elle laisse échapper, sans y faire réflexion, une bonne partie de la durée qui s'écoule pendant tout le temps qu'elle est dans cette sorte de contemplation, s'imaginant que ce temps-là est beaucoup plus court qu'il ne l'est effectivement. Que si le sommeil nous fait regarder ordinairement les parties distantes de la durée comme un seul point, c'est parce que, tandis que nous dormons, cette succession d'idées ne se présente point à notre esprit. Car, si un homme vient à songer en dormant, et que ses songes lui présentent une suite d'idées différentes, il a pendant tout ce temps-là une perception de la durée et de la longueur de cette durée. Ce qui, à mon avis, prouve évidemment que les hommes tirent les idées qu'ils ont de la durée, de la réflexion qu'ils font sur cette suite d'idées dont ils observent la succession dans leur propre entendement, sans quoi ils ne sauraient avoir aucune idée de la durée, quoi qu'il pût arriver dans le monde.

En effet, dès qu'un homme a une fois acquis l'idée de la durée par la réflexion qu'il a faite sur la succession et le nombre de ses propres pensées, il peut appliquer cette notion à des choses qui existent, tandis qu'il ne pense point ; tout de même que celui à qui la vue ou l'attouchement ont fourni l'idée de l'étendue, peut appliquer cette idée à différentes distances où il ne voit ni ne touche aucun corps. Ainsi, quoiqu'un homme n'ait aucune perception de la longueur de la durée qui s'écoule pendant qu'il dort, ou qu'il n'a aucune pensée, cependant, comme il a observé la révolution des jours et des nuits, et qu'il a trouvé que la longueur de cette durée est en apparence régulière et constante, dès là qu'il suppose que, tandis qu'il a dormi ou pensé à autre chose, cette révolution s'est faite comme à l'ordinaire, il peut juger de la longueur de la durée qui s'est écoulée pendant son sommeil. Mais lorsque Adam et Eve étaient seuls, si, au lieu de ne dormir que pendant le temps qu'on emploie ordinairement au sommeil, ils eussent dormi vingt-quatre heures sans interruption, cet espace de vingt-quatre heures aurait été absolument perdu pour eux, et ne serait jamais entré dans le compte qu'ils faisaient du temps.

C'est ainsi qu'en réfléchissant sur cette suite de nouvelles idées qui se présentent à nous l'une après l'autre, nous acquérons l'idée de la succession. Que si quelqu'un se figure qu'elle vient plutôt de la réflexion que nous faisons sur le mouvement par le moyen des sens, il changera peut-être de sentiment pour entrer dans ma pensée, s'il considère que le mouvement même excite dans son esprit une idée de succession, justement de la même manière qu'il y produit une suite continue d'idées distinctes les unes des autres. Car un homme qui regarde un corps qui se meut actuellement n'y aperçoit aucun mouvement, à moins que ce mouvement n'excite en lui une suite constante d'idées successives : par exemple, qu'un homme soit sur la mer lorsqu'elle est calme par un beau jour et hors de la vue des terres, s'il jette les yeux vers le soleil, sur la mer ou sur son vaisseau une heure de suite, il n'y apercevra aucun mouvement, quoiqu'il soit assuré que deux de ces corps, et peut-être tous trois, aient fait beaucoup de chemin pendant tout ce temps-là : mais s'il s'aperçoit que l'un de ces trois corps ait changé à l'égard de quelque autre corps, ce mouvement n'a pas plutôt produit en lui une nouvelle idée, qu'il reconnaît qu'il y a eu du mouvement. Mais, quelque part qu'un homme se trouve, toutes choses étant en repos autour de lui, sans qu'il aperçoive le moindre mouvement durant l'espace d'une heure, s'il a eu des pensées pendant cette heure de repos, il apercevra les différentes idées de ses propres pensées, qui tout d'une suite ont paru les unes après les autres dans son esprit; et par là il observera et trouvera de la succession où il ne saurait remarquer aucun mouvement.

Et c'est là, je crois, la raison pourquoi nous n'apercevrons pas des mouvements fort lents, quoique constants, parce qu'en passant d'une partie sensible à une autre, le changement de distance est si lent qu'il ne

cause aucune nouvelle idée en nous qu'après un long temps écoulé depuis un terme jusqu'à l'autre. Or, comme ces mouvements successifs ne nous frappent point par une suite constante de nouvelles idées qui se succèdent immédiatement l'une à l'autre dans notre esprit, nous n'avons aucune perception de mouvement : car, comme le mouvement consiste dans une succession continue, nous ne saurions apercevoir cette succession, sans une succession constante d'idées qui en proviennent.

On n'aperçoit pas non plus les choses qui se meuvent si vite qu'elles n'affectent point les sens, parce que les différentes distances de leur mouvement ne pouvant frapper nos sens d'une manière distincte, elles ne produisent aucune suite d'idées dans l'esprit. Car, lorsqu'un corps se meut en rond en moins de temps qu'il n'en faut à nos idées pour pouvoir se succéder dans notre esprit les unes aux autres, il ne paraît pas être en mouvement, mais semble être un cercle parfait et entier, de la même matière que le corps qui est en mouvement, et nullement une partie d'un cercle en mouvement.

Qu'on juge après cela s'il n'est pas fort probable que, pendant que nous sommes éveillés, nos idées se succèdent les unes aux autres dans notre esprit, à peu près de la même manière que ces figures disposées en rond au dedans d'une lanterne, que la chaleur d'une bougie fait tourner sur un pivot. Or, quoique nos idées se suivent peut-être quelquefois un peu plus vite et quelquefois un peu plus lentement, elles vont pourtant, à mon avis, presque toujours du même train dans un homme éveillé, et il me semble même que la vitesse et la lenteur de cette succession d'idées ont certaines bornes qu'elles ne sauraient passer.

Je fonde la raison de cette conjecture sur ce que j'observe que nous ne saurions apercevoir de la succession dans les impressions qui se font sur nos sens, que lorsqu'elles se font dans un certain degré de vitesse ou de lenteur ; si, par exemple, l'impression est extrêmement prompte, nous n'y sentons aucune succession dans le cas même où il est évident qu'il y a une succession réelle. Qu'un boulet de canon passe au travers d'une chambre, et que dans son chemin il emporte quelque membre du corps d'un homme, c'est une chose aussi évidente qu'aucune démonstration puisse l'être, que le boulet doit percer successivement les deux côtés opposés de la chambre. Il n'est pas moins certain qu'il doit toucher une certaine partie de la chair avant l'autre, et ainsi de suite ; et cependant je ne pense pas qu'aucun de ceux qui ont jamais senti ou entendu un tel coup de canon, qui ait percé deux murailles éloignées l'une de l'autre, ait pu observer aucune succession dans la douleur ou dans le son d'un coup si prompt. Cette portion de durée où nous ne remarquons aucune succession, c'est ce que nous appelons un *instant, portion de durée qui n'occupe justement que le temps auquel une seule idée est dans notre esprit, sans qu'une autre lui succède*, et où par conséquent nous ne remarquons absolument aucune succession.

La même chose arrive lorsque le mouvement est si lent, qu'il ne fournit point à nos sens une suite constante de nouvelles idées, dans le degré de vitesse qui est requis pour faire que l'esprit soit capable d'en recevoir de nouvelles. Et alors, comme les idées de nos propres pensées trouvent de la place pour s'introduire dans notre esprit entre celles que le corps qui est en mouvement présente à nos sens, le sentiment de ce mouvement se perd ; et le corps, quoique dans un mouvement actuel, semble être toujours en repos, parce que sa distance d'avec quelques autres corps ne change pas d'une manière visible, aussi promptement que les idées de notre esprit se suivent naturellement l'une l'autre. C'est ce qui paraît évidemment par l'aiguille d'une montre, par l'ombre du cadran à soleil, et par plusieurs autres mouvements continus, mais fort lents, où, après certains intervalles, nous apercevons par le changement de distance qui arrive au corps en mouvement que ce corps s'est mû, mais sans que nous ayons aucune perception du mouvement actuel.

C'est pourquoi il me semble qu'une constante et régulière succession d'idées dans un homme éveillé est comme la mesure et la règle de toutes les autres successions. Ainsi, lorsque certaines choses se succèdent plus vite que nos idées, comme quand deux sons ou deux sensations de douleur, etc. n'enferment dans leur succession que la durée d'une seule idée, ou l'orsqu'un certain mouvement est si lent qu'il ne va pas d'un pas égal avec les idées qui roulent dans notre esprit ; je veux dire, avec la même vitesse que ces idées se succèdent les unes aux autres, comme lorsque, dans le cours ordinaire, une ou plusieurs idées viennent dans l'esprit entre celles qui s'offrent à la vue par les différents changements de distance qui arrivent à un corps en mouvement, ou entre des sons et des odeurs dont la perception nous frappe successivement ; dans tous ces cas, le sentiment d'une constante et continuelle succession se perd, de sorte que nous ne nous en apercevons qu'à certains intervalles de repos qui s'écoulent entre deux.

Mais, dira-t-on, « s'il est vrai que, tandis qu'il y a des idées dans notre esprit, elles se succèdent continuellement, il est impossible qu'un homme pense si longtemps à une seule chose. » Si l'on entend par là qu'un homme ait dans l'esprit une seule idée qui y reste longtemps purement la même, sans qu'il y arrive aucun changement, je crois pouvoir dire qu'en effet cela n'est pas possible. Mais comme je ne sais pas de qu'elle manière se forment nos idées, de quoi elles sont composées, d'où elles tirent leur lumière, et comment elles viennent à paraître, je ne saurais rendre d'autre raison de ce fait, et je souhaiterais que quelqu'un

voulût essayer de fixer son esprit, pendant un temps considérable, sur une seule idée qui ne fût accompagnée d'aucune autre, et sans qu'il s'y fît aucun changement.

Qu'il prenne, par exemple, une certaine figure, un certain degré de lumière ou de blancheur, ou telle idée qu'il voudra, et il aura, je m'assure, bien de la peine à tenir son esprit vide de toute autre idée ou plutôt il éprouvera qu'effectivement d'autres idées d'une espèce différente, ou diverses considérations de la même idée (chacune desquelles est une idée nouvelle), viendront se présenter incessamment à son esprit les unes après les autres, quelque soin qu'il prenne pour se fixer à une seule idée.

Tout ce qu'un homme peut faire en cette occasion, c'est, je crois, de voir et de considérer qu'elles sont les idées qui se succèdent dans son entendement, ou bien de diriger son esprit vers une certaine espèce d'idées, et de rappeler celles qu'il veut, ou dont il a besoin. Mais d'empêcher une constante succession de nouvelles idées, c'est, à mon avis, ce qu'il ne saurait faire, quoique ordinairement il soit en son pouvoir de se déterminer à les considérer avec application, s'il le trouve à propos.

De savoir si ces différentes idées que nous avons dans l'esprit sont produites par certains mouvements, c'est ce que je ne prétends pas examiner ici ; mais une chose dont je suis certain, c'est qu'elles n'enferment aucune idée de mouvement en se montrant à nous, et que celui qui n'aurait pas l'idée du mouvement par quelque autre voie, n'en aurait aucune à mon avis ; ce qui suffit pour le dessein que j'ai présentement en vue, comme aussi pour faire voir que c'est par ce changement perpétuel d'idées que nous remarquons dans notre esprit, et par cette suite de nouvelles apparences qui se présentent à lui, que nous acquérons les idées de la succession et de la durée, sans quoi elles nous seraient absolument inconnues. Ce n'est donc pas le mouvement, mais une suite constante d'idées qui se présentent à notre esprit pendant que nous veillons, qui nous donne l'idée de la durée, laquelle idée, le mouvement ne nous fait apercevoir qu'en tant qu'il produit dans notre esprit une constante succession d'idées, comme je l'ai déjà démontré; de sorte que, sans l'idée d'aucun mouvement, nous avons une idée aussi claire de la succession et de la durée, par cette suite d'idées qui se présentent à notre esprit les unes après les autres, que par une succession d'idées produites par un changement sensible et continu de distance entre deux corps, c'est-à-dire, par des idées qui nous viennent du mouvement. C'est pourquoi nous aurions l'idée de la durée, quand bien même nous n'aurions aucune perception de mouvement.

L'esprit ayant ainsi acquis l'idée de la durée, la première chose qui se présente naturellement à faire après cela, c'est de trouver une mesure de cette commune durée, par laquelle on puisse juger de ses différentes longueurs, et voir l'ordre distinct dans lequel plusieurs choses existent ; car, sans cela, la plupart de nos connaissances tomberaient dans la confusion, et une grande partie de l'histoire deviendrait entièrement inutile. La durée, ainsi distinguée en certaines périodes, et désignée par mesures ou époques, c'est, à mon avis, ce que nous appelons plus proprement le *temps*.

Pour mesurer l'étendue, il ne faut qu'appliquer la mesure dont nous nous servons à la chose dont nous voulons savoir l'étendue. Mais c'est ce qu'on ne peut faire pour mesurer la durée, parce qu'on ne saurait joindre ensemble deux différentes parties de succession, pour les faire servir de mesure l'une à l'autre. Comme la durée ne peut être mesurée que par la durée même, non plus que l'étendue par autre chose que par l'étendue, nous ne saurions retenir auprès de nous une mesure constante et invariable de la durée, qui consiste dans une succession perpétuelle, comme nous pouvons garder des mesures de certaines longueurs d'étendue, telles que les pouces, les pieds, les aunes, etc. qui sont composées de parties permanentes de matière. Aussi n'y a-t-il rien qui puisse servir de règle propre à bien mesurer le temps que ce qui a divisé toute la longueur de sa durée, en parties apparemment égales par des périodes qui se suivent constamment. Pour ce qui est des parties de la durée qui ne sont pas distinguées, ou qui ne sont pas considérées comme distinctes et mesurées par de semblables périodes, elles ne peuvent pas être comprises si naturellement sous la notion du temps, comme il paraît par ces sortes de phrases, *avant tous les temps, et lorsqu'il n'y aura plus de temps*.

Comme les révolutions diurnes et annuelles du soleil ont été, depuis le commencement du monde, constantes, régulières, généralement observées de tout le genre humain, et supposées égales entre elles, on a eu raison de s'en servir pour mesurer la durée. Mais, parce que la distinction des jours et des années a dépendu du mouvement du soleil, cela a donné lieu à une erreur fort commune, c'est qu'on s'est imaginé que le mouvement et la durée étaient la mesure l'un de l'autre. Car les hommes étant accoutumés à se servir, pour mesurer la longueur du temps, des idées de minutes, d'heures, de jours, de mois, d'années, etc. qui se présentent à l'esprit, dès qu'on vient à parler du temps ou de la durée, et ayant mesuré différentes parties du temps par le mouvement des corps célestes, ils ont été portés à confondre le temps et le mouvement, ou du moins à penser qu'il y a une liaison nécessaire entre ces deux choses. Cependant toute autre apparence périodique, ou altération d'idées qui arriverait dans des espaces de durée équidistants en apparence, et qui serait constamment et universellement observée, servirait aussi bien à distinguer les intervalles du temps qu'aucun des moyens qu'on ait em-

ployés pour cela. Supposons, par exemple, que le soleil, que quelques-uns ont regardé comme un feu, eût été allumé à la même distance de temps qu'il paraît maintenant chaque jour sur le même méridien, qu'il s'éteignît ensuite douze heures après, et que, dans l'espace d'une révolution annuelle, ce feu augmentât sensiblement en éclat et en chaleur, et diminuât dans la même proportion, une apparence ainsi réglée ne servirait-elle pas, à tous ceux qui pourraient l'observer, à mesurer les distances de la durée sans mouvement, tout aussi bien qu'ils pourraient le faire à l'aide du mouvement. Car si ces apparences étaient constantes, à portée d'être universellement observées, et dans des périodes équidistantes, elles serviraient également au genre humain à mesurer le temps, quand bien même il n'y aurait aucun mouvement.

Car si la gelée, ou une certaine espèce de fleurs revenaient réglément, dans toutes les parties de la terre, à certaines périodes équidistantes, les hommes pourraient aussi bien s'en s'ervir pour compter les années que des révolutions du soleil. Et en effet il y a des peuples en Amérique qui comptent leurs années par la venue de certains oiseaux qui, dans quelques-unes de leurs saisons, paraissent dans leur pays, et, dans d'autres, se retirent. De même un accès de fièvre, un sentiment de faim ou de soif, une odeur, une certaine saveur, ou quelque autre idée que ce fût, qui revînt constamment dans des périodes équidistantes, et se fît universellement sentir, tout cela serait également propre à mesurer le cours de la succession et à distinguer les distances du temps. Ainsi nous voyons que les aveugles-nés comptent assez bien par années, dont ils ne peuvent pourtant pas distinguer les révolutions par des mouvements qu'ils ne peuvent apercevoir. Sur quoi je demande, si un homme qui distingue les années par la chaleur de l'été et par le froid de l'hiver, par l'odeur d'une fleur dans le printemps, ou par le goût d'un fruit dans l'automne; je demande si un tel homme n'a point une meilleure mesure du temps que les Romains, avant la réformation de leur calendrier par Jules-César, ou que plusieurs autres peuples dont les années sont fort irrégulières, malgré le mouvement du soleil dont ils prétendent faire usage. Un des plus grands embarras qu'on rencontre dans la chronologie, vient de ce qu'il n'est pas aisé de trouver exactement la longueur que chaque nation a donnée à ses années, tant elles diffèrent les unes des autres, et toutes ensemble, du mouvement précis du soleil, comme je crois pouvoir l'assurer hardiment. Que si depuis la création jusqu'au déluge, le soleil s'est uni constamment sur l'équateur, et qu'il ait ainsi répandu également sa chaleur et sa lumière sur toutes les parties habitables de la terre, faisant tous les jours d'une même longueur, sans s'écarter vers les tropiques, dans une révolution annuelle, comme l'a supposé un savant et ingénieux auteur de ce temps, je ne vois pas qu'il soit fort aisé d'imaginer, malgré le mouvement du soleil, que des hommes qui ont vécu avant le déluge aient compté par année depuis le commencement du monde, ou qu'ils aient mesuré le temps par périodes, puisque, dans cette supposition, ils n'avaient point de marques fort naturelles pour les distinguer.

Mais, dira-t-on peut-être, le moyen que, sans un mouvement régulier comme celui du soleil ou quelque autre semblable, on pût jamais connaître que de telles périodes fussent égales? A quoi je réponds, que l'égalité de toute autre apparence qui reviendrait à certains intervalles, pourrait être connue de la même manière qu'au commencement on connut, ou qu'on s'imagina de connaître l'égalité des jours, ce que les hommes ne firent qu'en jugeant de leur longueur par cette suite d'idées qui durant les intervalles leur passèrent dans l'esprit. Car, venant à remarquer par là qu'il y avait de l'inégalité dans les jours artificiels, et qu'il n'y en avait point dans les jours naturels qui comprennent le jour et la nuit, ils conjecturèrent que ces derniers jours étaient égaux, ce qui suffisait pour les faire servir de mesure, quoiqu'on ait découvert, après une exacte recherche, qu'il y a effectivement de l'inégalité dans les révolutions diurnes du soleil, et nous ne savons pas si les révolutions annuelles ne sont point aussi inégales. Cependant, par leur égalité supposée et apparente, elles servent tout aussi bien à mesurer le temps que si l'on pouvait prouver qu'elles sont exactement égales, quoiqu'au reste elles ne puissent point mesurer les parties de la durée dans la dernière exactitude. Il faut donc prendre garde à distinguer soigneusement entre la durée en elle-même, et entre les mesures que nous employons pour juger de la longueur. La durée en elle-même doit être considérée comme allant d'un pas constamment égal et tout à fait uniforme. Mais nous ne pouvons point savoir qu'aucune des mesures de la durée ait la même propriété, ni être assurés que les parties ou périodes qu'on leur attribue soient égales en durée l'une à l'autre; car on ne peut jamais démontrer que deux longueurs successives de durée soient égales, avec quelque soin qu'elles aient été mesurées. Le mouvement du soleil, dont les hommes se sont servis si longtemps, et avec tant d'assurance comme une mesure de durée parfaitement exacte, s'est trouvé inégal dans ses différentes parties, comme je viens de le dire. Et quoique depuis peu l'on ait employé la pendule comme un mouvement plus constant et plus régulier que celui du soleil, ou, pour mieux dire, que celui de la terre, cependant, si l'on demandait à quelqu'un comment il sait certainement que deux vibrations successives d'une pendule sont égales, il aurait bien de la peine à se convaincre lui-même qu'elles le sont indubitablement, parce que nous ne pouvons point être assurés que la cause de ce mouvement, qui nous est inconnue, opère toujours éga-

lement, et nous savons certainement que le milieu dans lequel la pendule se meut, n'est pas constamment le même. Or, l'une de ces deux choses venant à varier, l'égalité de ces périodes peut changer, et par ce moyen la certitude et la justesse de cette mesure du mouvement peut être tout aussi bien détruite que la justesse des périodes de quelque autre apparence que ce soit. Du reste, la notion de la durée demeure toujours claire et distincte, quoique, parmi les mesures que nous employons pour en déterminer les parties, il n'y en ait aucune dont on puisse démontrer qu'elle est parfaitement exacte. Puis donc que deux parties de succession ne sauraient être jointes ensemble, il est impossible de pouvoir jamais s'assurer qu'elles sont égales. Tout ce que nous pouvons faire pour mesurer le temps, c'est de prendre certaines parties qui semblent se succéder constamment à distances égales : égalité apparente dont nous n'avons point d'autre mesure que celle que la suite de nos propres idées a placée dans notre mémoire; ce qui, avec le concours de quelques autres raisons probables, nous persuade que ces périodes sont effectivement égales entre elles.

Une chose qui me paraît bien étrange dans cet article, c'est que, pendant que les hommes mesurent visiblement le temps par le mouvement des corps célestes, on ne laisse pas de définir le temps, la mesure du mouvement; au lieu qu'il est évident à quiconque y fait la moindre réflexion que, pour mesurer le mouvement, il n'est pas moins nécessaire de considérer l'espace que le temps : et ceux qui porteront leur vue un peu plus loin trouveront encore que, pour bien juger du mouvement d'un corps et en faire une juste estimation, il faut nécessairement faire entrer en compte la grosseur de ce corps. Et, dans le fond, le mouvement ne sert point autrement à mesurer la durée, qu'en tant qu'il ramène constamment certaines idées sensibles, par des périodes qui paraissent également éloignées l'une de l'autre. Car si le mouvement du soleil était aussi inégal que celui d'un vaisseau poussé par des vents inconstants, tantôt faibles et tantôt impétueux, et toujours fort irréguliers; ou si étant constamment d'une égale vitesse il n'était pourtant pas circulaire, et ne produisait pas les mêmes apparences, nous ne pourrions non plus nous en servir à mesurer le temps, que du mouvement des comètes, qui est inégal en apparence.

Les minutes, les heures, les jours et les années ne sont pas plus nécessaires pour mesurer le temps ou la durée, que le pouce, le pied, l'aune ou la lieue qu'on prend sur quelque portion de matière, ne sont nécessaires pour mesurer l'étendue. Car quoique, par l'usage que nous en faisons constamment dans cet endroit de l'univers, comme d'autant de périodes déterminées par les révolutions du soleil, ou comme de portions connues de ces sortes de périodes, nous ayons fixé dans notre esprit les idées de ces différentes longueurs de durée que nous appliquons à toutes les parties du temps, dont nous voulons considérer la longueur; cependant il peut y avoir d'autres parties de l'univers, où l'on ne se sert non plus de ces sortes de mesures, qu'on ne se sert dans le Japon de nos pouces, de nos pieds ou de nos lieues. Il faut pourtant qu'on emploie partout quelque chose qui ait un rapport à ces mesures. Car nous ne saurions mesurer ni faire connaître aux autres la longueur d'aucune durée, quoiqu'il y eût dans le même temps autant de mouvement dans le monde qu'il y en a présentement, supposé qu'il n'y eût aucune partie de ce mouvement, qui se trouvât disposée de manière à faire des révolutions régulières et apparemment équidistantes. Du reste, les différentes mesures dont on ne peut se servir pour compter le temps, ne changent en aucune manière la notion de la durée, qui est la chose à mesurer, non plus que les différents modèles du pied et de la coudée n'altèrent point l'idée de l'étendue à l'égard de ceux qui emploient ces différentes mesures.

L'esprit ayant une fois acquis l'idée d'une mesure du temps, telle que la révolution annuelle du soleil, peut appliquer cette mesure à une certaine durée avec laquelle cette mesure ne coexiste point, et avec qui elle n'a aucun rapport considérée en elle-même. Car dire, par exemple, qu'Abraham naquit l'an 2712 de la période julienne, c'est parler aussi intelligiblement que si l'on comptait du commencement du monde, bien que, dans une distance si éloignée, il n'y eût ni mouvement du soleil, ni aucun autre mouvement. En effet, quoiqu'on suppose que la période julienne a commencé plusieurs centaines d'années avant qu'il y eût des jours, des nuits ou des années désignées par aucune révolution solaire, nous ne laissons pas de compter et de mesurer aussi bien la durée par cette époque, que si le soleil eût réellement existé dans ce temps-là, et qu'il se fût mû de la même manière qu'il se meut présentement. L'idée d'une durée égale à une révolution annuelle du soleil, peut être aussi aisément appliquée dans notre esprit à la durée, quand il n'y aurait ni soleil ni mouvement, que l'idée d'un pied ou d'une aune prise sur les corps que nous voyons sur la terre, peut être appliquée par la pensée à des distances qui soient au delà des limites du monde, où il n'y a qu'un corps.

Car, supposé que de ce lieu jusqu'au corps qui borne l'univers, il y eût 5639 lieues ou millions de lieues (car le monde étant fini, ses bornes doivent être à une certaine distance), comme nous supposons qu'il y a 5639 années depuis le temps présent jusqu'à la première existence d'aucun corps dans le commencement du monde, nous pouvons appliquer dans notre esprit cette mesure d'une année à la durée qui a existé avant la création au delà de la durée des corps ou du mouvement, tout de même que nous pouvons appliquer la mesure d'une lieue à l'espace qui est au delà des corps qui ter-

minent le monde; et ainsi, par l'une de ces idées, nous pouvons aussi bien mesurer la durée là où il n'y avait point de mouvement, que nous pouvons par l'autre mesurer en nous-mêmes l'espace là où il n'y a point de corps.

Si l'on m'objecte ici que, de la manière dont j'explique le temps, je suppose ce que je n'ai pas droit de supposer, savoir, que le monde n'est ni éternel, ni infini, je réponds qu'il n'est pas nécessaire pour mon dessein de prouver en cet endroit que le monde est fini, tant à l'égard de sa durée que de son étendue. Mais, comme cette dernière supposition est pour le moins aussi facile à concevoir que celle qui lui est opposée, j'ai sans contredit la liberté de m'en servir aussi bien qu'un autre a celle de poser le contraire; et je ne doute pas que quiconque voudra faire réflexion sur ce point, ne puisse aisément concevoir en lui-même le commencement du mouvement, quoiqu'il ne puisse comprendre celui de la durée prise dans toute son étendue. Il peut aussi, en considérant le mouvement, venir à un dernier point, sans qu'il lui soit possible d'aller plus avant. Il peut de même donner des bornes au corps et à l'étendue qui appartient au corps; mais c'est ce qu'il ne saurait faire à l'égard de l'espace vide de corps, parce que les dernières limites de l'espace et de la durée sont au-dessus de notre conception, tout ainsi que les dernières bornes du nombre passent la plus vaste capacité de l'esprit; ce qui est fondé à l'un et à l'autre égard sur les mêmes raisons, comme nous le verrons ailleurs.

Ainsi, de la même source que nous vient l'idée du temps, nous vient aussi celle que nous nommons *éternité*. Car ayant acquis l'idée de la succession et de la durée, en réfléchissant sur cette suite d'idées qui se succèdent en nous les unes aux autres, laquelle est produite en nous, ou par les apparences naturelles de ces idées, qui d'elles-mêmes viennent se présenter constamment à notre esprit pendant que nous veillons, ou par les objets extérieurs qui affectent successivement nos sens; ayant d'ailleurs acquis, par le moyen des révolutions du soleil, les idées de certaines longueurs de durée, nous pouvons ajouter dans notre esprit ces sortes de longueurs les unes aux autres, aussi souvent qu'il nous plaît; et, après les avoir ainsi ajoutées, nous pouvons les appliquer à des durées passées ou à venir, ce que nous pouvons continuer de faire sans jamais arriver à aucun bout, poussant ainsi nos pensées à l'infini, et appliquant la longueur d'une révolution annuelle du soleil à une durée qu'on suppose avoir été avant l'existence du soleil, ou de quelque autre mouvement que ce soit. Il n'y a pas plus d'absurdité ou de difficulté à cela qu'à appliquer la notion que j'ai du mouvement que fait l'ombre d'un cadran pendant une heure du jour, à la durée de quelque chose qui soit arrivé la nuit passée, par exemple, à la flamme d'une chandelle qui aura brûlé pendant ce temps-là; car cette flamme étant présentement éteinte, est entièrement séparée de tout mouvement actuel; et il est aussi impossible que la durée qui a paru pendant une heure la nuit passée, coexiste avec aucun mouvement qui existe présentement ou qui doive exister à l'avenir, qu'il est impossible qu'aucune portion de durée, qui ait existé avant le commencement du monde, coexiste avec le mouvement présent du soleil. Mais cela n'empêche pourtant pas que si j'ai l'idée de la longueur du mouvement que l'ombre fait sur un cadran, en parcourant l'espace qui marque une heure, je ne puisse mesurer aussi distinctement en moi-même la durée de cette chandelle qui a brûlé la nuit passée, que je ne puis mesurer la durée de quoi que ce soit qui existe présentement : et ce n'est faire, dans le fond, autre chose que d'imaginer que si le soleil eût éclairé de ses rayons un cadran, et qu'il se fût mû avec le même degré de vitesse qu'à cette heure, l'ombre aurait passé sur ce cadran depuis une de ces divisions qui marquent les heures jusqu'à l'autre, pendant le temps que la chandelle aurait continué de brûler.

La notion que j'ai d'une heure, d'un jour ou d'une année n'étant que l'idée que je me suis formée de la longueur de certains mouvements réguliers et périodiques, dont il n'y en a aucun qui existe tout à la fois, mais seulement dans les idées que j'en conserve dans ma mémoire, et qui me sont venues par voie de sensation ou de réflexion; je puis avec la même facilité, par la même raison, appliquer dans mon esprit la notion de toutes ces différentes périodes à une durée qui ait précédé toute sorte de mouvement, tout aussi bien qu'à une chose qui n'ait précédé que d'une minute ou d'un jour le mouvement où se trouve le soleil dans ce moment-ci. Toutes les choses passées sont dans un égal et parfait repos; et, à les considérer dans cette vue, il est indifférent qu'elles aient existé avant le commencement du monde, ou seulement hier. Car, pour mesurer la durée d'une chose par un mouvement particulier, il n'est nullement nécessaire que cette chose coexiste réellement avec ce mouvement-là, ou avec quelque autre révolution périodique, mais seulement que j'aie dans mon esprit une idée claire de la longueur de quelque mouvement périodique, ou de quelque autre intervalle de durée et que je l'applique à la durée de la chose que je veux mesurer.

Aussi voyons-nous que certaines gens comptent que, depuis la première existence du monde jusqu'à l'année 1689, il s'est écoulé 5639 années; ou que la durée du monde est égale à 5639 révolutions annuelles du soleil, et que d'autres l'étendent beaucoup plus loin, comme les anciens Egyptiens, qui du temps d'Alexandre comptaient 23,000 années depuis le règne du soleil, et les Chinois d'aujourd'hui qui donnent au monde 3,269,000 années ou plus. Quoique je ne croie pas que les Egyptiens et les Chinois aient raison d'attribuer une si longue durée

à l'univers, je puis pourtant imaginer cette durée tout aussi bien qu'eux, et dire que l'une est plus grande que l'autre, de la même manière que je comprends que la vie de Mathusalem a été plus longue que celle d'Enoch. Et, supposé que le calcul ordinaire de 5639 années soit véritable, qui peut l'être aussi bien que tout autre, cela n'empêche nullement d'imaginer ce que les autres pensent lorsqu'ils donnent au monde mille ans de plus, parce que chacun peut aussi aisément imaginer (je ne dis pas croire) que le monde a duré 50,000 ans que 5639 années, par la raison qu'il peut aussi bien concevoir la durée de 50,000 ans que de 5639 années. D'où il paraît que, pour mesurer la durée d'une chose par le temps, il n'est par nécessaire que la chose soit coexistante au mouvement ou à quelque autre révolution périodique que nous employons pour en mesurer la durée : il suffit pour cela que nous ayons l'idée de la longueur de quelque apparence régulière et périodique, que nous puissions appliquer en nous-mêmes à cette durée avec laquelle le mouvement ou cette apparence particulière n'aura pourtant jamais existé.

Car comme dans l'histoire de la création, telle que Moïse nous l'a rapportée, je puis imaginer que la lumière a existé trois jours avant qu'il n'y eût ni soleil ni aucun mouvement, et cela simplement en me représentant que la durée de la lumière qui fut créée avant le soleil, fut si longue qu'elle aurait été égale à trois révolutions diurnes du soleil, si alors cet astre se fût mû comme à présent; je puis avoir, par le même moyen, une idée du chaos ou des anges, comme s'ils avaient été créés une minute, une heure, un jour, une année ou mille années, avant qu'il y eût ni lumière, ni aucun mouvement continu. Car si je puis seulement considérer la durée comme égale à une minute avant l'existence ou le mouvement d'aucun corps, je puis ajouter une minute de plus, et encore une autre, jusqu'à ce que j'arrive à 60 minutes, et en ajoutant de cette sorte des minutes, des heures ou des années, c'est-à-dire, telles ou telles parties d'une révolution solaire, ou de quelque autre période dont j'aie l'idée, je puis avancer à l'infini et supposer une durée qui excède autant de fois ces sortes de périodes, que j'en puis compter en les multipliant aussi souvent qu'il me plaît; et c'est là, à mon avis, l'idée que nous avons de l'éternité, dont l'infinité ne nous paraît point différente de l'idée que nous avons de l'infinité des nombres auxquels nous pouvons toujours ajouter, sans jamais arriver au bout.

Il est donc évident, à mon avis, que les idées et les mesures de la durée nous viennent des deux sources de toutes nos connaissances dont j'ai déjà parlé, savoir : la réflexion et la sensation.

Car premièrement, c'est en observant ce qui se passe dans notre esprit, je veux dire, cette suite constante d'idées, dont les unes paraissent à mesure que d'autres viennent à disparaître, que nous nous formons l'idée de la succession.

Nous acquérons, en second lieu, l'idée de la durée, en remarquant de la distance dans les parties de cette succession.

En troisième lieu, venant à observer, par le moyen des sens, certaines apparences distinguées par certaines périodes régulières, et, en apparence, équidistantes, nous nous formons l'idée de certaines longueurs ou mesures de durée, comme sont les minutes, les heures, les jours, les années, etc.

En quatrième lieu, par la faculté que nous avons de répéter aussi souvent que nous voulons, ces mesures du temps, ou ces idées de longueur et de durée déterminées dans notre esprit, nous pouvons imaginer la durée, là même où rien n'existe réellement. C'est ainsi que nous imaginons demain l'année suivante, ou sept années qui doivent succéder au temps présent.

En cinquième lieu, par ce pouvoir que nous avons de répéter telle ou telle idée d'une certaine longueur de temps, comme d'une minute, d'une année ou d'un siècle, aussi souvent qu'il nous plaît, en ajoutant les uns aux autres, sans jamais approcher plus près de la fin d'une telle addition que de la fin des nombres auxquels nous pouvons toujours ajouter, nous nous formons à nous-mêmes l'idée de l'éternité, qui peut être aussi bien appliquée à l'éternelle durée de nos âmes qu'à l'éternité de cet être infini qui doit nécessairement avoir toujours existé.

Enfin, en considérant une certaine partie de cette durée infinie en tant que désignée par des mesures périodiques, nous acquérons l'idée de ce qu'on nomme généralement le *temps*.

### De la *durée* et de l'expansion, considérées ensemble.

Quoique je me sois arrêté assez longtemps à considérer l'espace et la durée, cependant comme ce sont des idées d'une importance générale, et qui de leur nature ont quelque chose de fort abstrait et de fort particulier, je vais les comparer l'une avec l'autre, pour les faire mieux connaître, persuadé que nous pourrons avoir des idées plus nettes et plus distinctes de ces deux choses, en les examinant jointes ensemble. Pour éviter la confusion, je donne à la distance ou à l'espace, considéré dans une idée simple et abstraite, le nom d'*expansion*, afin de le distinguer de l'étendue : terme que quelques-uns n'emploient que pour exprimer cette distance, en tant qu'elle est dans les parties solides de la matière, auquel sens il renferme ou désigne du moins l'idée du corps, au lieu que l'idée d'une pure distance n'enferme rien de semblable. Je préfère aussi le mot d'*expansion* à celui d'*espace*, parce que ce dernier est souvent appliqué à la distance des parties successives et transitoires, qui n'existent jamais ensemble, aussi bien qu'à celles qui sont permanentes.

Pour venir maintenant à la comparaison de l'expansion et de la durée, je remarque d'abord que l'esprit trouve l'idée commune d'une longueur continuée, capable du plus

ou du moins; car on a une idée aussi claire de la différence qu'il y a entre la longueur d'une heure et celle d'un jour, que de la différence qu'il y a entre un pouce et un pied.

L'esprit s'étant formé l'idée de la longueur d'une certaine partie de l'expansion, d'un arpent, d'un pas ou de telle longueur que vous voudrez, il peut répéter cette idée, comme il a été dit; et ainsi, en l'ajoutant à la première, étendre l'idée qu'il a de la longueur et l'égaler à deux arpents ou à deux pas, et cela aussi souvent qu'il veut, jusqu'à ce qu'il égale la distance de quelques parties de la terre, qui soient à tel éloignement qu'on voudra l'une de l'autre, et continuer ainsi jusqu'à ce qu'il parvienne à remplir la distance qu'il y a d'ici au soleil, ou aux étoiles les plus éloignées. Et par une telle progression, dont les commencements sont pris de l'endroit où nous sommes, ou de quelque autre que ce soit, notre esprit peut toujours avancer et passer au delà de toutes ces distances; en sorte qu'il ne trouve rien qui puisse l'empêcher d'aller plus avant, soit dans le lieu des corps, ou dans l'espace vide de corps. Il est vrai que nous pouvons aisément parvenir à la fin de l'étendue solide, et que nous n'avons aucune peine à concevoir l'extrémité et les bornes de tout ce qu'on nomme *corps*; mais lorsque l'esprit est parvenu à ce terme, il ne trouve rien qui l'empêche d'avancer dans cette expansion infinie qu'il imagine au delà des corps, et où il ne saurait ni trouver ni concevoir aucun bout. Et qu'on n'oppose point à cela qu'il n'y a rien au delà des limites du corps, à moins qu'on ne prétende renfermer Dieu dans les bornes de la matière. Salomon, dont l'entendement était rempli d'une sagesse extraordinaire, qui en avait étendu et perfectionné les lumières, semble avoir d'autres pensées, lorsqu'il dit en parlant à Dieu : *Les cieux, et les cieux des cieux ne peuvent te contenir.* (*III Reg.* VIII, 27.) Et je crois pour moi que celui-là se fait une trop haute idée de la capacité de son propre entendement, qui se figure de pouvoir étendre ses pensées plus loin que le lieu où Dieu existe, ou imaginer une expansion où Dieu n'est pas.

Ce que je viens de dire de l'expansion, convient parfaitement à la durée. L'esprit ayant conçu l'idée d'une certaine durée, peut la doubler, la multiplier, et l'étendre non-seulement au delà de sa propre existence, mais au delà de tous les êtres corporels et de toutes les mesures du temps, prises sur les corps célestes et sur les mouvements. Mais quoique nous fassions la durée infinie, comme elle l'est certainement, personne ne fait difficulté de reconnaître que nous ne pouvons pourtant pas étendre cette durée au delà de tout être; car Dieu remplit l'éternité, comme chacun en tombe aisément d'accord. On ne convient pas de même que Dieu remplisse l'immensité; mais il est malaisé de trouver la raison pourquoi l'on douterait de ce dernier point, pendant qu'on assure le premier; car certainement son être infini est aussi bien sans bornes à l'un qu'à l'autre de ces égards, et il me semble que c'est donner un peu trop à la matière que de dire qu'il n'y a rien là où il n'y a point de corps.

De là nous pouvons apprendre, à mon avis, d'où vient que chacun parle familièrement de l'éternité, et la suppose sans hésiter le moins du monde, ne faisant aucune difficulté d'attribuer l'infinité à la durée, quoique plusieurs n'admettent ou ne supposent l'infinité de l'espace qu'avec beaucoup plus de retenue et d'un ton beaucoup moins affirmatif. La raison de cette différence vient, ce me semble, de ce que les termes de *durée* et d'*étendue* étant employés comme des noms de qualités qui appartiennent à d'autres êtres, nous concevons sans peine une durée infinie en Dieu, et ne pouvons même nous empêcher de le faire. Mais comme nous n'attribuons pas l'étendue à Dieu, mais seulement à la matière qui est infinie, nous sommes plus sujets à douter de l'existence d'une expansion sans matière, de laquelle seule nous supposons communément que l'expansion est un attribut. Voilà pourquoi, lorsque les hommes suivent les pensées qu'ils ont de l'espace, ils sont portés à s'arrêter sur les limites qui terminent les corps, comme si l'espace était là aussi sur ses fins, et qu'il ne s'étendît pas plus loin : ou si, considérant la chose de plus près, leurs idées les engagent à porter leurs pensées encore plus avant, ils ne laissent pas d'appeler tout ce qui est au delà des bornes de l'univers, *espace imaginaire*, comme si cet espace n'était rien, dès là qu'il ne contient aucun corps. Mais à l'égard de la durée qui précède tous les corps et les mouvements par lesquels on la mesure, ils raisonnent tout autrement; car ils ne la nomment jamais imaginaire, parce qu'elle n'est jamais supposée vide de quelque sujet qui existe réellement. Que si les noms des choses peuvent nous conduire en quelque manière à l'origine des idées des hommes (comme je suis tenté de croire qu'elles peuvent beaucoup contribuer), le mot *durée* peut donner sujet de penser que les hommes crurent qu'il y avait quelque analogie entre une continuation d'existence qui enferme comme une espèce de résistance à toute force destructive, et entre une continuation de solidité (propriété des corps qu'on est souvent porté à confondre avec la durée, et qu'on trouvera effectivement n'en être pas fort différente, si l'on considère les plus petits atomes de la matière), et que cela donnât occasion à la formation des mots *durer* et *être dur*, qui ont une si étroite affinité ensemble. Cela paraît surtout dans la langue latine, d'où ces mots ont passé dans nos langues modernes; car le mot latin *durare* est aussi bien employé pour signifier l'idée de la dureté proprement dite, que l'idée d'une existence continuée, comme il paraît par cet endroit d'Horace, *ferro duravit sæcula.* Quoi qu'il en soit, il est certain que quiconque suit ses propres pensées, trouvera qu'elles se portent quelquefois bien au delà de l'éten-

due des corps, dans l'infinité de l'espace ou de l'expansion dont l'idée est distincte du corps et de toute autre chose; ce qui peut fournir la matière d'une plus ample méditation à qui voudra s'y appliquer.

En général, le temps est à la durée ce que le lieu est à l'expansion. Ce sont autant de portions de ces deux océans infinis d'éternité et d'immensité, distinguées du reste comme par autant de bornes, et qui servent en effet à marquer la position des êtres réels et finis, selon le rapport qu'ils ont entre eux dans cette uniforme et infinie étendue de durée et d'espace. Ainsi, à bien considérer le temps et le lieu, ils ne sont rien autre chose que des idées de certaines distances déterminées, prises de certains points connus et fixes dans les choses sensibles, capables d'être distinguées, et qu'on suppose garder toujours la même distance les unes à l'égard des autres. C'est de ces points fixés dans les êtres sensibles, que nous comptons la durée particulière, et que nous mesurons la distance de diverses portions de ces qualités infinies: et ces distinctions observées sont ce que nous appelons le *temps* et le *lieu*. Car la durée et l'espace étant uniformes de leur nature, si l'on ne jetait la vue sur ces sortes de points fixes, on ne pourrait point observer dans la durée et dans l'espace l'ordre et la position des choses, et tout serait dans un confus entassement que rien ne serait capable de débrouiller.

Or, à considérer ainsi le temps et le lieu comme autant de portions déterminées de ces abîmes infinis d'espace et de durée, qui sont séparées, ou qu'on suppose distinguées du reste, par des marques et des bornes connues, on leur fait signifier à chacun deux choses différentes.

Et premièrement le temps, considéré en général, se prend communément pour cette portion de durée infinie, qui est mesurée par l'existence et le mouvement des corps célestes, et qui coexiste à cette existence et à ce mouvement, autant que nous en pouvons juger par la connaissance que nous avons de ces corps. A prendre la chose de cette manière, le temps commence et finit avec la formation de ce monde sensible, et c'est le sens qu'il faut donner à ces expressions que j'ai déjà citées, *avant tout le temps*, ou *lorsqu'il n'y aura plus de temps*. Le lieu se prend aussi quelquefois pour cette portion de l'espace infini, qui est comprise et renfermée dans le monde matériel, et qui par là est distinguée du reste de l'expansion, quoique ce fût parler plus proprement de donner à une telle portion de l'espace le nom d'*étendue*, plutôt que celui de *lieu*. C'est dans ces bornes que sont renfermés le temps et le lieu, pris dans le sens que je viens d'expliquer; et c'est par leurs parties capables d'être observées qu'on mesure et qu'on détermine le temps ou la durée particulière de tous les êtres corporels, aussi bien que leur étendue et leur place particulière.

En second lieu, le temps se prend quelquefois dans un sens plus étendu, et est appliqué aux parties de la durée infinie, non à celles qui sont réellement distinguées et mesurées par l'existence réelle et par les mouvements périodiques des corps, qui ont été destinés, dès le commencement, à servir de signe, et à marquer les saisons, les jours et les années, et qui, suivant cela, nous servent à mesurer le temps; mais à d'autres portions de cette durée infinie et uniforme que nous supposons égale, dans quelques rencontres, à certaines longueurs d'un temps précis, et que nous considérons par conséquent comme déterminées par certaines bornes. Car si nous supposions, par exemple, que la création des anges ou leur chute fût arrivée au commencement de la période julienne, nous parlerions assez proprement, et nous nous ferions fort bien entendre, si nous disions que depuis la création des anges, il s'est écoulé 794 ans de plus que depuis la création du monde. Par où nous désignerions tout autant de cette durée indistincte, que nous supposerions égaler 794 révolutions annuelles du soleil; de sorte qu'elles auraient été renfermées dans cette portion, supposé que le soleil se fût mû de la même manière qu'à présent. De même, nous supposons quelquefois de la place, de la distance ou de la grandeur dans ce vide immense qui est au delà des bornes de l'univers, lorsque nous considérons une portion de cet espace, qui soit égale à un corps d'une certaine dimension déterminée, comme d'un pied cubique, ou qui soit capable de le recevoir : ou lorsque, dans cette vaste expansion, vide de corps, nous concevons un point, à une distance précise d'une certaine partie de l'univers.

Où et quand sont des questions qui appartiennent à toutes les existences finies, desquelles nous déterminons toujours le lieu et le temps, par rapport à quelques parties connues de ce monde sensible, et à certaines époques qui nous sont marquées par les mouvements qu'on y peut observer. Sans ces sortes de périodes ou parties fixes, l'ordre des choses se trouve anéanti, eu égard à notre entendement borné, dans ces deux vastes océans de durée et d'expansion, qui, invariables et sans bornes, renferment en eux-mêmes tous les êtres finis, et n'appartiennent dans toute leur étendue qu'à la divinité. Il ne faut donc pas s'étonner que nous ne puissions nous former une idée complète de la durée et de l'expansion, et que notre esprit se trouve, pour ainsi dire, si souvent hors de route, lorsque nous venons à les considérer ou en elles-mêmes par voie d'abstraction, ou comme appliquées en quelque manière à l'être suprême et incompréhensible. Mais lorsque l'expansion et la *durée* sont appliquées à quelque être fini, l'étendue d'un corps est tout autant de cet espace infini que la grosseur de ce corps en occupe; et ce qu'on nomme le *lieu*, c'est la position d'un corps considéré à une certaine distance de quelque autre corps. Et comme l'idée de la durée particulière d'une chose est l'idée de cette portion de durée in-

finie qui passe durant l'existence de cette chose, de même le temps pendant lequel une chose existe, est l'idée de cet espace de durée qui s'écoule entre quelques périodes de durée connues et déterminées et entre l'existence de cette chose. La première de ces idées montre la distance des extrémités de la grandeur ou des extrémités de l'existence d'une seule et même chose, comme que cette chose est d'un pied en carré, ou qu'elle dure deux années; l'autre fait voir la distance de sa location ou de son existence, d'avec certains autres points fixes d'espace ou de durée, comme qu'elle existe au milieu de la place royale, ou dans le premier degré du taureau, ou dans l'année 1971, ou l'an 1000 de la période julienne; toutes distances que nous mesurons par les idées que nous avons conçues auparavant de certaines longueurs d'espace ou de durée, comme sont, à l'égard de l'espace, les pouces, les pieds, les lieues, les degrés; et, à l'égard de la durée, les minutes, les jours et les années, etc.

Il y a une autre chose sur quoi l'espace et la durée ont ensemble une grande conformité, c'est que, quoique nous les mettions avec raison au nombre de nos idées simples, cependant de toutes les idées distinctes que nous avons de l'espace et de la durée, il n'y en a aucune qui n'ait quelque sorte de composition. Telle est la nature de ces deux choses d'être composées de parties. Mais comme ces parties sont toutes de la même espèce, et sans mélange d'aucune autre idée, elles n'empêchent pas que l'espace et la durée ne soient du nombre des idées simples. Si l'esprit pouvait arriver, comme dans les nombres, à une si petite partie de l'étendue ou de la durée qu'elle ne pût être divisée, ce serait pour ainsi dire, une idée ou une unité indivisible, par la répétition de laquelle l'esprit pourrait se former les plus vastes idées de l'étendue et de la durée qu'il puisse avoir. Mais, parce que notre esprit n'est pas capable de se représenter l'idée d'un espace sans parties, on se sert, au lieu de cela, des mesures communes qui impriment dans la mémoire par l'usage qu'on en fait dans chaque pays, comme sont à l'égard de l'espace, les pouces, les pieds, les coudées et les paras anges; et, à l'égard de la durée, les secondes, les minutes, les heures, les jours et les années : notre esprit, dis-je, regarde ces idées ou autres semblables, comme des idées simples dont il se sert pour composer des idées plus étendues, qu'il forme dans l'occasion par l'addition de ces sortes de longueurs qui lui sont devenues familières. D'un autre côté, la plus petite mesure ordinaire que nous ayons de l'une et de l'autre, est regardée comme l'unité dans les nombres, lorsque l'esprit veut réduire l'espace ou la durée en plus petites fractions, par voie de division. Du reste, dans ces deux opérations, je veux dire, dans l'addition et la division de l'espace ou de la durée, et lorsque l'idée en question devient fort étendue ou extrêmement resserrée, sa qualité précise devient fort obscur et fort confuse, et il n'y a plus que le nombre de ces additions ou divisions répétées qui soit clair et distinct. C'est de quoi l'on sera aisément convaincu, si l'on abandonne son esprit à la contemplation de cette vaste expansion de l'espace ou de la divisibilité de la matière. Chaque partie de la durée est durée, et chaque partie de l'extension est extension, et l'une et l'autre sont capables d'addition ou de division à l'infini. Mais il est peut-être plus à propos que nous nous fixions à la considération des plus petites parties de l'une et de l'autre dont nous ayons des idées claires et distinctes, comme à des idées simples de cette espèce, desquelles nos modes complexes de l'espace, de l'étendue et de la durée sont formés, et auxquelles ils peuvent être encore distinctement réduits. Dans la durée, cette petite partie peut être nommée un *moment*, et c'est le temps qu'une idée reste dans notre esprit, dans cette perpétuelle succession d'idées qui s'y fait ordinairement. Pour l'autre petite portion qu'on peut remarquer dans l'espace, comme elle n'a point de nom, je ne sais si l'on me permettra de l'appeler *point sensible*, par où j'entends la plus petite particule de matière ou d'espace que nous puissions discerner, et qui est ordinairement environ une minute, ou aux yeux les plus pénétrants rarement moins que trente secondes d'un cercle dont l'œil est le centre.

L'expansion et la durée conviennent dans cet autre point, c'est que bien qu'on les considère l'une et l'autre comme ayant des parties, cependant leurs parties ne peuvent être séparées l'une de l'autre, pas même par la pensée, quoique les parties des corps d'où nous tirons la mesure de l'expansion et celle du mouvement ou plutôt de la succession des idées dans notre esprit d'où nous empruntons la mesure de la durée, puissent être divisées et interrompues, ce qui arrive assez souvent, le mouvement étant terminé par le repos, et la succession de nos idées par le sommeil, auquel nous donnons aussi le nom de *repos*.

Il y a pourtant cette différence visible entre l'espace et la durée, que les idées de longueur que nous avons de l'expansion peuvent être tournées en tout sens, et font ainsi ce que nous nommons *figure*, *largeur* et *épaisseur*; au lieu que la *durée* n'est que comme une longueur continuée à l'infini en ligne droite, qui n'est capable de recevoir ni multiplicité, ni variation, ni figure; mais est une commune mesure de tout ce qui existe, de quelque nature qu'il soit, une mesure à laquelle toutes choses participent également pendant leur existence. Car ce moment-ci est commun à toutes les choses qui existent présentement, et renferme également cette partie de leur existence, tout de même que si toutes ces choses n'étaient qu'un seul être; de sorte que nous pouvons dire avec vérité que tout ce qui est existe dans un seul et même moment de temps. De savoir si la nature des anges et des esprits a

de même quelque analogie avec l'expansion, c'est ce qui est au-dessus de ma portée; et peut-être que par rapport à nous, dont l'entendement est tel qu'il nous le faut pour la conservation de notre être et pour les fins auxquelles nous sommes destinés, et non pour avoir une véritable et parfaite idée de tous les autres êtres, il nous est presque aussi difficile de concevoir quelque existence ou d'avoir l'idée de quelque être réel entièrement privé de toute sorte d'expansion, que d'avoir l'idée de quelque existence réelle qui n'ait absolument aucune espèce de durée. C'est pourquoi nous ne savons pas quel rapport les esprits ont avec l'espace, ni comment ils y participent. Nous sentons seulement, et nous comprenons que ce ne peut être à la manière des corps. Tout ce que nous savons de ceux-ci, c'est que chaque corps pris à part occupe sa portion particulière de l'espace, selon l'étendue de ses parties solides; et que par là il empêche tous les autres corps d'avoir aucune place dans cette portion particulière, pendant qu'il en est en possession.

La durée est donc, aussi bien que le temps qui en fait partie, l'idée que nous avons d'une distance qui périt, et dont deux parties n'existent jamais ensemble, mais se suivent successivement l'une et l'autre; et l'expansion est l'idée d'une distance durable dont toutes les parties existent ensemble et sont incapables de succession. C'est pour cela que, bien que nous ne puissions concevoir aucune durée sans succession, ni nous mettre dans l'esprit qu'un être coexiste présentement à demain, on possède à la fois plus que ce moment présent de durée; cependant nous pouvons concevoir que la durée éternelle de l'être infini est fort différente de celle de l'homme ou de quelque autre être fini : cependant la connaissance ou la puissance de l'homme ne s'étend point à toutes les choses passées et à venir; ses pensées ne sont, pour ainsi dire, que d'hier, et il ne sait pas ce que le jour de demain doit mettre en évidence. Il ne saurait rappeler le passé ni rendre présent ce qui est encore à venir. Ce que je dis de l'homme, je le dis de tous les êtres finis qui, quoiqu'ils pussent être beaucoup au-dessus de l'homme en connaissance et en puissance, ne sont pourtant que de faibles créatures en comparaison de Dieu lui-même. Ce qui est fini, quelque grand qu'il soit, n'a aucune proportion avec l'infini. Comme la durée de Dieu infini est accompagnée d'une connaissance et d'une puissance infinies, il voit toutes les choses passées et à venir; en sorte qu'elles ne sont pas plus éloignées de sa connaissance ni moins exposées à sa vue que les choses présentes. Elles sont toutes également sous ses yeux, et il n'y a rien qu'il ne puisse faire exister, chaque moment qu'il veut. Car l'existence de toutes choses dépendant uniquement de son bon plaisir, elles existent toutes dans le même moment qu'il juge à propos de leur donner l'existence.

Enfin, l'expansion et la durée sont renfermées l'une dans l'autre, chaque portion d'espace étant dans chaque partie de la durée, et chaque portion de durée dans chaque partie de l'expansion. Je crois que, parmi toute cette grande variété d'idées que nous concevons ou pouvons concevoir, on trouverait à peine une telle combinaison de deux idées distinctes, ce qui peut fournir matière à de plus profondes spéculations. (*Encyclop. méthodique.*)

Si la durée est absolue. — Opinions de Locke et de Condillac.

La durée est-elle ce qu'elle nous paraît être? Des facultés différentes nous la donneraient-elles différente? Pourrait-on mettre un siècle dans un instant ou d'un instant faire un siècle? En un mot, la durée est-elle une quantité invariable, absolue, la même pour tous les êtres quelle que soit leur constitution intellectuelle, ou bien est-elle relative à cette même constitution, de sorte qu'il y ait ou qu'il puisse y avoir à la fois autant de durées que d'êtres diversement organisés?

Cette question, nous l'avons traitée à fond, quand nous avons traité la question générale du relatif et de l'absolu. Toutes les fois qu'on l'élève, on met en doute et en péril la véracité de toutes les facultés humaines et l'homme lui-même. Prouvez, dira-t-on, que nos facultés ne nous induisent point en erreur, et que des facultés différentes ne nous donneraient point une connaissance opposée? A cette sommation, je n'ai qu'une réponse : Prouvez vous-mêmes que nos facultés sont trompeuses. Mais sans sortir de l'enceinte où nous sommes actuellement renfermés, si le caractère absolu de la durée n'est qu'une illusion, pourquoi n'en serait-il pas de même de celui de l'étendue tangible? si l'on peut mettre un siècle dans un instant, pourquoi ne pourrait-on pas mettre Paris dans une bouteille?

Locke et Condillac ont résolu tous deux la question dont il s'agit dans le sens du scepticisme; le premier avec moins d'assurance, le second d'une manière précise et explicite. L'un et l'autre ont été entraînés à cette conclusion par l'impérieuse nécessité d'une doctrine qui leur est commune, et qui consiste à résoudre la durée dans la succession de nos idées. Mais Locke, en qui la rigueur philosophique n'étouffe jamais complétement la voix du bon sens, hésite à proclamer la conséquence qui dérive nécessairement de cette théorie; il n'est point d'accord avec lui-même, et il répond presque dans le même paragraphe oui et non; au lieu que Condillac, plus conséquent, mais bien moins raisonnable, décide sans balancer que la durée n'a rien d'absolu et qu'elle est uniquement relative aux facultés des êtres qui durent. Cette étrange assertion n'est pas seulement pour lui le dernier anneau d'une théorie à laquelle il lui coûterait trop de renoncer; il la soutient en elle-même et épuise les ressources de son talent à la présenter sous des formes spécieuses.

Nous pèserons les preuves qu'il a rassemblées contre la croyance unanime du genre humain sur le caractère absolu de la durée; mais auparavant nous devons examiner la théorie de la succession, telle qu'elle est admise par Locke et par Condillac. C'est dans Locke que nous la suivrons principalement.

« Il est évident, dit Locke, à qui voudra rentrer en soi-même, qu'il y a dans son entendement une *suite* d'idées qui se *succèdent* les unes aux autres pendant qu'il veille. Or, la réflexion que nous faisons sur cette *suite* d'idées est ce qui nous donne l'idée de la *succession;* et nous appelons *durée* la distance qui est... entre les apparences de deux idées qui se présentent à notre esprit. — Que la notion que nous avons de la succession et de la durée nous vienne de cette source, c'est ce qui me semble suivre évidemment de ce que nous n'avons aucune perception de la durée qu'en considérant cette suite d'idées qui se succèdent les unes aux autres dans notre entendement. — Et je ne doute pas que, pour un homme éveillé qui n'aurait qu'une seule idée dans l'esprit, il n'y aurait aucune distance du moment où elle y entre au moment où elle en sort. — Lorsqu'une personne fixe ses pensées sur une seule chose... il laisse échapper sans y faire réflexion une certaine partie de la durée qui s'écoule... s'imaginant que ce temps-là est beaucoup plus court qu'il ne l'est effectivement... — C'est donc en réfléchissant sur cette suite de nouvelles idées qui se présentent l'une après l'autre que nous acquérons l'idée de la succession. Et c'est là, je crois, pourquoi nous n'apercevons pas des mouvements fort lents quoique constants. Comme ces mouvements successifs ne nous frappent point par une suite constante de nouvelles idées qui se succèdent immédiatement l'une à l'autre dans notre esprit, nous n'avons aucune perception de mouvement; car comme le mouvement consiste dans une succession continue, nous ne saurions apercevoir cette succession sans une succession constante d'idées qui en proviennent. Q'on juge après cela s'il n'est pas fort probable que pendant que nous sommes éveillés, nos idées se succèdent les unes aux autres dans notre esprit à peu près de la même manière que ces figures disposées en rond, au dedans d'une lanterne, que la chaleur d'une bougie fait tourner sur un pivot. Quoique nos idées se suivent quelquefois un peu plus vite quelquefois un peu plus lentement... il me semble que la vitesse et la lenteur de cette succession d'idées ont certaines limites qu'elles ne sauraient passer » (Liv. II, chap. 14, § 3-9.)

Nous avons vu que l'idée, dans Locke, n'est point la pensée ou l'acte de l'esprit qui pense, mais l'objet de la pensée, ce qui occupe l'esprit quand il pense, ou ce à quoi il pense. Cela posé, la succession des idées n'est autre chose que la succession des objets auxquels l'esprit pense, et rien, comme il le dit lui-même, n'est plus propre à présenter sa théorie de la durée sous son vrai jour que la comparaison d'une lanterne magique. L'œil du spectateur c'est l'esprit; les images ce sont les idées ou les objets; les objets se suivent : voilà le premier fait, le fait générateur, comme on dit; de la suite des objets vient la succession, de la succession vient la durée; la durée est la *distance* d'une apparition à une autre. La succession des idées n'est pas uniforme; elles vont tantôt plus vite, tantôt plus lentement; mais leur vitesse et leur lenteur ont des limites qu'elles ne sauraient passer. C'est la succession inégale des objets qui fait l'inégalité de la durée; d'où il suit que, pour un esprit qui contemplerait un seul objet, il n'y aurait point de durée. Je crois que cette exposition de la doctrine de Locke est irréprochable. La conséquence que Locke lui-même en tire, et qu'il en devait nécessairement tirer, c'est que nous ne durons pas uniformément; qu'ainsi nous n'avons pas de mesure de la durée, et que la durée est relative. La doctrine de Condillac ne diffère de celle de Locke qu'en un seul point; Condillac ne reconnaît point de limites à la vitesse et à la lenteur de la succession; l'une et l'autre peuvent être aussi extrêmes que l'imagination les peut concevoir, et un instant peut coexister à des milliers de siècles. En cela, Condillac s'éloigne bien plus du vrai que Locke, mais il est bien plus conséquent. Ainsi, de la suite naît la succession : de la succession la durée; point de durée sans succession : c'est l'inégalité de la succession qui fait l'inégalité de la durée; voilà, en peu de mots, toute la doctrine de Locke et de Condillac.

1. J'observerai d'abord que le premier anneau de cette chaîne est un double emploi : suite et succession, c'est la même chose. J'observerai, en second lieu, que Locke renverse l'ordre naturel quand il place la succession avant la durée; c'est comme si, dans la description des phénomènes extérieurs, on plaçait le mouvement avant l'espace. C'est la succession qui présuppose la durée, et non la durée qui présuppose la succession : la succession n'est pas une chose, mais un rapport qui suppose des choses. Les choses viennent-elles en même temps? il n'y a point de succession; si elles se succèdent, c'est qu'elles viennent l'une après l'autre. Mais elles ne peuvent venir l'une après l'autre que dans la durée; la preuve en est, si l'évidence a besoin de preuves, que ce rapport est celui de premier, second, troisième, et qu'il s'exprime nécessairement par *un, deux, trois;* or, la durée est avant le nombre, car c'est le temps qui est le père du nombre.

2. Il est tellement vrai que la succession présuppose la durée, que Locke tombe à cet égard en contradiction avec lui-même, et que, dans sa propre théorie, ou bien la durée n'est pas, ou elle est indépendante de la succession. Vous allez en juger. La durée, dit-il, est la distance d'une apparition à une autre. Appelons la distance d'une apparition d'idée à la première qui

lui succède *un élément* de la durée; la distance de cette même apparition à la seconde qui lui succède un *second élément* de la durée : et ainsi de suite. Si dix de ces éléments forment une durée, un seul est aussi une durée, autrement la durée serait composée de parties qui n'auraient point de durée : le secret d'une durée ainsi constituée, serait le même que celui d'une valeur qui résulterait d'une addition de zéros. Si donc il y a une durée, c'est que les éléments de la durée durent eux-mêmes. Mais il n'y a point de succession dans les éléments de la durée, puisque chacun d'eux est la distance ou l'intervalle d'une apparition à une autre. Donc il y a durée sans succession; donc la durée est hors de la succession; donc elle en est indépendante, ou, comme on le dit dans la philosophie de Locke, l'idée de durée est indépendante de l'idée de succession; car la durée, dans cette philosophie, est elle-même une idée qui figure à son tour dans la lanterne magique.

3. Puisque les idées se succèdent, il est prouvé qu'il y a auparavant une durée dans laquelle elles se succèdent. Quelle est cette durée? où est-elle? à qui appartient-elle? Ce n'est pas aux idées; elles n'en ont point: qu'on les tourmente tant qu'on voudra, on n'en exprimera pas la millième partie d'un instant; la durée est retranchée par Locke à un esprit qui n'aurait qu'une idée; elle ne peut naître que de la succession. Mais puisque la succession elle-même présuppose une durée, je demande encore quelle est la durée dans laquelle les idées se succèdent. Est-ce la nôtre? Oui pour nous, sans doute; mais non assurément, mille fois non pour Locke qui *fait* notre durée, qui la *crée* avec succession des idées. Avant notre durée, nos idées se succédaient donc, puisque c'est la succession de nos idées qui fait de nous des êtres qui durent. Il faut donc que Locke prenne hors de nous une durée qui deviendra la nôtre, au lieu de prendre en nous une durée qui devienne celle de toutes choses. De deux choses l'une : ou Locke et Condillac roulent dans un cercle vicieux qui consiste à dériver en même temps la succession de la durée, et la durée de la succession, ou ils prennent la durée au dehors pour la mettre au dedans, comme auparavant ils ont pris l'étendue au dedans pour la mettre au dehors. Un philosophe allemand dirait qu'après avoir subjectivé l'étendue, ils objectivent la durée : c'est, à la lettre, le monde renversé.

4. « Nos idées, dit Locke, se succèdent tantôt plus vite, tantôt plus lentement; mais il me semble, etc. » La vitesse des idées est une métaphore empruntée des phénomènes du mouvement. La vitesse dans le mouvement est le rapport des espaces parcourus aux temps employés à les parcourir; elle est plus grande ou moindre, si les espaces parcourus dans des temps égaux sont plus grands ou moindres, ou si les temps employés à parcourir des espaces égaux, sont plus grands ou moindres. La vitesse appliquée à la succession des idées, n'est et ne peut être qu'un rapport de nombres : elle est plus grande ou moindre, selon qu'un nombre plus ou moins grand d'idées ont apparu dans des temps égaux; ou, pour parler une langue plus raisonnable, selon que l'esprit, dans des temps égaux, s'est dirigé vers un nombre plus ou moins grand d'objets.

Locke avait donc observé que dans des temps égaux, l'esprit contemple ou peut contempler un nombre plus ou moins grand d'objets; et c'est ce fait qu'il énonce quand il dit que les idées se succèdent tantôt plus vite, tantôt plus lentement. Soit le soleil une idée, et le soleil aperçu successivement en différents points de l'espace, une succession d'idées; Locke dira qu'en ce cas, la succession de ses idées est uniforme. Voilà Locke dans le paralogisme des astronomes : il suppose ce qui est en question, savoir des temps égaux ou inégaux, et par conséquent une mesure invariable du temps, avant la succession par laquelle il engendre tout ensemble le temps et la mesure. Pour Locke comme pour les astronomes, la mesure a donc nécessairement précédé l'observation : elle en est indépendante; c'est dans l'observateur, non dans la chose observée, qu'elle réside. Loin que ce soit l'observation qui donne la mesure, elle la présuppose. Comment Locke aurait-il reconnu que la succession des idées est une fausse mesure de la durée, s'il n'avait pas eu la vraie mesure? Comment aurait-il su que les idées vont plus ou moins vite, c'est-à-dire qu'elles ne vont pas uniformément, s'il n'avait pas eu l'uniformité sous les yeux? L'allégation même de l'inégalité, prouve la connaissance de l'uniformité; et Locke n'aurait jamais pu écrire que nous ne durons pas uniformément, si ses facultés ne lui avaient appris le contraire.

5. Dans l'hypothèse de Locke, ni la succession des idées ne peut être inégale, ni la durée qui en dérive. En effet si les idées ne durent point, leur succession n'est ni lente, ni rapide, ni accélérée, ni retardée; elle suit un cours absolument uniforme; c'est le nombre seul qui mesure la durée; or, il n'y a pas de succession plus uniforme que celle du nombre. Il n'y a pas lieu d'examiner si l'inégalité de la durée a des limites, puisqu'elle est impossible.

Ainsi la théorie qui dérive la durée de la succession est convaincue de paralogisme et de contradiction. Les arguments qu'on en dérive contre le caractère absolu de la durée sont donc sans force. Passons maintenant aux raisonnements particuliers de Condillac. Ils se réduisent à deux que nous allons citer.

L'idée de la durée n'a rien d'absolu, et lorsque nous disons que le temps coule rapidement ou lentement, cela ne signifie autre chose, sinon que les révolutions qui servent à le mesurer, se font avec plus de rapidité ou de lenteur que nos idées ne se succèdent. On peut s'en convaincre par une

supposition. Si nous imaginons qu'un monde composé d'autant de parties que le nôtre, ne fût pas plus gros qu'une noisette, il est hors de doute que les astres s'y lèveraient et s'y coucheraient des milliers de fois dans une de nos heures, et qu'organisés comme nous le sommes, nous n'en pourrions pas suivre les mouvements. Il faudrait donc que les organes des intelligences destinées à l'habiter, fussent proportionnés à des révolutions aussi subites. Ainsi, pendant que la terre de ce petit monde tournera sur son axe et autour de son soleil, ses habitants recevront autant d'idées que nous en avons pendant que notre terre fait de semblables révolutions. Dès lors il est évident que leurs jours et leurs années leur paraîtront aussi longs que les nôtres nous le paraissent. » (*Traité des sensations*, p. 110 et 111.)

« J'ai prouvé ailleurs que l'idée de durée ne nous offre rien d'absolu. En voici une nouvelle preuve. Qu'un corps soit mû en rond avec une vitesse qui surpasse l'activité de nos sens, nous ne verrons qu'un cercle parfait et entier; mais donnons d'autres yeux à d'autres intelligences, elles verront le corps passer successivement d'un point de l'espace à l'autre. Elles distingueront donc plusieurs instants, où nous n'en pouvons remarquer qu'un seul. Par conséquent la présence d'une seule idée à notre esprit, ou un seul instant de notre durée, coexistera à plusieurs idées qui se succèdent dans ces intelligences, ou à plusieurs instants de leur durée. — Mais ce corps pourrait être mû si rapidement qu'il n'offrirait qu'un cercle aux yeux de ces intelligences, pendant qu'à d'autres yeux il paraîtrait passer successivement d'un point de la circonférence à l'autre. Nous pouvons même continuer ces suppositions, et nous ne saurions où nous arrêter. Nous n'arriverons donc jamais à cette mesure commune, dont Locke croit se faire une idée. — Autre supposition. Plaçons dans l'espace des intelligences qui voient au même instant la terre dans tous les points de son orbite, comme nous voyons nous-mêmes un charbon allumé, au même instant, dans tous les points du cercle qu'on lui fait décrire. N'est-il pas évident que si ces intelligences peuvent observer ce qui se fait sur la terre, elles nous verront au même instant labourer et faire la récolte. On conçoit donc comment, parmi les choses qui durent, chacune dure à sa manière. » (*Art de penser*, p. 150 et 151).

Avant de discuter les arguments de Condillac, arrêtons-nous à deux considérations qui dominent souverainement toute cette matière.

1° La division d'une quantité donnée en tel nombre de parties que l'on voudra, ne change point la valeur de cette quantité; la grandeur des parties diminue dans la même proportion que leur nombre augmente. L'étendue de Paris, divisée en lieues carrées ou en millièmes de lignes carrées, demeure une seule et même quantité; et il est évident qu'il n'en est pas autrement pour la durée.

2° L'étendue nous est donnée par deux sens. Le sens de la vue ne nous donne point l'étendue réelle, mais une étendue qui, ayant avec l'étendue réelle un rapport invariable, en devient le signe constant, aussitôt que l'expérience nous a fait connaître ce rapport. On peut dire avec la plus grande propriété de l'étendue visible, qu'elle est relative, qu'elle varie sans cesse pour nous-mêmes selon la position et la distance, et qu'elle peut varier à l'infini selon la conformation de l'organe de la vue. Il est vrai que la vue peut mettre Paris dans une bouteille; elle fait bien plus, elle met en un point le diamètre de l'orbe de la terre, qui est de soixante-six millions de lieues. Mais on ne peut rien conclure de là contre l'étendue réelle qui est invariable.

A l'égard de la durée, une seule faculté nous la donne, qui est la mémoire. Nous créons signe de la durée, l'étendue, qui est une perception d'un autre sens; mais l'étendue dont nous faisons le signe de la durée est l'étendue réelle, puisque c'est une étendue pénétrée ou parcourue. D'où il suit que les variations de l'étendue visible n'affectent pas plus la durée qu'elles n'affectent l'étendue réelle. Supposez que le chemin de Paris à Saint-Denis soit vu comme un quart de lieue; mettez en route un voyageur, vous verrez que la durée mesurée par cette distance reste la même.

Cela posé et bien compris, nous ne serons point embarrassés des preuves et des exemples de Condillac.

1° Le monde noisette. — Il faut d'abord supposer hors de tous les mondes un spectateur qui ait une mesure de la durée, et par conséquent il faut supposer une durée uniforme et absolue. Mais ne sortons pas de chez nous : n'y a-t-il pas dans ce monde-ci assez d'exemples de successions extrêmement inégales; qu'on choisisse parmi ces exemples, on verra que dans chacun se retrouve la nécessité d'une mesure. Pourquoi Condillac ne raisonne-t-il pas sur l'étendue comme sur la durée? Pourquoi dans la noisette monde ne fait-il pas des millions de lieues réelles avec des lignes?

2° La terre vue comme un charbon allumé, à tous les points de son orbite. — Dans le phénomène dont Condillac s'autorise, l'objet de la vision n'est point le charbon, mais un cercle de feu; le charbon n'est pas vu. Supposez au milieu du charbon un point noir bien distinct, il y aura un cercle noir ou une bande noire au milieu du cercle rouge. Quelle est la cause du phénomène dont il s'agit? la voici : le charbon se meut très-vite dans une circonférence très-petite, ce qui fait que la commotion excitée dans l'organe par la lumière et les couleurs y subsiste encore quand le charbon revient au point d'où il est parti. Si la vitesse du charbon restant la même, la circonférence devenait plus grande, ou si, au lieu de se mouvoir dans un cercle, le charbon était mû en

ligne droite, il aurait seulement une queue, comme les fusées et les exhalaisons qui s'enflamment dans l'air, et cette queue serait égale à la circonférence décrite dans le premier cas.

Il suit de là qu'une intelligence qui verrait la terre à la fois à tous les points de son orbite, serait une intelligence dont l'œil serait conformé de telle sorte que toutes les commotions, excitées par la lumière et les couleurs dont il s'agit, verra deux individus semblables, dont l'un fait une chose et l'autre une autre chose, dont l'un est debout et l'autre couché, dont l'un dort et l'autre est éveillé. Veut-on qu'elle voie le même individu, comme il est nécessaire pour qu'un instant de cette intelligence coexiste à six de nos mois? elle voit donc le même individu dans deux lieus à la fois, debout et couché, endormi et éveillé tout ensemble. On voit à quelles puérilités, à quelles absurdités on parvient, en poussant à ses conséquences le principe de Condillac.

Il ne reste qu'une difficulté, qui est de comprendre comment des philosophes affirment si dogmatiquement, si orgueilleusement, que le genre humain a tort et qu'eux seuls ont raison, quand les preuves de leurs affirmations se réduisent si clairement à l'absurde. Cependant la philosophie qui prévaut dans chaque pays et dans chaque siècle, entraîne la multitude, parce que la multitude, ignorante, paresseuse, inattentive, est faite pour croire sur parole, et qu'elle croit d'autant plus fermement que la parole est plus tranchante et les promesses plus magnifiques. L'histoire de la philosophie est-elle pour cela une étude stérile? Non, il n'en est point de plus instructive et de plus utile; car on y apprend à se désabuser des philosophes, et on y désapprend la fausse science de leurs systèmes.

# E

ECLECTISME. *Voy.* Criterium, etc.

ECRITURE. — Suivant l'expression ingénieuse de l'auteur des *Paradoxes :* « Ce que les inventions de l'optique et de la mécanique ajoutent à la puissance de l'œil ou de la main, la parole l'ajoute à la force de l'esprit.

« C'est, dit-il, un microscope qui nous rend visible l'objet que sa petitesse dérobait à nos sens; c'est un télescope qui le rapproche quand il est trop éloigné; c'est un prisme qui le décompose quand nous voulons le connaître jusque dans ses éléments; c'est le foyer puissant d'une loupe qui resserre et condense les rayons sur un seul point; c'est enfin le levier d'Archimède qui remue le système planétaire tout entier, quand c'est la main de Copernic ou de Newton qui le dirige. »

Il est, en effet, aisé de concevoir, d'après tout ce que nous avons exposé des usages divers de la parole, que c'est à elle seule que l'intelligence humaine doit les immenses développements qu'elles a reçus, ainsi que ceux qu'elle doit recevoir encore, et dont il est impossible d'assigner les bornes.

Mais pour produire tous ces effets, la parole elle-même avait besoin d'un auxiliaire, dont elle a été longtemps privée, ce qui a retardé l'essor qu'elle était destinée à donner à l'esprit humain; je veux parler de l'écriture, qui fixe et conserve la parole, et supplée par là à la faiblesse de la mémoire. Cet auxiliaire est une espèce de mémoire artificielle et matérielle, qui appartient également à tous, et produit des effets plus étendus, plus durables et plus sûrs que la mémoire naturelle.

Il est difficile d'assigner au juste le degré et le genre de civilisation auquel il faudrait que fût parvenue une société formée, conservée et entretenue par la parole, afin qu'elle sentît d'une manière distincte le besoin de l'écriture; mais il nous est aisé, à nous qui en jouissons, de reconnaître ses effets, et de comprendre tout ce qu'elle ajoute à la puissance, à la fécondité de la parole.

Revenons sur les fonctions que remplit la parole, une fois qu'elle est devenue expression et corps de la pensée.

1° Elle forme le lien de la société, en établissant entre les hommes une communauté réelle d'idées, d'opinions, de croyances, d'affections de toute espèce, et cela parce qu'elle est un moyen facile et sûr de manifestation, et de communication de la pensée.

2° Elle est un auxiliaire puissant de la mémoire, parce qu'elle contribue, tant à y graver d'une manière profonde et distincte les idées auxquelles elle est liée, qu'à les y conserver et à les réveiller avec toute la précision qu'elles ont reçue à leur formation.

3° Enfin, elle nous donne un empire à peu près absolu sur nos idées, au moyen de ce colloque intérieur qui seul constitue la réflexion et la méditation, dont nous avons signalé les résultats importants.

Voyons ce que l'écriture ajoute à la puissance de la parole, dans l'exercice de cette triple fonction.

Et d'abord, comme communication de la pensée, 1° la parole se borne nécessairement à la manifester à ceux qui se trouvent auprès de nous, qui nous écoutent et qui peuvent nous entendre. De plus, cette manifestation est par elle-même si fugitive, que la plupart du temps les effets qui devraient en résulter restent fort imparfaits. 2° La plus légère distraction de la part de celui qui entend, lui fait nécessairement perdre une partie de ce qu'on lui a dit. 3° Il est rare que tout ce qui a été entendu soit compris bien clairement; que, dans l'énoncé, il ne se soit pas trouvé quelque

chose de vague, d'obscur, d'indéterminé, au moins pour celui qui écoute, pour peu surtout que ce dont on lui parle soit étranger à ses habitudes. 4° Il est bien difficile que ce qu'on n'a entendu qu'une fois se grave en entier dans la mémoire, de manière à se retrouver intégralement au besoin, et cela dans le même ordre et les mêmes rapports.

Mais fixez la parole par l'écriture; à ce corps fugitif et volatil, en quelque sorte, que vous êtes forcé de saisir au passage, car il s'évanouit au moment où il se montre, vous substituez un corps fixe, permanent, qui se conserve, dont vous pouvez jouir aussi longtemps et aussi souvent que vous en sentirez le besoin. Dès lors, 1° ce n'est plus seulement aux personnes qui sont à portée de vous entendre, c'est à tous vos contemporains que vous parlez. Bien plus, avec la pensée dont elle est imprégnée, votre parole peut franchir l'espace et le temps, pénétrer dans l'avenir, et se multiplier identiquement la même, de manière à être vue et entendue par la postérité la plus reculée.

2° Les distractions auxquelles l'esprit humain est si sujet, sont bien moins fréquentes lorsqu'on lit que lorsqu'on écoute, et leurs effets sont bien moins funestes. Sans doute vous laissez échapper alors une partie de ce que vous lisez, mais il vous est aisé de revenir sur vos pas, et, à une petite perte de temps près, l'inconvénient est nul.

3° Sans doute ce que vous lisez, tout aussi bien que ce que vous entendez, vous présente quelquefois des choses qui vous paraissent vagues, équivoques, indéterminées, obscures et par suite inintelligibles. Si c'est la faute de l'ouvrage, posez le livre; il ne renferme pas de leçons, ou du moins de bonnes leçons; mais si cela tient à la nature des matières, que vous ne pouvez facilement saisir, parce qu'elles ne sont pas assez dans vos habitudes, ou que l'auteur n'a pas mis dans ses expressions un ordre propre à rendre sensibles et évidents pour vous les rapports réels des idées, ou bien encore qu'il a franchi des intermédiaires auxquels la rapidité de la pensée et de la parole vous empêche de suppléer, alors en réfléchissant sur ce que vous avez lu, en changeant l'ordre des idées, en cherchant les idées intermédiaires qui servent de liaison à celles qui vous paraissent trop éloignées les unes des autres, pour être parfaitement comprises, vous tirez de ces leçons reçues et étudiées, une instruction que ne vous eût jamais donnée l'improvisation du maître le plus savant, et le plus clair dans ses discours.

4° Enfin, si les idées que vous cherchez ne vous intéressent que par l'usage que vous pouvez en faire actuellement, votre travail est fini dès que vous les avez comprises, et vous êtes, à leur égard, dans l'état où vous seriez si vous les aviez seulement entendues, avec cet avantage, cependant, que vous savez où les retrouver, si le besoin s'en présente de nouveau; mais si vous voulez, au contraire, vous les approprier, vous pouvez y revenir, aussi souvent qu'il vous est nécessaire pour les faire entrer dans les habitudes de la mémoire; ressource que vous n'aurez pas avec des leçons orales.

L'écriture, de plus, nous fournit le moyen de tirer un grand parti de ces dernières. Il est difficile, en effet, qu'une leçon orale, quelque bien comprise qu'elle soit, se grave assez profondément dans la mémoire, pour que nous puissions nous approprier, de manière à le retrouver au besoin, tout ce qu'elle contient d'utile, tout ce qui mérite de faire le sujet de nos réflexions; tandis qu'il nous arrive communément, pour peu que nous ayons été attentifs, de nous les rappeler assez, dans les premiers moments, pour les confier plus ou moins exactement au papier. Par ce moyen, nous les conservons sans crainte de les oublier; nous pouvons nous en occuper aussi longtemps que nous le jugeons nécessaire pour nous les rendre familières, et en retirer tout le fruit qu'elles sont propres à produire.

Ces divers aperçus nous montrent comment la parole, moyen de communication et de manifestation entre les hommes, devient plus puissante et plus féconde par le secours qu'elle retire de l'écriture.

En second lieu, si vous considérez la parole comme auxiliaire de la mémoire, tant active que passive, il vous sera aisé de comprendre tout ce qu'ajoute à sa puissance, à cet égard, l'écriture qui la représente et qui la fixe. En effet il arrive souvent que la mémoire passive ne reproduit pas d'elle-même, ou ne reproduit qu'imparfaitement, les idées dont nous sentons le besoin. Il arrive encore que la mémoire active, quelques efforts que nous fassions, soit inhabile à les retrouver, ou à les établir dans l'ordre de leur véritable rapport. Alors l'écriture qui les a fixées, en fixant leur expression, nous les représente identiquement telles que nous les lui avions confiées. Elle est, comme nous l'avons dit, une véritable mémoire artificielle et matérielle, produisant exactement les mêmes effets, avec cette différence, que les souvenirs qui lui sont confiés, immuables par leur nature, sont par là même plus sûrs, plus durables et surtout plus précis que ceux qui sont confiés à la mémoire naturelle.

Non-seulement l'écriture est, pour chaque individu en position de s'en servir, une véritable mémoire toujours à sa disposition; elle est encore une mémoire proprement dite, pour la société tout entière. Elle conserve et transmet de génération en génération les faits, les opinions, les croyances, les vérités de toute espèce, comme la mémoire particulière de chacun conserve les idées qu'il y dépose, et qu'il a fait entrer dans ses habitudes. Chaque génération jouit des acquisitions des générations qui l'ont précédée, et ajoute, par son travail, au dépôt des connaissances qu'elles lui ont transmises, et dont la somme augmente sans cesse; rien ne se perd, et les sciences font des progrès dont il est difficile d'assigner le

terme. Supprimez l'écriture : rien ne pourrait ni avancer ni se perfectionner, car ce serait toujours à recommencer. D'où il faut conclure que si l'intelligence humaine doit un si grand développement à la parole, c'est uniquement parce qu'elle a pu être fixée par l'écriture.

Nous avons reconnu en troisième lieu, que l'intelligence doit toute sa force et les immenses développements qu'elle acquiert quelquefois, à l'empire que nous donne sur nos idées la parole intérieure; instrument de ce colloque secret et mystérieux qui constitue la réflexion et la méditation. Les effets de ce colloque se réduiraient à bien peu de chose pour notre avenir, s'il ne nous était donné d'en fixer les résultats par l'écriture.

Pour celui qui s'est observé dans ce travail secret, et qui a cherché à se rendre compte ensuite du chemin par lequel il a été conduit aux résultats qu'il a adoptés, il est évident que la réflexion est un tâtonnement perpétuel, plus incertain, sans doute, chez ceux qui n'en ont pas l'habitude, mais toujours nécessaire pour tous. A combien de portes ne faut-il pas frapper, si je puis m'exprimer ainsi, avant de rencontrer celle qui doit s'ouvrir? que de vérités ne faut-il pas sonder pour trouver le principe dont nous sentons le besoin? combien de raisonnements, avant d'arriver à celui qui va nous paraître concluant? que de combinaisons diverses ne faisons-nous pas subir à nos idées, avant de nous arrêter à celle qui est propre à nous satisfaire pleinement? enfin parvenus là à force de travail, si nous ne pouvions fixer les résultats que nous avons obtenus, et la partie de nos réflexions qui nous y ont conduits, qui peut nous assurer que nous les retrouverions intégralement et identiquement les mêmes, lorsque nous voudrions les vérifier, en faire l'application, ou les communiquer aux autres? d'où il suit évidemment que, de même que la parole est nécessaire à la réflexion, à la méditation, de même l'écriture est nécessaire pour en conserver, pour nous en approprier les fruits, de manière à y puiser, par de nouvelles réflexions, des moyens d'instruction et pour nous et pour les autres.

Mais ce n'est pas à cela que se borne son utilité. Les inspirations du génie sont-elles toujours heureuses, les élans d'une imagination sage toujours d'un goût assez pur, les réflexions d'un esprit droit toujours également judicieuses? à qui n'arrive-t-il pas de se contenter d'un raisonnement qui n'est qu'à peu près concluant? de se laisser séduire par les apparences? de s'être servi d'expressions impropres ou mal déterminées? d'avoir combiné et rangé ses idées dans un ordre peu analogue à leurs véritables rapports? l'écriture est le moyen le plus infaillible, le seul peut-être de vérifier et de rectifier ce travail. C'est un tableau que le peintre éloigne ou rapproche à volonté jusqu'à ce qu'il l'ait placé dans son vrai jour, afin de mieux voir les ombres qu'il faut rembrunir, les couleurs qu'il faut raviver. Ou mieux encore, c'est un discours prononcé par une voix étrangère. Dégagé de toute préoccupation que le sentiment pourrait entretenir, l'esprit vient avec ses opinions et ses croyances juger sa pensée dont il s'est, pour ainsi dire, séparé, pour la soumettre au tribunal de la raison. Il ajoute, il efface, il corrige; ce n'est enfin que par l'écriture qu'il peut, suivant le précepte du poëte,

Vingt fois sur le métier *remettre* son ouvrage, etc.

Car conçoit-on une mémoire assez puissante, assez locale, pour conserver et représenter fidèlement, et d'une manière distincte dans toutes ses parties, l'ouvrage de la réflexion?

On voit, d'après cela, que l'écriture est nécessaire pour féconder la parole, comme la parole est nécessaire pour féconder l'intelligence. C'est en effet par le secours qu'elle en retire, que la parole exerce cette influence magique et presque créatrice de la pensée, qui seule élève l'homme au-dessus de tout ce qui l'environne.

S'il y a un infini réel entre l'homme et l'animal, entre l'homme privé de la parole et l'homme parlant, il y a aussi une espèce d'infini entre l'homme parlant privé de l'écriture, et l'homme qui sait fixer la parole, et avec elle la pensée et toutes ses richesses.

Le besoin d'un supplément à la faiblesse, à l'incertitude, à la versatilité de la mémoire, a dû se faire sentir à peu près au moment où on a commencé à prendre un véritable intérêt à l'ensemble de la société, dont on faisait partie, et qu'on a désiré de conserver pour soi d'abord, et ensuite pour les générations à venir, le souvenir des faits importants. Sentant combien la tradition privée de tout secours deviendrait incertaine, on aura attaché le souvenir de ces faits à des monuments, sans doute bien simples dans leur origine, mais auxquels, dans la suite, on aura donné plus de consistance. Bientôt, pour constater d'une manière plus exacte le rapport de ces monuments aux faits qu'ils étaient destinés à rappeler, on y a encore représenté, d'une manière plus ou moins grossière, quelques circonstances de ces faits. Après les faits, et au moyen de l'allégorie, on sera parvenu à peindre quelques idées; et c'est probablement le concours de la représentation des faits, et de la peinture des idées, qui aura donné naissance aux hiéroglyphes.

Enfin, s'est présentée l'écriture alphabétique, ou mieux *graphiphonique*, non plus bornée à représenter des faits et des idées, mais bien la parole elle-même, en lui donnant un corps durable et sensible, comme celle-ci l'a donné à la pensée. Véritable conquête sur le néant et l'oubli qui tendent à tout envahir, l'écriture alphabétique règne sur l'espace et sur le temps; elle établit, elle entretient la communication de la pensée entre les hommes séparés par les distances,

et les générations séparées par les siècles. L'immense influence que cette invention devait exercer sur l'intelligence des peuples, et sur les rapports qui unissent entre elles les diverses parties du monde, a dû la faire saluer comme l'aurore d'une civilisation nouvelle . . . . . .

Dans un grand nombre de cours de philosophie, à l'usage de la jeunesse, on met l'écriture au nombre des signes de la pensée, à côté de la parole et du geste; comme si elle en était un signe particulier, spécial et distinct de la parole. Cet énoncé me paraît renfermer une erreur formelle.

L'écriture n'est point un signe immédiat de la pensée. Elle n'en est un signe, que parce qu'elle est parole proprement dite. C'est sans doute une parole d'une espèce particulière, mais comme signe, elle n'ajoute à la parole que la stabilité.

Pour se convaincre de la vérité de cette assertion, il suffit de comparer l'acte de parler à l'acte d'écrire, l'acte d'écouter à l'acte de lire.

Que faisons-nous en parlant? nous émettons, nous portons au dehors cette parole intérieure qui nous rend sensible la pensée dont elle est devenue le corps. Nous l'y jetons, pour ainsi dire, afin de rendre sensible, par elle et avec elle, la pensée que nous voulons communiquer à ceux qui nous écoutent. La parole émise est une espèce de retentissement exact de la parole intérieure. En écrivant, nous ne traçons diverses figures sur le papier que pour y fixer la parole, et, par ce moyen, nous la jetons de même au dehors, afin de rendre sensible, par elle et avec elle, la pensée que nous voulons communiquer à ceux qui nous lisent. L'écriture est une copie exacte et précise de la parole intérieure.

Que faisons-nous en écoutant? Nous cherchons, sans doute, à discerner les articulations et leurs rapports; mais évidemment ce n'est pas pour les articulations elles-mêmes, mais pour y trouver et y saisir la pensée qu'elles expriment. Nous n'écoutons pas pour entendre la parole d'autrui; c'est uniquement pour entendre la parole intérieure qui en est comme l'écho, et qui, pour nous, est le véritable corps de la pensée, seul capable de nous la rendre sensible. De même, en lisant, nous ne nous occupons des figures, que pour y trouver les articulations dont elles sont l'image, et saisir, dans ces articulations, la pensée dont elles sont l'expression et le corps. Nous ne lisons pas pour voir l'écriture, pas même la parole de celui qui écrit, mais nous voulons entendre la parole intérieure qui est le reflet de l'écriture, comme elle est l'écho de la parole prononcée.

Nous avons vu que la parole est signe et corps de la pensée, uniquement par l'articulation qui se reproduit intégralement dans la parole intérieure, et cela tout à fait indépendamment du son qui n'en est que le véhicule. Il est vrai que ce véhicule est nécessaire lorsqu'il est question de réveiller la parole intérieure pour exciter la pensée des autres; mais alors l'écriture le remplace efficacement. Quoique d'une nature différente du son, comme lui, elle devient véhicule réel de l'articulation, la porte tout entière dans l'esprit de celui qui lit, et par là réveille en lui la parole intérieure, véritable corps sensible de la pensée, tout aussi bien que peut le faire la voix, dans l'esprit de celui qui l'écoute; et dans ses rapports avec l'intelligence, c'est là le seul office que puisse remplir l'écriture.

On trouvera une nouvelle confirmation de cette vérité, dans l'observation de ce qui arrive à celui qui, tout en sachant lire, n'a point encore contracté l'habitude de la lecture. Ne saisissant pas avec facilité ce rapport de l'écriture à la parole et à la pensée, il ne sait pas y trouver ce reflet, qui produit et réveille immédiatement la parole intérieure. Il est obligé de prononcer à haute voix tous les mots, afin de trouver, dans la parole qu'ils peignent, la pensée que l'écriture ne lui manifeste pas immédiatement, parce que, pour lui, l'écriture n'est encore qu'un signe, une copie de parole, qui n'est pas encore devenue, parce qu'il manque d'habitude, parole proprement dite, transmise par les yeux, comme la parole prononcée est transmise par les oreilles. De tout ce que nous venons de dire, il faut conclure que l'écriture et la prononciation des mots ne sont qu'une seule et même chose, transmise à l'intelligence par des organes différents.

Ce n'est pas probablement la même chose chez les sourds-muets, dont l'éducation, après un premier secours donné à leur intelligence, au moyen de quelques signes artificiels bien choisis, a pour but d'en achever le développement, par l'union qu'on établit en eux, ou pour mieux dire, qu'on les porte à établir eux-mêmes, entre la pensée et la parole écrite, qui pour eux est image, de même que pour nous elle est articulation et rien de plus, comme le serait la parole prononcée.

Il est tout naturel de penser que cette image prend chez eux un caractère tout à fait semblable à celui que prend chez nous l'articulation. Elle s'unit à la pensée, s'en imprègne et s'incorpore avec elle de telle manière, que ces deux modifications se fondent ensemble, pour jouir d'une existence commune. Par là, l'image devient le corps de la pensée, en est désormais inséparable, la rend sensible, distincte, précise, et la met à leur disposition. Ce qui fait que nous pouvons dire de cette image, soit extérieure, soit intérieure en eux, ce que nous avons dit de la parole soit extérieure, soit intérieure en nous.

L'analogie nous porte à croire qu'il en est ainsi, et tout semble le prouver. Notre théorie de la parole et du développement que l'intelligence en reçoit, pourrait s'appliquer aux sourds-muets d'une manière, ce me semble, tout à fait rigoureuse, en la transportant à l'écriture ou parole image; et par

là on pourrait expliquer le développement de leur intelligence, d'une manière analogue à celle de leurs semblables, dont ils ne diffèrent que par la privation d'un organe.

Il manquera cependant toujours à cette assertion le véritable *criterium* confirmatif de toute théorie de l'entendement, savoir : l'expérience et le sentiment; à moins que l'un deux, doué d'une assez grande sagacité, d'un talent d'observation et d'analyse assez puissant pour se rendre un compte exact et précis de tout ce qui se passe en lui, ne tourne ses réflexions sur ce point de vue, et ne nous fasse part de ses observations à cet égard. Jusque-là nous resterons nécessairement livrés aux conjectures et à l'analogie, et nous serons obligés de nous contenter de ce qui paraît probable (84). Mais, quoi qu'il en soit des conjectures que nous formons à leur égard, ce que nous trouvons en nous, ce que le sentiment analysé avec soin nous y découvre évidemment, ne doit pas moins être admis comme vérité universelle et incontestable, et comme principe constitutif de l'intelligence humaine, lorsqu'elle est pourvue des instruments dont nous nous servons.

Ainsi l'écriture n'est qu'une espèce particulière de parole; et s'il est vrai, comme nous croyons l'avoir démontré, que la parole est pensée proprement dite, il s'ensuit que l'écriture, véritable parole, et, à ce titre, exprimant comme elle la pensée, est elle-même pensée dans la rigoureuse acception du mot. D'où il suit que puisque parler c'est penser, écrire est aussi penser. Car, de même que prononcer des mots sans signification, ce n'est point parler, tracer des caractères dont la réunion ne formerait point des mots, ou ne formerait que des mots sans signification, ce ne serait pas écrire.

Ainsi la pensée, la parole, l'écriture, liées entre elles par un rapport d'une nature toute particulière qui, hors de là, n'a ni type ni modèle, sont trois choses, quoique distinctes et de nature différente, fondues en une existence tellement commune, qu'elles ne font plus qu'une seule et même chose. Et de même que penser et parler, quoique deux actes distincts et s'exerçant sur des objets différents, ne sont cependant qu'un seul et même acte ; de même penser, parler, écrire, quoique trois actes distincts et s'exerçant sur des objets différents, ne sont également qu'un seul et même acte.

Parler c'est penser, écrire c'est parler aux yeux, écrire est donc parler et penser tout à la fois. Penser s'exerce sur les idées ; parler, sur les mots ; écrire, sur les images ; mais tout cela se fond dans un seul et même acte.

Il semblerait naturel de conclure de là que l'art de penser, l'art de parler, et l'art d'écrire, ne sont qu'un seul et même art, soumis aux mêmes règles.

On ne peut douter que l'intimité du rapport qui les unit, n'entraîne nécessairement une grande analogie dans les règles de l'art qui dirige ces trois opérations. On l'a senti même avant de s'être rendu compte de la nature de ce lien. Ce qui le prouve, c'est le nom de logique donné à l'art de penser, ou à la collection des règles qui doivent diriger la pensée, parce que toutes les règles de la pensée se trouvent dans celles de la parole; le nom de grammairiens donné aux maîtres qui enseignent la logique et la dialectique, parce que les règles de cette dernière doivent se trouver dans celles de la grammaire ou de la parole, tant écrite que parlée ; le nom de discours, *discursus*, donné au raisonnement, opération principale de la pensée, parce que les lois du raisonnement sont les mêmes que celles du discours parlé ou écrit. Et cependant, malgré cette union intime des trois actes, penser, parler, écrire; malgré la grande analogie des règles qui doivent les diriger, il serait peu exact de dire que l'art de penser, l'art de parler et l'art d'écrire ne sont qu'un seul et même art. Il y a entre eux des différences réelles, que nous ne faisons qu'indiquer, mais sur lesquelles nous reviendrons avec plus de détail dans le traité des méthodes.

Penser est bien effectivement parler, car ce n'est qu'au moyen de la parole que nous pensons. Mais penser s'entend plus particulièrement de ce colloque intérieur qui constitue la réflexion, la méditation, et dans lequel nous nous parlons à nous-mêmes. C'est un retour sur nos idées confiées à la mémoire, et ce retour a plus d'un objet : tantôt nous voulons constater l'exactitude et la précision de nos idées, la vérité de nos opinions et de nos croyances, et les réformer au besoin; tantôt nous leur faisons subir de nouvelles combinaisons, pour produire au dehors des tableaux dont le modèle n'est pas dans la nature ; tantôt nous les rapprochons, pour trouver entre elles des rapports que nous n'avions pas encore aperçus, et parvenir par là à de nouvelles vérités. Et comme c'est, en général, le but principal et surtout le plus important, penser s'entend plus spécialement de la recherche de la vérité, au moyen de la parole intérieure.

Parler s'entend plus spécialement de la parole extérieure, dont la voix est le véhicule, émise dans l'intention, non plus de découvrir des vérités nouvelles, mais de communiquer celles que nous connaissons aux personnes qui nous écoutent. Parler se dit de l'exposition de la vérité.

Ecrire n'est autre chose qu'une manière de parler, qui a nécessairement le même but, l'exposition de la vérité. Il y a cependant entre l'un et l'autre des différences fort importantes. L'une est passagère et fugitive, l'autre est stable et permanente ; l'une s'a-

(84) La probabilité de mes conjectures à cet égard n'a fait que se confirmer, dans les divers entretiens que j'ai eus à ce sujet avec plusieurs instituteurs de sourds-muets, et en particulier avec M. Paulmier et M. l'abbé Jammet, dont les noms seuls sont faits pour inspirer la plus grande confiance.

dresse à ceux qui écoutent et qui n'en retiennent que ce qui les a frappés, l'autre s'adresse à tout le monde; chacun peut, en y revenant aussi souvent qu'il en sent le besoin, en retirer tout ce qu'elle renferme; ce qui nécessite quelque chose de particulier, dans la manière dont se fait cette exposition de la vérité.

D'où il faut conclure, que l'art d'écrire a son principe et son fondement dans l'art de parler, et que le code des lois de l'art d'écrire, doit être le même que celui de l'art de parler, auquel il faudra nécessairement ajouter quelques règles particulières; que l'art de parler a son principe et son fondement dans l'art de penser, et que toutes les règles de l'art de penser sont applicables à l'art de parler, en y joignant quelques règles particulières à celui-ci. Et c'est ce double rapport qui a fait dire au poëte:

Mais avant que d'écrire apprenez à penser.

Au surplus, tout ceci doit trouver sa place dans le traité des méthodes, qui ne peut être autre chose que la collection des règles de l'art de penser, de parler et d'écrire.

Nous ne quitterons pas cette matière, sans répondre à un reproche que l'auteur de *l'Indifférence* fait au titre de la Logique de Port-Royal : *Art de penser*. (Note, page 100, de la défense.) « Une philosophie antinaturelle, dit-il, a dû tout réduire en art, et la pensée même qui est la nature de l'homme intelligent. Je m'étonne qu'après leur livre de l'art de penser, ces philosophes n'en aient pas fait un sur l'art d'être. »

Il n'est, sans doute, rien de plus naturel à l'homme que de penser; et la pensée, comme le dit l'auteur, est la nature même de l'être intelligent : mais il est loin de toujours bien diriger cette pensée, qui est le fonds de sa nature. Par conséquent si, par art de penser on entend, comme tout le monde, et comme le veut le simple bon sens, l'art de bien penser; de faire, des facultés intellectuelles, dont il a plu à Dieu de nous douer, l'usage le plus avantageux au développement de l'intelligence; de donner à tous les mouvements de la pensée, et à tous les travaux de l'esprit, la direction la plus propre à entretenir la rectitude du jugement, à nous conduire à l'exacte appréciation des choses, et par conséquent, à la vérité; si les procédés, par lesquels nous pouvons y parvenir, sont soumis à des règles analogues à la nature de la vérité, que l'intelligence doit saisir, et de l'intelligence elle-même; si tant de personnes ne s'égarent, que pour s'être soustraites à l'influence de ces règles; est-il absurde, est-il antinaturel de rédiger celles-ci en une espèce de code, auquel on donnera légitimement le nom d'art, art de penser; ou mieux, si on craint l'équivoque, art de bien penser? Depuis des siècles, on a établi dans toutes les écoles, et cela sans aucune réclamation, avant celle de l'auteur de l'*Essai*, que la logique est en même temps une science et un art. Une science, parce qu'elle enseigne un certain nombre de vérités fondamentales, qu'elle énonce des principes et en tire des conséquences; un art, parce qu'elle donne les règles qu'on doit suivre pour éviter l'erreur, et parvenir à la vérité avec facilité et certitude. Si ces règles sont souvent insuffisantes, quelquefois même trompeuses, c'est une suite de la nature faible et bornée de l'intelligence, qui les découvre et qui s'en sert; mais la collection n'en doit pas moins être appelée un art, et sans doute le premier de tous les arts. Agir et se conduire n'est-il pas dans la nature de l'être actif et libre? et cependant il y a un art de se bien conduire.

EDUCATION ESTHETIQUE DE L'HOMME. *Voy.* Beau.

EFFÉMINÉS, esprits efféminés. *Voy.* Note I, à la fin du volume.

EFFETS DU SOMMEIL. *Voy.* la Note IV, à la fin du vol.

ENCÉPHALE. (*Des lobes cérébraux considérés dans leurs rapports avec l'intelligence, les sentiments et les instincts.*) — Chez l'homme, les qualités morales les plus nobles, et les facultés de comparer des impressions, de former des jugements, d'associer des idées, d'exprimer des souvenirs, s'affaiblissent ou disparaissent avec les lésions graves de l'encéphale; la simple compression de ce viscère produit un état d'hébétude qui cesse avec cette compression elle-même; le développement de l'intelligence et des aptitudes morales suit pas à pas, dans l'enfance, l'évolution et le perfectionnement de la masse encéphalique; un arrêt de développement, une mauvaise conformation de cette masse suffisent pour occasionner l'imbécillité ou l'idiotisme.... Mais à quoi bon accumuler des preuves pour établir que l'encéphale tient sous sa dépendance les phénomènes intellectuels et affectifs, n'est-ce pas là une vérité généralement admise.

L'encéphale étant un organe à fonctions multiples, les dissentiments commencent quand il s'agit de choisir, dans l'ensemble, celles de ses parties qui président à l'exercice des facultés intellectuelles, morales et affectives. Les uns désignent les *lobes cérébraux*, à l'exclusion du cervelet; les autres sont bien loin de croire que le cervelet soit étranger à ces mêmes facultés : nous ne comptons point l'opinion de Descartes sur la glande pinéale, de Willis sur les corps striés, de Lapeyronie sur le corps calleux, ou d'autres auteurs sur les ventricules latéraux, etc.

Si tant de désaccord existe à propos d'une localisation encéphalique aussi large, que sera-ce donc relativement à toutes ces petites localisations particulières proposées pour un si grand nombre de prétendues facultés primitives?

Appliquons-nous d'abord à rechercher si, dans les lobes cérébraux, se trouve la condition matérielle des manifestations de l'intelligence, des sentiments et des instincts; plus tard, nous essayerons d'apprécier la doctrine qui assigne des siéges spéciaux aux diverses facultés de l'esprit, aux dif-

férentes qualités morales et instinctives.

L'anatomie comparée, en démontrant que l'encéphale devient de plus en plus considérable à mesure qu'on s'élève dans la série des vertébrés (85), depuis les poissons jusqu'à l'homme, nous apprend de plus que ce ne sont point toutes les parties de cet organe qui se développent en raison des facultés intellectuelles, mais que sa prépondérance, chez les animaux supérieurs, se rattache surtout à l'accroissement des lobes cérébraux ou du cerveau proprement dit : chez l'homme en particulier, l'accroissement relatif de ce dernier est tel que, sous ce point de vue, peu d'espèces animales approchent de la nôtre. « A mesure, dit Mectrel (86) que les facultés intellectuelles se perfectionnent dans la série animale, et chez les divers individus d'une même espèce, on voit la masse cérébrale croître en haut, en avant et sur les côtés, les hémisphères s'agrandir proportionnellement aux parties inférieures de l'encéphale, et le cerveau proprement dit grossir comparativement au cervelet. »

Beaucoup d'anatomistes se sont occupés de déterminer le poids de *l'encéphale entier*, relativement à celui du corps, au lieu de déterminer le poids relatif des seuls lobes cérébraux. Or, si l'on veut admettre que ces parties de l'encéphale sont spécialement en rapport avec l'exercice de l'intelligence, c'est ce qu'il aurait fallu faire, ayant en vue d'arriver, par une semblable voie, à quelques données sur le développement intellectuel des animaux : car, comme nous le disions plus haut, l'encéphale, pris en masse, est un organe à fonctions multiples, en rapport avec les sensations, l'intelligence, les mouvements volontaires, et certaines fonctions organiques. Mais, même en ne prenant que les lobes cérébraux, il faudrait, pour rester dans les termes d'une comparaison rigoureuse, ne choisir de ces lobes que les parties exclusivement affectées aux fonctions intellectuelles, ce qui assurément est impraticable dans l'état actuel de la science. Dans les évaluations suivantes, d'ailleurs si variables selon les auteurs qui n'ont pas toujours tenu compte des différences d'âge et d'embonpoint, on ne s'étonnera donc pas de voir les résultats de pareilles pesées comparatives de l'encéphale n'être pas toujours à l'avantage de l'homme ou des animaux réputés les plus intelligents. Notre réflexion précédente s'applique même au rapport qu'on a cherché à établir entre le poids du cerveau et celui du cervelet ou de la moelle allongée.

D'après Cuvier (*Leçons d'anat. comp.* tom. II, p. 149 et suiv. Paris an VIII), le poids de tout l'encéphale, chez l'*homme adulte*, étant au poids du corps : : 1 : 30 ou : : 1 : 35, il est chez le saïmiri : : 1 : 22; chez le saï : : 1 : 25; chez le ouistiti : : 1 : 28; chez le dauphin : : 1 : 36 (87), etc.; puis, dans la classe des oiseaux et chez la mésange : : 1 : 12; chez le serin : : 1 : 14; chez le tarin : : 1 : 23; chez le moineau : : 1 : 25; chez le pinson : : 1 : 27; chez le rouge-gorge : : 1 : 32, etc.

Quoi qu'il en soit des résultats d'une méthode aussi incertaine d'appréciation, l'existence d'un rapport physiologique entre le volume de l'encéphale et l'intensité de la force intellectuelle a paru, sinon démontrée, du moins probable à quelques auteurs.

Lélut (*Du poids du cerveau dans ses rapports avec le développement de l'intelligence*, dans *Journ. des conn. méd.-chirurg.*, t. V, p. 211, Mai 1837), ayant pesé comparativement un nombre égal de cerveaux provenant d'idiots et d'hommes plus ou moins intelligents, est arrivé aux conclusions suivantes : « 1° L'encéphale est, en général, plus pesant (*ce qui, en général, équivaut aussi à plus gros*) chez les hommes intelligents que chez les autres; 2° cette proportion plus grande de poids ou de volume est, en général, plus marquée dans les lobes cérébraux que dans le cervelet. » Mais Lélut ajoute que ces deux propositions admettent beaucoup d'exceptions.

On cite plusieurs hommes, remarquables par la puissance de leur intelligence, comme ayant eu des cerveaux énormes.

Baldinger (*Baldinger's Magazin* t. IV, p. 570. Cit. de Sœmmerring) assure que le cerveau de Cromwell pesait six livres et un quart : ce poids réduit, en prenant la valeur la plus faible de la livre anglaise, équivaudrait à 2 k. 231. Sœmmerring (*De corporis humani fabrica*, t. IV, p. 38 Traj. ad Mænum, 1798) regarde cette évaluation comme exagérée : « *Cranium enim ejus*, dit-il, *quod Oxonii vidi, non est insignis magnitudinis*. On lit dans le *Journal de phrénologie* d'Edimbourg, que le cerveau de Byron pesait environ 2 k. 238. En rejetant, pour ces deux grands hommes, les évaluations précédentes comme exagérées, il peut être permis néanmoins de croire que leur encéphale dépassait les proportions ordinaires. Ce dernier fait est incontestable pour Cuvier et Dupuytren : le poids de l'encéphale du premier a été trouvé égal à 1 k. 829, celui du second à 1 k. 436.

Mais, assurément, c'est à peine si l'on peut considérer ces derniers exemples, d'ailleurs trop peu nombreux, comme des probabilités en faveur de l'opinion qui prétendrait mesurer, chez l'homme, la puis-

(85) Leuret (*Anat. comp. du syst. nerv.*, t. I, p. 153, 234, 284, 420), en recueillant toutes les observations qu'il connaissait, et en y joignant les siennes propres, est arrivé au résultat suivant : chez les poissons, le rapport de l'encéphale au corps est : : 1 : 5668; chez les reptiles : : 1 : 1321; chez les oiseaux : : 1 : 212; chez les mammifères : : 1 : 186.

(86) *Manuel d'anat.*, trad. de Jourdan, t. I, p. 271. Paris, 1825.

(87) Il est important de faire observer que le rapport dont il s'agit est plus grand dans le jeune âge qu'aux autres époques de la vie, ce qui explique comment on a pu assigner à ce rapport, pour l'encéphale du dauphin, des évaluations si différentes, 1/25, 1/36, 1/66, 1/102 (Cuvier, *ouv. cité*), évaluations qui correspondent à des poids du corps de 35, 200, 380 livres.

sance intellectuelle d'après le volume et le poids de l'encéphale; car il s'agit, dans ces quatre cas, d'évaluations faites sur l'encéphale tout entier. Or, si l'on veut admettre, avec Gall, qu'une partie seulement des hémisphères cérébraux est en rapport avec l'exercice de la pensée, et que ceux-ci se subdivisent en autant d'organes qu'il y a de facultés fondamentales, on arrive facilement à concevoir que le volume de la masse encéphalique entière ne peut être absolument en rapport avec l'intensité de l'intelligence, et ne peut être considéré comme une mesure certaine et rigoureuse de cette intensité.

Toutefois, en s'aidant de l'anatomie et de la physiologie comparées, si l'on tient compte de ces deux conditions, volume du cerveau et complexité de structure avec augmentation de superficie, il nous semble qu'on pourra, *en général*, établir un parallèle de quelque valeur entre la prééminence des facultés intellectuelles et la prépondérance des lobes cérébraux.

Desmoulins (*Anat. des syst. nerv. des animaux vertébrés*, IIe part., p. 606; Paris, 1825) a avancé que le nombre et la perfection des facultés intellectuelles dans la série des espèces, et dans les individus de la même espèce, sont en proportion de l'étendue de ces surfaces cérébrales; que l'étendue de ces surfaces est en raison du nombre et de la profondeur des circonvolutions.

Suivant Desmoulins, 1° le dauphin est l'animal qui a le plus de circonvolutions; 2° celles-ci dans les chiens, et surtout dans les chiens de chasse, ne sont guère moins nombreuses ni moins profondes que dans les singes, et même dans l'homme; 3° les ouistitis, qui n'ont guère plus de circonvolutions que les écureuils, n'ont qu'une intelligence analogue à celle des écureuils, et fort inférieure à celle des autres singes; 4° les chiens, qui ont des sillons plus nombreux au cerveau que n'en ont les chats, l'emportent sur les chats en intelligence; 5° les sarigues, les édentés, les tatous, les paresseux, les rongeurs n'ont pas de plis à leur cerveau, ils sont moins intelligents que les chiens et les chats.

A la vérité, Leuret fait observer que Desmoulins a négligé de tenir compte de plusieurs faits contraires à son système. Ainsi, l'étendue de la surface cérébrale des ruminants dont Desmoulins ne parle pas, celle du mouton en particulier, est, suivant Leuret, proportion gardée, supérieure à celle du chien, du chat, du renard, etc., qui l'emportent en intelligence sur le mouton.

Malgré l'importance de cette objection, quand on considère que les animaux inférieurs n'offrent jamais d'ondulations ou circonvolutions cérébrales, que les animaux supérieurs en sont toujours pourvus, et que, chez l'éléphant, par exemple, de tous le plus intelligent, ces circonvolutions sont le plus nombreuses et se rapprochent le plus par leur arrangement de celles de l'homme, il devient bien difficile de ne pas admettre qu'en général la présence ou l'absence des circonvolutions cérébrales doive avoir, comme condition organique, une étroite liaison avec le développement de l'intelligence.

Dans l'espèce humaine, la profondeur des anfractuosités est infiniment variable chez les différents individus : c'est là un fait que nous avons vérifié sur bien des cerveaux, en choisissant toujours, pour établir nos mesures, des anfractuosités qui étaient constantes, et qui d'ailleurs se correspondaient. Il en résulte qu'à volume égal, deux cerveaux peuvent présenter des surfaces bien différentes en étendue : or, si l'on veut admettre, avec Desmoulins, qu'ici l'étendue des surfaces a de l'influence sur l'intensité de la force fonctionnelle, serait-il défendu de faire servir de pareilles différences anatomiques à l'explication des différences individuelles qu'offre le développement intellectuel ? Quoi qu'il en soit, la crânioscopie est inhabile à révéler les variétés de dispositions dont il s'agit; elle signale quelquefois, et le plus souvent elle croit signaler, les saillies des circonvolutions, mais elle néglige forcément la profondeur des anfractuosités, c'est-à-dire, toujours en raisonnant d'après la doctrine de Desmoulins, une particularité organique pouvant avoir une grande influence sur l'intensité de la fonction.

Il faut encore qu'on sache que la couche corticale des lobes cérébraux nous a présenté, chez les individus, des différences notables d'épaisseur : ce fait peut avoir, au point de vue auquel nous nous plaçons, une grande importance physiologique, surtout si l'on veut accepter avec Willis Vieussens (88), etc., que la substance corticale est la partie réellement active des hémisphères cérébraux et, avec Foville (*Dict. de méd. et de chir. prat.*, art. *Encéphale* et *Aliénation mentale*), qu'elle doit être regardée comme le siége des facultés intellectuelles. Ainsi, sachons donc que deux cerveaux de volume égal peuvent offrir une quantité fort différente de substance corticale, soit parce que, l'épaisseur de cette substance étant pourtant la même dans les deux cerveaux, l'étendue de leur surface varie par suite de la profondeur différente des anfractuosités; soit parce que, l'étendue des surfaces étant la même, la couche corticale a plus d'épaisseur dans un cerveau que dans l'autre : ajoutons que le degré de vascularité de la couche corticale est également très-variable.

Il est peut-être permis de croire que toutes ces variétés d'organisation individuelle, qu'on ne saurait non plus apprécier à l'aide de la crânioscopie, ne sont pas sans influence sur la puissance et l'étendue de l'intelligence, quand on considère que les circonvolutions, d'ailleurs petites et atro-

(88) Ces deux auteurs considèrent la substance grise comme destinée à *produire* la force nerveuse et la substance blanche comme appelée à *transmettre* cette force aux cordons nerveux et de là aux divers organes de l'économie.

phiées de beaucoup de cerveaux d'idiots, ne sont revêtues, relativement à l'état normal, que d'une quantité peu considérable de substance corticale partiellement décolorée ou atrophiée, ou quelquefois même détruite sur une assez grande surface. (*Ibid.* art. *Aliénation mentale*, t. I, p. 353.)

Du reste, chez les idiots aussi, à part les hémisphères cérébraux, les autres parties de l'encéphale sont ordinairement bien conformées : c'est donc bien en effet dans ces hémisphères qu'il faut surtout chercher le siége des facultés supérieures de l'âme.

Les expériences peuvent également concourir à établir le rôle du cerveau proprement dit dans l'exercice de ces mêmes facultés.

Les animaux privés de leurs lobes cérébraux, dit Flourens (*Recherches expérim.*, etc. p. 130), perdent toute perception, toute intelligence en général ; ils perdent encore jusqu'à ces instincts propres, inhérents à chaque espèce et si tenaces en chacune d'elles. D'un autre côté, comme nul de ces instincts, comme nulle des facultés intellectuelles et perceptives ne se perd par l'ablation du cervelet ou par celle des tubercules quadrijumeaux, il en résulte, ajoute cet auteur, que tous ces instincts, que toutes ces facultés appartiennent donc bien exclusivement aux lobes cérébraux.

Selon Bouillard (journal l'*Expérience*, etc.), « *il est douteux* que les lobes cérébraux soient le réceptacle unique de tous les instincts, de toutes les volitions. » Cet observateur admet néanmoins qu'un oiseau dépourvu de ses lobes cérébraux (89) est profondément stupide, « qu'il ne connaît ni les objets, ni les lieux, ni les personnes, qu'il est complétement privé de mémoire en tout ce qui concerne cette connaissance, qu'il n'a plus l'instinct de se nourrir, de se défendre, etc., qu'en un mot on ne remarque plus chez lui aucune trace de combinaisons intellectuelles. »

Toutefois, on serait trop exclusif en affirmant que, chez les oiseaux par exemple, tous les instincts, tous les penchants se perdent par la soustraction des lobes cérébraux, puisque des poules, privées de ces organes, peuvent encore obéir à l'instinct du caquetage, placer, pour dormir, leur tête sous l'aile, reposer leur corps tantôt sur une patte tantôt sur l'autre, faire des tentatives pour s'échapper lorsqu'on cherche à les retenir avec la main, marcher spontanément, nettoyer et aiguiser leurs plumes avec le bec, etc. (*Ouv. cit.* de Flourens, p. 89. Mémoire de Bouillaud, dans *Journal de physiol. expér.*, t. X, p. 44.) On n'est donc peut-être pas suffisamment autorisé à établir que le cervelet soit absolument passif pendant le travail que suppose l'activité des qualités instinctives, sinon pendant celui qui correspond à l'activité de certaines facultés intellectuelles.

Beaucoup de physiologistes ont prétendu que, si une différence de volume entre les deux hémisphères cérébraux existait chez un individu, il en résulterait pour lui une infériorité intellectuelle considérable, une imparité dans les sensations qui ne lui permettrait de juger de rien avec assurance : ils croyaient que, lors de l'exercice des facultés de l'esprit, les deux hémisphères devaient agir nécessairement ensemble, et que leur entier concours réclamait leur parité parfaite. Bichat lui-même avait cette dernière prévention. Mais il ne se doutait pas que son cerveau mal symétrique dût donner un démenti formel à sa doctrine : en effet, l'un de ses lobes cérébraux était notablement plus volumineux que l'autre : de sorte que, si son opinion eût été vraie, Bichat aurait dû être tout autre qu'il ne fut, c'est-à-dire rien moins qu'un des plus grands anatomistes et des plus grands physiologistes des temps modernes.

« Au contraire, il m'a été facile, dit Longet (*Traité d'anat. et de physiol. du syst. nerv.* t. I, p. 667 et suiv. Paris, 1842), d'établir, par des exemples qu'en l'absence presque complète d'un hémisphère cérébral, l'homme peut encore jouir normalement de ses facultés intellectuelles. Mais en disant qu'un seul hémisphère cérébral sain peut suffire à l'exercice de l'intelligence, je n'entends pas avancer que toutes les fois que l'un d'eux sera parfaitement sain, du moins en apparence, les facultés de l'esprit seront nécessairement intactes; car des faits nombreux prouvent qu'elles peuvent être troublées par diverses lésions siégeant d'ailleurs dans une *région quelconque* d'un seul hémisphère, tant peut être grande, quelquefois, la réaction d'un foyer maladif local sur l'ensemble de l'instrument de la pensée.

« Cependant, si l'observation démontre que l'intelligence peut se conserver avec le même degré d'intensité, chez des personnes presque entièrement privées d'un hémisphère du cerveau, elle tend également à faire supposer que, chez elles, l'intelligence ne peut s'exercer d'une manière aussi continue qu'à l'état normal. Ferrus nous a rapporté que le général B..... ayant perdu, à la suite d'une blessure, une grande partie du pariétal gauche, présente une atrophie considérable de l'hémisphère correspondant, qui se traduit à l'extérieur par une dépression énorme du crâne. Ce général a conservé la même vivacité d'esprit, la même rectitude de jugement, mais il ne peut se livrer quelque temps aux travaux intellectuels sans en éprouver bientôt de la fatigue. Nous avons connu un ancien militaire qui était absolument dans le même cas.

« On n'est pas autorisé à induire des faits qui précèdent, que les deux hémisphères cérébraux, à l'état normal, fonctionnent et se reposent alternativement, comme le veu-

(89) Les mammifères ne survivant que quelques instants à l'ablation des lobes cérébraux, et, au contraire, les oiseaux y survivant pendant des semaines et des mois entiers, on conçoit que les études dont il s'agit ont dû être faites sur des oiseaux.

lent quelques physiologistes. De semblables faits paraissent prouver seulement que l'hémisphère sain, pour produire le même résultat intellectuel que les deux réunis, doit déployer une somme d'activité plus grande, d'où nécessairement une fatigue plus prompte. Mais, en réalité, on ignore si ordinairement l'action des deux hémisphères cérébraux est simultanée ou alternative, pendant que l'homme s'abandonne aux inspirations de son génie ou qu'il subit l'influence de ses passions. »

Gall et ses partisans, pour qui les facultés supérieures de l'âme siégent dans les lobes cérébraux antérieurs, ont avancé que l'intelligence l'emporte d'autant plus sur les sentiments et les instincts, que les régions antérieures du cerveau et du crâne sont plus développées relativement aux autres régions de ces organes. De plus, ils ont admis qu'il existe, dans les hémisphères cérébraux, des siéges spéciaux et circonscrits par les diverses facultés intellectuelles, pour les différentes qualités morales et instinctives. Nous reconnaissons volontiers que cette doctrine ne présente point d'impossibilité en elle-même, mais il n'est *prouvé* ni qu'elle soit vraie, en la considérant sous un point de vue purement général, ni surtout que les applications spéciales qu'on en a faites soient exactes.

En démontrant que la perte absolue ou la perversion des facultés intellectuelles et morales peut résulter d'altérations développées en *un point quelconque* du pourtour ou de l'épaisseur des hémisphères cérébraux, les observations pathologiques tendent à infirmer la doctrine précédente. Il est vrai que ses partisans répondent que, si l'intelligence est abolie ou troublée par une lésion limitée aux lobes postérieurs ou moyens du cerveau, c'est seulement en vertu d'une réaction sympathique sur les lobes antérieurs. Mais n'est-on pas en droit de leur rétorquer le même argument, et de soutenir que si le trouble de la raison accompagne la lésion des lobes antérieurs, c'est seulement aussi en vertu d'une réaction sur les lobes postérieurs ou moyens, puisque, je le répète, l'observation directe démontre qu'une altération morbide, indifféremment limitée à tel ou tel lobule cérébral, peut pervertir également les facultés de l'esprit.

C.-G. Neumann (*Die Krankheiten des Vorstellungsvermogens systematisch bearbeitet*) n'a-t-il pas été conduit à penser, d'après l'examen du cerveau de cinquante aliénés, que l'intelligence résidait dans la portion occidentale des lobes cérébraux : opinion qui trouverait, suivant Cruveilhier (*Anat. descript.*, t. IV, p. 346), quelque appui dans ce fait anatomique qu'il a bien souvent constaté, savoir : que l'atrophie du cerveau des vieillards en démence porte sur les circonvolutions occipitales beaucoup plus encore que sur les circonvolutions frontales? Mais, s'il nous plaisait, à notre tour, d'attribuer aux lobes moyens le même rôle assigné par Neumann aux lobes postérieurs, et par d'autres aux lobes antérieurs, assurément les observations ne nous feraient pas défaut ; preuve qu'en s'appuyant sur les faits pathologiques, il n'est point une partie des hémisphères cérébraux dans laquelle on ne serait tenté de faire résider l'intelligence, et que, par conséquent, la pathologie ne saurait autoriser à localiser les facultés intellectuelles, en général, plutôt dans telle région cérébrale que dans telle autre. Dès lors, est-il besoin d'ajouter qu'elle est loin d'avoir fourni des preuves en faveur des siéges spéciaux qu'on a prétendu assigner à ces diverses facultés?

Dans la question qui nous occupe, je suis bien loin d'accorder aux résultats des expériences faites sur les animaux vivants l'importance que semblent leur donner certains physiologistes, et de leur reconnaître la même valeur qu'aux faits empruntés à la pathologie et surtout à l'anatomie comparée.

« On peut retrancher, dit Flourens (*Rech. expérim.*, etc., 2e édit., 1842, p. 98 et suiv.), soit par devant, soit par derrière, soit par en haut, soit par côté, une portion assez étendue des lobes cérébraux, sans que leurs fonctions soient perdues. Une portion assez restreinte de ces lobes suffit donc à l'exercice de leurs fonctions... » Mais, la déperdition de substance devenant plus considérable, « dès qu'une perception est perdue, toutes le sont ; dès qu'une faculté disparaît, toutes disparaissent. *Il n'y a donc point de siéges divers ni pour les diverses facultés, ni pour les diverses perceptions.* La faculté de percevoir, de juger, de vouloir une chose, réside dans le même lieu que celle d'en percevoir, d'en juger, d'en vouloir une autre ; et conséquemment cette faculté, essentiellement une, réside essentiellement dans un seul organe. »

Puisque les observations de pathologie mentale démontrent que l'homme peut perdre tantôt une qualité, tantôt une autre, toutes les autres demeurant intactes, il est difficile d'admettre que de semblables conclusions soient applicables à l'espèce humaine. Toutefois, reconnaissons que souvent, chez l'homme, les diverses portions des lobes cérébraux se montrent tellement solidaires, dans l'accomplissement des actes intellectuels et moraux, que l'isolement dont nous venons de parler est bien loin de s'observer d'une manière constante : aussi, une pareille solidarité, si elle ne doit pas faire renoncer absolument à la recherche des fonctions des diverses parties des hémisphères cérébraux, environne-t-elle le problème des plus grandes difficultés. Assurément, elle n'exclut pas l'existence possible, dans les lobes cérébraux, de divers instruments en rapport avec les différents phénomènes psychiques : mais, si l'on veut admettre la pluralité de ces instruments, quand et comment seront donc fournies les preuves péremptoires qui autoriseraient à indiquer les régions limitées du cerveau ou du cervelet où se passeraient les modifications relatives à telle ou telle série d'idées,

de qualités morales ou instinctives? Il est vrai qu'aux yeux de quelques personnes cette sorte de topographie physiologique est déjà toute tracée; mais aussi quelle foi docile ne faut-il pas avoir pour la reconnaître?

Les expériences de Bouillaud (*Rech. expérim. sur les fonctions du cerveau et sur celles de sa portion antérieure en particulier*, dans *Journ. de physiol. expérim.* t. X, pag. 91, 1830) ne s'accordent point avec celles de Flourens. Ayant détruit ou profondément lésé, sur des poules, des pigeons, des chiens et des lapins, seulement la partie antérieure des deux hémisphères cérébraux, Bouillaud a vu ces animaux présenter des signes irrécusables d'un idiotisme profond. Après une pareille lésion, dit cet observateur, ils sentent, voient, entendent, odorent, s'effrayent facilement, s'impatientent quand on les contrarie, paraissent étonnés de leur situation, exécutent une foule de mouvements *spontanés*, instinctifs, crient, marchent, cherchent à éloigner machinalement les objets qui les irritent; mais ils ne reconnaissent plus les êtres divers qui les environnent, ne mangent plus d'eux-mêmes et ne font aucune action qui annonce des combinaisons d'idées, des raisonnements : les animaux les plus dociles, les plus intelligents, les chiens, par exemple, ne sont plus caressants, ne comprennent plus le langage qu'ils comprenaient auparavant, deviennent indifférents aux menaces et aux caresses, et ne profitent d'aucune correction. Ils ont perdu, sans retour, toute éducabilité, la mémoire des lieux, des choses, des personnes. Ils voient les objets extérieurs, mais ils ignorent les rapports qui existent entre eux et leur propre conservation, mais ils n'en connaissent ni les qualités utiles, ni les qualités nuisibles. Ainsi, selon Bouillaud, l'animal, dont on a lésé profondément la partie antérieure des hémisphères cérébraux, « quoique privé de l'exercice d'un nombre plus ou moins considérable d'actes intellectuels, continue à jouir de ses qualités sensitives; » preuve, ajoute cet auteur, que la sensation et l'intellection ne sont pas une seule et même chose, une seule et même fonction, et qu'elles ont des siéges distincts. »

Mais Bouillaud n'a point publié, que je sache, comme contre-épreuves, les résultats provenant d'une désorganisation de la partie postérieure des hémisphères cérébraux. Or, on est autorisé à croire, en se fondant sur des faits pathologiques nombreux, que la lésion de cette partie peut aussi déterminer, au moins chez l'homme, un trouble marqué des fonctions intellectuelles.

Chez des chiens et des lapins, nous avons également produit des désorganisations partielles sur bien des régions différentes des deux lobes cérébraux, et spécialement sur leurs régions antérieures. Mais, ou bien nous n'observions rien de particulier, parce que la lésion était trop légère; ou bien, celle-ci étant plus profonde, il survenait des phénomènes complexes dus à l'épanchement de sang dans les parties voisines, et alors les animaux succombaient trop tôt pour que nous eussions pu tirer de ces expériences des inductions rigoureuses. Survivaient-ils quelques jours, il nous devenait impossible de déterminer, par une série d'épreuves suffisantes, le genre et le degré de lésion intellectuelle; confessons-le, il nous aurait fallu plus de perspicacité pour démêler, à travers les expressions de la souffrance, celles des différentes facultés, des divers instincts ou penchants. D'ailleurs, Bouillaud lui-même (*Rec. cité*, p. 66) n'avoue-t-il pas « qu'en exposant les résultats de ses propres recherches, il est bien loin de se faire illusion sur leur peu de valeur, mais qu'il a pensé que, tels qu'ils sont, ils pourraient donner l'éveil à des expérimentateurs plus habiles, et provoquer des travaux plus sérieux. »

Jusqu'à présent, la physiologie expérimentale est donc loin d'avoir fourni des arguments sérieux en faveur de la localisation des instruments de l'intelligence dans les lobes antérieurs du cerveau.

Quant à l'anatomie comparée, souvent elle ne se montre guère favorable à une pareille localisation, et vient infirmer des localisations plus spéciales admises par les phrénologistes.

D'après la remarque judicieuse de Leuret (*Anat. comp. du syst. nerv.*, etc., t. I, p. 439 et suiv. Paris, 1839), l'école de Gall a commis une singulière méprise : ayant vu que le front des animaux fuit en arrière, au point de s'abaisser presqu'au niveau des os propres du nez, on a conclu de cet abaissement à la diminution proportionnelle de la partie antérieure du cerveau, sans considérer que, chez les animaux, la cavité crânienne n'est pas au-dessus mais en arrière des orbites, ce qui place le cerveau en arrière de la face et non au-dessus d'elle. Pour déterminer le *volume relatif* de la partie antérieure du cerveau, chez les animaux, il faut donc, suivant Leuret, non pas considérer la saillie du cerveau au-dessus des os de la face, mais comparer les cerveaux entre eux, les circonvolutions entre elles, et choisir, dans le cerveau lui-même, un point fixe qui serve de départ pour diviser chaque lobe, en partie antérieure et en partie postérieure. Or, cette observateur a choisi le corps calleux : tout ce qui est en avant de ce corps, il l'appelle partie antérieure; tout ce qui est en arrière de lui, il le nomme partie postérieure. On trouve, dans son estimable ouvrage, un tableau détaillé dans lequel des mammifères sont rangés d'après la longueur relative de la partie antérieure du cerveau. Le développement de cette partie antérieure, comme le volume des circonvolutions qui s'y rencontrent chez le mouton, le cheval, le bœuf, etc., est très-considérable, si on le compare au développement de la partie correspondante chez des animaux beaucoup plus intelligents, tels que le chien, le renard, l'éléphant, et surtout les singes. En effet, en examinant la coupe du cerveau des uns et des autres, on trouve qu'au-dessus et en avant du corps calleux la masse

cérébrale s'arrondit et s'élève chez les premiers, tandis que la disposition contraire à lieu chez les derniers.

Leuret a également rangé les animaux, portés dans son premier tableau, d'après le développement des lobes cérébraux en arrière du corps calleux. On y voit, par exemple, que le mouton, la chèvre, le cavia-paca, l'âne ont comparativement ces lobes moins développés en arrière que le chien et le renard, ceux-ci moins que le chat et le lion, au-dessus desquels se trouvent l'ours et la loutre. L'éléphant et tous les singes l'emportent, sous le rapport dont il est ici question, sur les animaux précédents, et en tête de tous se trouve le marsouin. L'homme, sous ce point de vue, l'emporte sur tous les autres mammifères.

Si le lapin, le kanguroo, le chameau ne se trouvaient pas compris dans la dernière colonne, on serait porté à croire que le développement de la masse cérébrale postérieure est d'autant plus considérable que les animaux sont plus élevés dans l'ordre intellectuel. Nouvelle preuve de la nécessité de multiplier les observations, avant de tirer des conclusions de celles qu'on a faites. Tiedemann (*Icones cerebri simiarum*, etc., Heidelberg, 1821), Spix (90) et Neumann (*Die Krankheiten des Vorstellungsvermögens systematisch bearbeitet*. Leipzig, 1822) avaient déjà signalé l'opposition de développement entre les parties antérieure et postérieure des lobes cérébraux : ces deux derniers auteurs y avaient même trouvé la base d'un système en vertu duquel l'intelligence aurait son siége dans les lobules postérieurs ou occipitaux.

Ce ne seraient donc point, relativement aux hémisphères cérébraux de l'homme, les parties antérieures du cerveau qui tendraient à s'amoindrir chez les mammifères, mais plutôt ses parties postérieures. Puis, en raisonnant d'après les principes de Gall, il y aurait, comme on vient de le voir, beaucoup plus d'organes intellectuels chez le mouton que chez le chien, le premier ayant la partie frontale des lobes cérébraux relativement beaucoup plus large et plus ondulée que le second. Guidé par cette observation, Leuret (*Ouvr. cité*, p. 555) tenta, auprès de plusieurs personnes qui cultivaient la phrénologie *avec distinction*, depuis un grand nombre d'années, une expérience dont il rend compte dans les termes suivants : « Il m'est arrivé plusieurs fois, en montrant ma collection de cerveaux à des phrénologistes, de leur présenter en même temps un cerveau de chien de berger et un cerveau de mouton, en leur disant : « Des deux animaux porteurs des cerveaux que vous voyez, l'un conduit l'autre; montrez-moi le conducteur. » Tous, sans hésiter, ont désigné le cerveau du mouton. Et ils étaient conséquents en agissant ainsi ; car le cerveau du mouton est, à sa partie antérieure, bien plus élargi, bien mieux développé que ne l'est celui du chien. »

Dans un travail fort remarquable, Lafargue (*Appréciation de la doctrine phrénologique ou des localisations des facultés intellectuelles et morales, au moyen de l'anatomie comparée.*; dans *Arch. gén. de méd.* t. I, 1838, p. 265, 416 ; t. II, juin 1838, p. 129 ; et *Thèse inaug.* Paris, 14 mai 1838, n° 115) s'est attaché à établir : 1° que la forme du crâne et du cerveau est nécessairement en rapport avec l'attitude de l'animal, avec la largeur de la mâchoire inférieure ; 2° que cette même forme et les habitudes morales ont une relation si peu nécessaire, que deux animaux de mœurs identiques diffèrent par le crâne s'ils diffèrent d'attitude, et réciproquement, que deux animaux de caractère opposé se ressemblent par le crâne, si leur attitude est semblable ainsi que la largeur de leur mâchoire.

Les carnassiers ont les tempes développées; ils sont astucieux, sanguinaires, voleurs; les ruminants ont les tempes étroites; ils sont timides, inoffensifs : donc, dit-on, les penchants qui caractérisent le moral des carnassiers siégent vers la région sus-zygomatique. Lafargue fait observer que celle-ci doit s'accommoder à la forme de la mâchoire inférieure, large chez les premiers, étroite chez les seconds. Mais on n'a pas triomphé d'un système pour avoir donné une interprétation différente aux faits qui lui servent de base. Aussi cette réflexion isolée infirme-t-elle à peine les conclusions de Gall : elle ne pourra les réfuter d'une manière directe que s'il est possible de trouver des animaux doux et paisibles, dont les tempes s'élargissent par cela seul qu'ils possèdent une large mâchoire. Or, selon la remarque de Lafargue, tel est le castor, dont les instincts industriels exigent et supposent une mâchoire large et forte, des muscles temporaux énergiques, et dont le crâne est, pour cette raison, conformé comme celui des carnassiers (91).

Au contraire, chez certains carnassiers éminemment féroces, la tête représente un cône allongé, sensiblement rétréci au-dessus des apophyses zygomatiques, large et renflé vers la partie postérieure des pariétaux : tels sont le furet, l'hermine, la belette. Quelle est la cause d'une disposition aussi réfractaire aux lois phrénologiques? se demande Lafargue : la forme du crâne des furets, des belettes, des taupes, etc., s'explique, suivant lui, par le mode de station de ces animaux, dont les membres sont très-courts, et qui marchent presque en rampant. Si, avec une pareille attitude, ils avaient eu le crâne court et globuleux, et si la plus grande masse de leur cerveau eût été concentrée

(90) *Cephalogenesis*, etc. Munich, 1815, in-fol., 18 pl. — Spix fait résider spécialement l'*imagination* dans les lobules postérieurs.

(91) Buffon ne dit pas que le castor soit sanguinaire, mais il affirme que ce rongeur coupe et scie, en quelque sorte, avec ses dents incisives, les branches d'arbres les plus volumineuses, ce qui suppose une grande énergie de mastication.

vers les apophyses zygomatiques, les sens et l'extrémité du museau se seraient nécessairement dirigés vers le sol. Il fallait donc, pour les raisons mécaniques les plus simples, que le plus grand volume des hémisphères occupât la région pariétale postérieure, et que les régions sus-zygomatiques fussent déprimées. Tous les animaux, dont le port est analogue à celui des belettes, ont le crâne pareillement conformé, quelles que soient leurs mœurs.

L'attitude humaine comporte la plus petite face et le plus grand cerveau possible; aussi voyons-nous, comme le fait remarquer Lafargue, entre la forme du crâne et celle du bassin, une corrélation telle que la perfection de la solidité de la station bipède se trouvent, dans chaque race, en raison directe de la capacité crânienne, en raison inverse des mâchoires. Il suffit de comparer le Cafre à l'Européen pour se convaincre de cette vérité. On voit aussi, par le rapprochement des races humaines, le crâne se déjeter en arrière, à mesure que les mâchoires s'accroissent. Le nègre a le front fuyant, l'ensemble du crâne étroit et allongé, l'Européen se trouve dans des conditions opposées, tandis que les Malais, Mongols, Américains tiennent le milieu entre les deux extrêmes.

Ainsi, ajoute cet auteur, voyons-nous s'appliquer à l'espèce humaine cette loi du règne animal, en vertu de laquelle le crâne et le cerveau sont répartis de manière à balancer le poids de la face. La forme du crâne exprime donc le rapport du volume des mâchoires et du cerveau : elle peut indiquer aussi l'énergie relative des instincts et des hautes facultés. Mais, si l'on se place au point de vue des localisations, et que l'on cherche la prédominance des tempes chez les nations de pillards ou d'antropophages, la prédominance du front chez les peuples intelligents, on est trompé dans son attente; car, chez l'Européen, le Hottentot, l'Indien du nord, le rapport des tempes au front est absolument le même. Ces races ne diffèrent entre elles que par la proportion de la face au cerveau, proportion qui, tout en déterminant la forme du crâne, explique la prépondérance des instincts chez les unes, de l'intelligence chez les autres.

Les liaisons nécessaires des formes de crâne avec certaines conditions mécaniques, soit partielles, soit générales, étant établies, on pouvait prévenir les conséquences antiphrénologiques qui en dérivent par l'objection suivante :

L'attitude des animaux est à leur moral comme le geste est à la pensée; le mode de mastication est subordonné aux penchants nutritifs, soit carnassiers, soit herbivores, comme l'instrument l'est à la volonté. De même les formes du cerveau, qui déterminent les penchants, subordonnent à leurs inflexibles nécessités et l'attitude générale et la puissance de la mâchoire inférieure.

A cette objection, Lafargue répond en ces termes : « Certaines formes de crâne et de cerveau coïncident toujours et nécessairement avec certains modes de station et de mastication; mais, si l'on assigne à la première de ces circonstances le rôle de fait primordial, en réduisant l'autre au rôle de fait secondaire, je dirai que toutes les deux, nécessaires l'une à l'autre, concourent au même titre à l'harmonie de l'ensemble. »

Quoique nous ayons présenté, d'après Lafargue lui-même (*Thèse citée*), cette courte analyse de son mémoire, il est certain qu'elle ne peut donner qu'une idée fort imparfaite du long et consciencieux travail de cet auteur : nous engageons donc le lecteur à en prendre une connaissance plus complète. (*Loc. cit.*)

Voici maintenant quelques résultats généraux auxquels les faits ont conduit Lélut (*De l'organe phrénologique de la destruction chez les animaux*, Paris, 1838, in-8), relativement à l'organe que Gall appelait *organe du meurtre* ou de la destruction carnassière, et qu'il faisait résider dans les circonvolutions latérales, moyennes et inférieures du cerveau. Gall avait avancé que le plus grand développement de cet organe, dans les oiseaux et les mammifères carnassiers, donne au cerveau et au crâne de ces animaux une largeur proportionnelle plus grande que celle du cerveau et du crâne des oiseaux et des mammifères frugivores.

Des faits empruntés à l'ouvrage des frères Wenzel (*De penitiori structura cerebri*, in-f. Tubingue, 1812), à celui de Tiedemann (*Icones cerebri simiarum*, etc., Heidelberg, 1821) et au livre de Serres (*Anatomie comparée du cerveau*, t. II, p. 439), de ceux qui lui sont propres, et des moyennes qu'il a déduites des uns et des autres, Lélut a établi, contrairement à l'assertion émise par Gall, les propositions qui suivent : 1° Les oiseaux frugivores et les oiseaux carnassiers-insectivores ont comparativement les uns aux autres, le cerveau et le crâne d'égale largeur, proportionnellement à leur longueur. 2° Les oiseaux de proie, ou oiseaux rapaces, ont le cerveau, et surtout le crâne plus large que celui des oiseaux des deux classes précédentes : mais cela tient indubitablement à ce que, chez ces animaux, le développement en largeur des hémisphères cérébraux a suivi l'élargissement crânien, qui lui-même est déterminé, chez ces oiseaux, par le développement considérable de l'oreille interne et de ces cavités annexes, et par celui de leur globe oculaire. 3° Les faits de comparaison isolée entre le cerveau et le crâne de tel oiseau frugivore et ceux de tel oiseau carnassier, donnent, bien entendu, le même résultat que les rapports déduits des moyennes, sur la proportion de la largeur à la longueur des hémisphères cérébraux et du crâne; c'est-à-dire qu'ils montrent que tel ou tel oiseau frugivore a une plus grande largeur cérébrale ou crânienne proportionnelle, que tel ou tel oiseau insectivore, et même que tel ou tel oiseau rapace. 4° Les mammifères carnassiers n'ont pas le cerveau et le crâne plus larges, proportionnellement

à leur longueur, que ceux des mammifères frugivores. D'après les faits pris des auteurs cités, comme d'après ceux recueillis par Lélut, c'est le contraire qui paraît avoir lieu. 5° Les comparaisons isolées du cerveau et du crâne de tel mammifère carnassier au cerveau et au crâne de tel mammifère frugivore, donnent, dans le plus grand nombre des cas, le même résultat; absolument comme cela avait eu lieu pour les oiseaux.

Du tableau comparatif dressé par Leuret (*Anat. comp. du système nerveux*, p. 435) sur le rapport existant, chez les mammifères, entre le diamètre antéro-postérieur et le diamètre transverse des lobes cérébraux, il résulterait, d'après les principes de Gall, que le marsouin ayant le cerveau plus large que tous les autres mammifères, et avec lui l'éléphant et le porc-épic, il faudrait admettre que le porc-épic, l'éléphant et le marsouin sont en première ligne, dans cette classe, pour le courage, la ruse et l'instinct carnassier; qu'après eux viendrait la chauve-souris, la taupe, la marmotte, et bien loin après, le lion, le chien, le sanglier, le renard, etc.; conséquence en désaccord évident avec ce que l'observation enseigne.

Le seul moyen de savoir s'il y a ou s'il n'y a pas une physiologie psychologique telle que l'entendait Gall, consisterait à rechercher toutes les espèces de rapports du cerveau à l'intellect, qui devraient la constituer; mais, d'une pareille étude, il ne paraît guère pouvoir résulter, à en juger par ce qui est déjà accompli, que des désavantages pour le système phrénologique dont les détails ne sauraient être abordés dans un ouvrage de cette nature. (*Voy.* LONGET, *Cours de physiologie.*)

Les partisans du matérialisme regardent l'encéphale comme le siége ou plutôt comme l'organe de l'entendement, parce que c'est dans cet appareil que se rendent toutes les impressions extérieures; que c'est de lui que partent tous les mouvements d'expression et de volition; que ses lésions pathologiques produisent souvent des altérations remarquables dans les facultés intellectuelles. Or que ces facultés ne lui appartiennent point.

Les actes intellectuels sont :

1° La *perception*, ou l'action de recueillir, de percevoir, *percipere*, les impressions reçues par les organes, de les convertir en images ou en sensations;

2° La *comparaison*, ou la perception successive de plusieurs impressions, pour en apprécier les rapports et les différences;

3° Le *jugement*, qui consiste dans cette appréciation, d'où résultent des notions plus ou moins exactes, plus ou moins complètes sur les objets comparés, ou les idées;

4° La *mémoire*, ou l'action de rendre présentes à l'esprit des impressions perçues, ou des idées formées depuis un temps plus ou moins éloigné;

5° Enfin, l'*imagination*, ou la combinaison d'images, ou d'idées, déjà formées, pour en composer des peintures neuves et plus ou moins vives.

Examinons en particulier chacune de ces opérations intellectuelles, et prouvons que l'encéphale ne peut les effectuer.

§ I. *La matière encéphalique ne peut percevoir.* — L'encéphale, par cela seul qu'il est matériel, est formé d'un certain nombre de parties constitutives ou élémentaires; il est donc composé. Mais, puisqu'il est composé, il ne pourrait percevoir sans exercer à la fois autant de perceptions, et par conséquent, sans produire autant de sensations ou d'images qu'il entre de parties dans sa composition. Or, la perception, soit qu'on la considère comme une fonction, soit que, d'après les matérialistes, on la regarde comme un état, une modification du cerveau, est évidemment *une*, les images ou les sensations qui en résultent sont simples; donc ni l'une ni l'autre ne peuvent appartenir à cet organe.

En second lieu, la perception est active, volontaire, libre; nous pouvons à notre gré percevoir ou ne pas percevoir les impressions présentes, choisir l'une préférablement à l'autre, repousser celle-ci et nous attacher à celle-là. En fixant notre esprit sur un objet quelconque, nous pouvons aussi ne pas voir ce qui nous entoure, bien que nos yeux demeurent ouverts; ne pas sentir les corps qui se trouvent en contact avec nous, même lorsqu'ils nous blessent (92), ne pas entendre les sons qui frappent notre oreille, demeurer insensibles aux émanations odorantes et même à l'action des substances sapides, quoique nos sens de l'odorat et du goût en éprouvent une vive impression; le phénomène intellectuel qu'on nomme *abstraction*, et où l'homme exclusivement occupé de l'objet qui fixe sa pensée, n'entend, ne voit rien de ce qui se passe autour de lui, celui de l'extase, où, malgré toutes les impressions que peuvent recevoir les organes, il ne s'effectue aucune perception, en sont des preuves évidentes. Nous pouvons encore suspendre ou prolonger à volonté une perception, et la convertir en une attention d'une plus ou moins longue durée. Mais la matière encéphalique est passive; elle ne peut agir par elle-même; elle n'est pas libre, tous ses mouvements sont soumis à l'action des agents qui doivent l'exciter; de plus, elle ne peut pas ne point recevoir les impressions de ses agents; elle ne peut point non plus en suspendre ni en prolonger les effets; donc ce n'est point elle qui exerce la fonction perceptive.

En troisième lieu, si la perception appartenait à l'encéphale, comme il n'y a dans cet appareil que du mouvement, et que ce mou-

(92) Ainsi le chasseur, qui poursuit ardemment son gibier, ne sent pas les piqûres que lui font les plantes épineuses; ainsi le soldat, entraîné par son courage, ne s'aperçoit de ses blessures qu'après les combats.

vement ne peut varier que dans sa direction et son intensité, choses qui ne peuvent nullement changer la nature des effets produits par le mobile, il s'ensuivrait nécessairement que toutes les sensations et les images seraient identiques, et qu'elles ne différeraient entre elles que par la rapidité de leur développement, c'est-à-dire, en un mot, que nous n'éprouverions jamais qu'une seule et même sensation, et que nous ne percevrions qu'une même image. Or, il est d'une évidence incontestable que ces produits de la perception, outre qu'ils se développent avec un degré égal de promptitude, sont réellement de nature dissemblable; que les sensations qui résultent des impressions visuelles sont entièrement différentes de celles qui proviennent des impressions tactiles; que celles-ci diffèrent essentiellement des sensations qui naissent de l'action des corps sapides ou des émanations odorantes; enfin, que les sensations qui se rapportent à un même sens offrent entre elles des différences de nature très-remarquables; et que, par conséquent, la perception est entièrement étrangère à l'encéphale. Ajoutons encore que, par la force d'inertie que possède la matière, la perception produite par son mouvement devrait être continuelle, et si l'on suppose que ce mouvement s'arrête de temps à autre pour mettre un terme aux perceptions, ou c'est par gradation insensible comme tout mouvement matériel, et alors les perceptions devraient s'éteindre d'une manière graduelle, ce qui n'est point; ou bien il s'arrête subitement par l'effet d'un choc opposé, et alors les perceptions devraient s'arrêter brusquement aussi, ou être remplacées par une perception nouvelle, déterminée par un nouveau mouvement, ce qui n'est pas moins contraire aux faits.

Si l'on objectait que, bien qu'il n'y ait que du mouvement dans la matière encéphalique, les produits de cette matière peuvent être très-différents, puisque les fluides qui sont le résultat des fonctions du foie, des reins, etc., où il n'y a, non plus que du mouvement, bien loin d'être toujours identiques, offrent au contraire, sous le rapport de leur nature, d'innombrables variétés, nous répondrions que c'est là assimiler les fonctions de l'encéphale à celles des organes sécréteurs, et que cette assimilation n'est nullement admissible. En effet, tout organe agent d'une sécrétion reçoit dans son tissu, par l'intermédiaire des vaisseaux artériels, le fluide qu'il doit modifier, et le résultat de cette modification, quel qu'il soit, est toujours une substance matérielle. Or, l'encéphale ne reçoit de ses agents de transmission que des impressions et des mouvements, comme on le voit surtout dans le toucher et l'audition; et des mouvements ou des impressions ne peuvent se convertir en un produit matériel; donc évidemment la perception ne peut être assimilée à une fonction sécrétoire.

Le même raisonnement peut être opposé à l'opinion extravagante dans laquelle on considère le cerveau comme agissant sur les impressions que les nerfs lui transmettent, de la même manière que l'estomac sur les aliments que l'œsophage lui amène, et les perceptions comme le produit de cette sorte de digestion. En effet, les impressions sont des actions, leurs effets sont des états, de simples modifications organiques, et nullement des substances matérielles sur lesquelles le cerveau puisse agir; et, d'une autre part, les perceptions n'offrent rien en elles-mêmes qui ait quelque rapport avec un produit matériel.

Dira-t-on que les artères de l'encéphale lui fournissent les matériaux de ses fonctions, que c'est dans le fluide sanguin, apporté par ces vaisseaux, que cet appareil nerveux puise les éléments des produits de son action perceptive? Mais, dans cette supposition, non moins ridicule que la précédente, la perception ne s'exercerait plus sur des impressions reçues, et dès lors elle ne produirait ni sensations ni images; elle ne serait donc plus la *perception*. D'ailleurs, étant une action essentiellement organique, elle n'aurait qu'un seul produit, un résultat identique, comme toutes les fonctions analogues; et, de même qu'il n'y a qu'un fluide biliaire, il n'y aurait qu'une seule image, qu'une seule sensation, modifiées seulement de temps à autre, comme tous les produits des organes sécréteurs, par les causes qui influent sur l'organisme, ce qui est d'une évidente absurdité.

Opposerait-on à cela que la perception a dans l'encéphale autant d'organes particuliers qu'il y a de sensations et d'images, et que c'est à l'action de ces organes que sont dues toutes les variétés des résultats de la perception? Mais nous aurons toujours à répondre: 1° que ce que nous avons dit de l'encéphale considéré dans son ensemble est applicable à chacune de ses parties; 2° que la matière est composée, tandis que la perception est *une*, et que ses produits offrent une incontestable simplicité; 3° que la matière est passive, qu'elle ne se meut jamais d'une manière spontanée, et qu'elle est toujours soumise aux agents qui en déterminent les mouvements, tandis que la perception est active, spontanée, libre, entièrement volontaire; 4° que les produits de la matière ne peuvent être que matériels, tandis que les sensations et les images ne peuvent être considérées comme des substances matérielles (93); et l'on sera forcé de conclure que l'encéphale, soit qu'on le

(93) On ne pourra jamais voir de la matière dans les images de la forme et des dimensions des corps; dans les sensations que produisent en nous les différents états de leur surface, tels que le poli et la rudesse, par exemple; dans celles que déterminent leur consistance, la transmission de leurs vibrations; dans celles qui causent en nous le plaisir ou la douleur. Car, dans toutes ces circonstances, aucun élément matériel n'est transmis à l'encéphale. D'ailleurs, ces sensations sont simples, et la matière est composée.

considère comme un organe exerçant une seule et même fonction, soit qu'on le suppose composé d'un plus ou moins grand nombre d'organes différents exerçant chacun une action particulière, ne saurait être par lui-même l'agent de la fonction perceptive.

Enfin, si l'on se retranche à dire que la perception n'est qu'un mouvement matériel communiqué par les impressions des objets sensibles, nous répondrons qu'un mouvement quelconque étant toujours le même dans sa nature et ne variant, comme nous l'avons déjà dit, que par sa direction ou son intensité, ne peut produire des effets aussi différents, dans leur essence, que le sont les sensations et les images si variées que fait naître la perception ; et il demeurera toujours démontré que cet acte intellectuel ne peut être exercé par l'encéphale.

Que penser, d'après cela, de l'opinion de Broussais qui attribue le développement normal des idées, et leur développement anormal ou la *folie*, à l'accélération des mouvements de la fibre nerveuse encéphalique, et à une sorte de vibration qui s'établit dans les molécules de son tissu ? (Broussais, *De l'irritation et de la folie*, p. 458, 459 et 463.) N'est-il pas évident qu'il y a ici entité, ontologie pure; vice scientifique que cet auteur reproche si amèrement à tous ceux qui l'ont précédé ? Et relativement à la folie, qui pourrait comprendre l'explication toute matérielle qu'il en propose ? (*Loc. cit.*, p. 461.) Comment, au début de cette affection, un mouvement normal peut-il suspendre de temps à autre un mouvement anormal ? D'abord, il faut supposer l'existence de deux mouvements différents simultanés dans un même organe, ce qui est absurde. Ensuite, il faut admettre qu'un mouvement moins rapide, qui est celui de l'état normal, peut suspendre un mouvement d'une rapidité plus considérable, qui est celui de l'état anormal ou de la folie, ce qui ne l'est pas moins. Enfin il faut conclure pour dernière absurdité que, puisque l'état anormal ne diffère de l'état normal que par une activité plus grande de mouvement dans la masse encéphalique, la folie n'est dans son essence que la raison portée à l'excès; assertion étrange et qui pourtant n'est que la rigoureuse conséquence de la théorie qui attribue le développement des idées à l'excitation ou au mouvement vibratile de la matière encéphalique.

En quatrième lieu si la perception était une fonction matérielle, si elle se réduisait à une excitation de l'encéphale, comme le dit Broussais (*loc. cit.*, p. 213, 214), nous devrions, dans les circonstances où nos sens éprouvent tous à la fois une impression extérieure, avoir plusieurs perceptions simultanées, car chacune des régions encéphaliques, en rapport avec nos appareils sensitifs, se trouverait alors dans un état d'excitation. Pourquoi donc n'en avons-nous aucune ? Dira-t-on par là que la plus forte révulse les plus faibles ? Mais cela ne peut pas avoir lieu, 1° dans les circonstances où toutes les impressions extérieures ont la même intensité ; 2° dans celles où, au contraire, nous ne percevons pas une impression beaucoup plus vive que celle qui nous occupe, comme lorsque nous devenons insensibles à une douleur, même aiguë, pendant la réflexion. La loi de la révulsion est donc ici en défaut. Mais d'ailleurs, la révulsion, quelque rapide qu'on la suppose, ne saurait s'opérer d'une manière subite; il reste toujours pendant un certain temps, lorsqu'elle s'effectue, des traces de l'excitation primitive. Donc ici la perception la plus vive devrait être accompagnée d'autres perceptions plus faibles, et il y aurait toujours simultanéité de perceptions. Mais cela n'est point; nos perceptions sont toujours isolées, successives ; elles n'existent jamais simultanément ; donc elles ne dépendent point d'une excitation encéphalique et ne peuvent être, en un mot, aucun état matériel. Donc l'être auquel elles appartiennent n'est point lui-même une substance matérielle.

En cinquième lieu, nous percevons les objets, non-seulement par les impressions qu'ils font sur nos organes, mais encore par celles des signes qui les représentent, tels que l'écriture et les sons articulés. On me fait par écrit ou de vive voix la description d'un objet qui auparavant m'était entièrement inconnu, et il s'en forme dans mon esprit une image fidèle. Or, si, dans cette circonstance, ma matière encéphalique percevait réellement, elle ne trouverait pour cet acte que des vibrations dans la parole, et des lignes droites ou courbes dans le langage écrit; mais ces vibrations et ces lignes, signes variables et conventionnels, n'expriment rien par elles-mêmes, comme on le voit dans les individus qui n'en connaissent point la valeur; elles n'ont de signification que celle que l'intelligence leur donne en les appliquant aux objets ; il faudrait donc que mon encéphale leur donnât lui-même leur signification particulière; mais cet appareil n'est propre qu'à recevoir des impressions comme tous les autres tissus organiques, et ici ces impressions ne pourraient être suivies d'aucune action perceptive autre que celle de certaines vibrations ou de certaines lignes diversement figurées, puisqu'elles n'ont par elles-mêmes aucune signification réelle ; donc la perception ne saurait lui appartenir.

Serait-ce, en effet, l'organe cérébral qui sentirait, dans un discours parlé ou écrit, ce qu'il y a de simple, de naïf, de touchant, d'élevé, de sublime dans le style de l'auteur ? Serait-ce lui qui distinguerait les qualités diverses du génie de nos grands poëtes, qui apprécierait en quoi diffèrent entre eux Corneille, Racine, Crébillon et Voltaire, lui pour qui il ne peut y avoir, comme nous l'avons déjà dit, que des mouvements de vibration dans la parole et des impressions lumineuses dans les caractères écrits? Non,

il est impossible qu'une pareille idée puisse être partagée par des esprits que la raison éclaire, et ce serait faire injure à nos lecteurs que de nous étendre plus longuement sur cet objet.

Les mêmes réflexions s'appliquent aux mouvements physionomiques, aux gestes et aux attitudes; il n'y a, en effet, dans ces fonctions d'expression que déplacement de parties mobiles. Or, la matière cérébrale ne peut y recevoir que des impressions lumineuses du mouvement. Qui est-ce donc qui distingue, dans les positions ou les déplacements divers du corps et des membres, dans les contractions musculaires de la face, dans un simple regard, les sentiments et les pensées, sinon un être doué d'intelligence, et qui par conséquent n'est point matériel?

Considérons encore que nous acquérons dans un instant, par l'intermédiaire d'un interprète, l'intelligence d'un mot écrit ou parlé que nous ne comprenions pas auparavant; il faudrait donc supposer que notre appareil encéphalique, qui n'était pas propre à cette perception, a été modifié tout à coup dans sa substance par quelques vibrations sonores, et est devenu capable de cet acte intellectuel; mais qui pourrait admettre une supposition pareille?

Remarquez ici l'absurdité de la théorie de l'excitation de la matière encéphalique sur laquelle le docteur Broussais a fondé son système de matérialisme (*De l'irritation et de la folie*). Si, en effet, les perceptions n'étaient qu'une excitation, un mouvement vibratile de l'appareil nerveux *intra-crânien* (*op. cit.*, pages 213, 214), comment pourrions-nous transmettre les nôtres aux autres individus, et recevoir les leurs au moyen de la parole? N'est-il pas évident que le langage articulé, qui ne perd rien de sa vertu significative, quoiqu'il soit proféré sur le même ton et avec la même intensité de son, ne produirait dans l'un et l'autre cas que des vibrations toujours identiques, et par conséquent constamment une seule et même perception? Cela n'est-il pas manifeste, surtout à l'égard des homonymes?

Nous en dirons autant des caractères écrits qui n'ont pas sans doute une vertu excitante plus considérable les uns que les autres, et qui évidemment ne donneraient lieu qu'à une seule perception.

Mais chaque mot parlé ou écrit, quelque ressemblance qu'il ait avec d'autres, ou par le son, ou par les caractères qui le représentent, a pour nous, comme pour ceux à qui nous parlons ou à qui nous écrivons, un sens particulier que la contexture du discours rend manifeste; d'où il faut nécessairement conclure, d'abord, que nos perceptions ne sont pas une excitation de la matière encéphalique, puisqu'une cause toujours identique ne peut produire des effets différents, et en second lieu qu'elles ne peuvent appartenir qu'à un être spirituel, puisqu'il faut de l'intelligence pour percevoir et comprendre le langage articulé ou écrit, alors même que les objets divers qu'ils expriment sont représentés par des sons et des caractères semblables; et que cette intelligence, qui suppose des perceptions variées, même à la suite d'impressions de même nature, ne peut être l'attribut d'un être matériel.

En sixième lieu, je sens que je perçois; je perçois donc mes perceptions. Or, pour que cet acte appartînt à l'encéphale, il faudrait évidemment que cet appareil réagît sur lui-même. Mais la matière n'est point capable de cette réaction. Chacune de ses parties peut bien réagir sur celles qui lui sont unies, qui se trouvent en contact avec elle, mais non point sur elle-même, puisqu'un organe ne réagit que sur des impressions, et qu'il ne peut impressionner sa propre substance. D'un autre côté, la réaction perceptive est un acte spontané, libre, volontaire, tandis que les actions matérielles sont sous la dépendance des agents qui les déterminent; donc l'encéphale ne peut exercer la perception.

Nous ajouterons à toutes ces démonstrations un autre ordre de preuves non moins concluantes. Nous voulons parler des pressentiments, de ces prévisions merveilleuses, de ces étonnantes perceptions d'événements à venir plus ou moins éloignés, dont il y a tant d'exemples incontestables, et qui prouvent évidemment que l'homme peut percevoir sans impressions extérieures, et par conséquent sans l'influence de son appareil encéphalique.

La perception est l'élément de tous les autres actes intellectuels, car ces actes ne s'exercent réellement que sur des sensations ou des images. Nous pourrions donc incontestablement conclure des précédentes considérations qu'ils n'appartiennent point à l'encéphale. Mais pour dissiper jusqu'au moindre doute à cet égard, et porter la conviction dans l'esprit le plus prévenu, nous rendrons cette vérité plus évidente, s'il est possible, par des démonstrations directes.

§ II. *L'appareil encéphalique ne peut comparer.*—La comparaison de plusieurs sensations ou de plusieurs images ne peut être faite que par un être *simple*, qui les perçoive chacune isolément et d'une manière successive, qui soit comme un centre où chacune d'elles vienne aboutir. Or la matière est composée; donc elle ne peut être ce centre, cette unité percevante qui peut seule exercer la *comparaison* (94); donc cette

(94) On conçoit que chaque impression, arrivant à la matière encéphalique par les petits filets nerveux sensitifs qui la lui transmettent, se compose, dans cette matière, d'un certain nombre d'impressions partielles en rapport avec ces mêmes filets, et qui y demeurent isolées; et ce qui est vrai pour une impression l'est aussi pour plusieurs impressions successives. Mais la comparaison ne peut s'exercer sans qu'il y ait rapprochement, réunion de ces impressions dans un être auquel elles aboutissent; cet être doit donc être *simple*. Or, la matière est composée; ce n'est donc pas à elle qu'appartient la comparaison.

fonction lui est entièrement étrangère.

Remarquons encore que, comme la perception, la comparaison est active, spontanée, libre, volontaire, qu'elle peut être répétée par l'être qui l'exerce un plus ou moins grand nombre de fois, et se changer en ce que l'on appelle *réflexion*, se porter à notre gré sur tels objets plutôt que sur tels autres; tandis que la matière est passive, qu'elle ne se meut que par les impressions matérielles qui agissent sur elle; qu'elle ne peut changer, modifier, intervertir d'elle-même ses mouvements; et nous en conclurons de nouveau qu'elle ne peut exercer la fonction comparative.

Nous avons démontré que si la perception appartenait à l'encéphale, les sensations et les images seraient identiques, et ne différeraient entre elles que par la rapidité de leur développement; nous pouvons conclure de là que si cet appareil *comparait*, son action n'amènerait aucun résultat, puisqu'elle s'exercerait sur des éléments entièrement semblables entre eux. Nous ne pourrions apprécier les différences qui existent entre les corps divers qui agissent sur nos sens : or, nous distinguons très-bien ces corps les uns des autres par les propriétés que nous y observons ; donc, encore une fois, la comparaison ne peut être une fonction matérielle.

Ajouterons-nous que s'il en était autrement, le mouvement de la matière, par la force d'inertie qu'elle possède, ne s'interrompant point, la comparaison ne devrait aussi jamais s'interrompre? ou bien, que si ce mouvement s'arrêtait, ce ne pourrait être que d'une manière lente et graduelle, ou brusquement par un choc opposé, et que dès lors la comparaison ou cesserait d'une manière lente et par gradation aussi, ou bien se trouverait subitement suspendue et remplacée par une comparaison nouvelle, dépendante d'un nouveau mouvement matériel?

De même que nous percevons les objets par les signes qui les représentent, de même aussi nous les comparons entre eux au moyen de ces mêmes signes. Or, ces signes représentatifs, la parole et le langage écrit, n'ont, comme nous l'avons déjà fait observer, aucune valeur par eux-mêmes; leur signification est purement conventionnelle, ils ne peuvent agir sur la matière que par des vibrations, ou par des lignes de directions différentes ; et de la comparaison que celle-ci en ferait, il ne pourrait résulter que des sons différents ou des figures diverses, et rien qui se rapportât aux propriétés ou aux qualités des objets comparés. Or, la comparaison qui a lieu à la suite de la perception des sons articulés ou des caractères écrits, fait connaître ces propriétés ou ces qualités; donc elle est étrangère à la matière.

Enfin, nous avons la conscience de cette fonction, nous sentons que nous comparons, nous comparons même nos comparaisons entre elles; ainsi je compare à la comparaison que je fais maintenant, celle que j'ai faite hier; je réagis donc sur moi-même; c'est mon *moi intérieur* qui s'examine, qui s'étudie dans ses actes. Or, la matière est incapable de cette réaction, de plus elle n'est pas libre, tandis que mon *moi intérieur* donne ici une preuve évidente de sa liberté; donc encore la comparaison n'appartient pas à la matière encéphalique.

§ III. *L'encéphale ne peut juger.* — Cette fonction n'est pas moins étrangère à l'appareil encéphalique que la comparaison. Nous éprouvons véritablement une sorte de honte à démontrer une vérité que les lumières seules du sentiment et de la raison commune rendent si évidente. Cependant, comme nous écrivons pour ceux qui ne se sont pas encore occupés de cette matière, nous poursuivrons nos démonstrations, en demandant toutefois pardon aux esprits éclairés qui liront cet ouvrage de les fatiguer par une discussion qui doit leur paraître si inutile.

Puisque la perception et la comparaison ne peuvent être exercées par la matière encéphalique, le jugement, qui n'est au fond que le résultat de ces deux fonctions intellectuelles, ne peut non plus lui appartenir.

D'ailleurs il est *un*, spontané, libre, volontaire comme elles; comme elles aussi il ne peut être produit par un mouvement matériel; il s'exerce sur des signes conventionnels représentatifs des objets, et qui n'ont d'autre valeur que ceux que l'intelligence leur prête comme sur les objets eux-mêmes que ces signes représentent ; il s'exerce aussi sur des choses abstraites ou sur des objets absents, qui n'agissent point par conséquent sur nos organes; enfin, il peut être perçu par le *moi intérieur*, puisque nous pouvons juger nos jugements; donc évidemment il est entièrement étranger à l'encéphale. Mais poussons plus loin notre examen; entrons dans de plus grands détails à cause de l'importance de la matière, et en même temps que nous verrons à quelles absurdités une opinion contraire pourrait nous conduire, la vérité brillera à nos yeux de tout son éclat. Continuons aussi à employer la forme syllogistique; elle est la plus élémentaire comme aussi la plus propre à porter directement la conviction dans les esprits par l'enchaînement et la saillie des preuves, et à abréger par là la discussion.

1° Il n'est aucune fonction intellectuelle où l'unité soit plus évidente que dans le jugement, et la simplicité dans l'être qui l'exerce. En effet, nous pouvons produire une infinité de jugements, mais ces jugements sont toujours successifs et jamais simultanés; de sorte que dans tous il n'y a jamais qu'un *moi* qui juge, et ce *moi* est par conséquent *un*. Or, la matière encéphalique n'est point *une*, n'est point simple; elle est, au contraire, composée; elle ne peut comparer, et là où il n'y a point de comparaison, il ne peut y avoir de jugement. Donc cette dernière fonction lui est étrangère.

2° Si cette matière *jugeait* par elle-même, ce ne pourrait être que par la nature, l'ar-

rangement de ses parties, ou le mouvement intime de ses éléments.

Mais, en premier lieu, si la nature et l'arrangement des parties de l'encéphale ou sa texture pouvaient produire le jugement, comme cette nature et cet arrangement sont toujours les mêmes, il en résulterait que le jugement serait continuel et toujours identique, ou bien il faudrait supposer que cet arrangement et cette nature changent à chaque jugement exercé, à chaque idée conçue, ce qui serait absurde. Il s'ensuivrait aussi nécessairement qu'il se formerait simultanément un plus ou moins grand nombre de jugements particuliers, tous différents les uns des autres, et en rapport avec les variétés de texture qu'offrent les différentes régions du cervelet, du mésocéphale, ou du cerveau. Enfin, il faudrait admettre que le jugement persiste après la mort survenue sans désorganisation de l'encéphale. Or, 1° le jugement varie selon la nature des objets soumis à la raison humaine; 2° il est *un*, et jamais plusieurs jugements ne sont simultanés; 3° enfin, jamais, que nous sachions, des cadavres où l'encéphale se montre intact n'ont exercé cette fonction intellectuelle. Donc la matière encéphalique ne saurait y être propre par sa nature et l'arrangement de ses éléments.

En second lieu, le mouvement de ces mêmes éléments ne peut non plus donner à cette matière la faculté de juger. En effet, on ne peut distinguer, dans un mouvement quelconque, que le mobile, la quantité de mouvement dont il est animé, le terme d'où il part, le lieu où il va, et sa situation nouvelle après son mouvement.

Or, le mobile ne peut ici produire le jugement, car, comme nous l'avons déjà dit, étant composé d'un plus ou moins grand nombre de parties, il donnerait lieu à autant de jugements ou de parties de jugements qu'il y aurait d'éléments actifs dans la matière jugeante; et le jugement, bien loin d'être *un*, *simple*, se trouverait composé, divisible, mesurable; ce qui est contraire à sa nature.

Le mouvement de la matière encéphalique, soit par sa quantité, soit par sa direction, soit enfin par sa durée, ne peut donner lieu au jugement, parce qu'il ne change rien, n'ajoute rien à la nature de nos éléments organiques, incapables de juger par eux-mêmes, comme nous venons de le voir, et qu'il n'est que leur transport d'un lieu dans un autre. D'ailleurs, si le mouvement était l'agent de cette fonction intellectuelle, nos idées seraient toujours les mêmes, et elles ne différeraient entre elles que par la promptitude de leur développement; ou bien elles présenteraient successivement autant de variations qu'il y en a dans la direction et la quantité de mouvement des molécules organiques, et rien ne serait par conséquent plus rapidement variable que nos jugements. Nous aurions aussi des idées droites, obliques, courbes, circulaires, elliptiques, etc.; ce qui est d'une merveilleuse absurdité.

De plus, et ce qui n'est pas moins absurde, les idées que nous avons de l'existence de Dieu, tous les grands principes de morale, toutes les vérités nécessaires à l'existence des peuples, ne seraient que les produits fortuits de la direction particulière qu'affecteraient les molécules organiques en se mouvant, ou de la quantité de mouvement dont elles seraient animées, ce qui leur ôterait évidemment tous les caractères de *vérité*.

Ajoutons encore que, soit par la direction variée, soit par les quantités différentes de mouvement des molécules organiques, la pensée ne serait qu'un amas d'idées diverses, confuses, sans liaison entre elles, et offrant de continuelles variations; qu'elle irait en s'affaiblissant, comme le mouvement qui la produirait; que l'on ne pourrait point l'arrêter à volonté, car, par la force de l'inertie que possède la matière, son mouvement ne s'arrête jamais spontanément; que chaque molécule organique se mouvant, pour ainsi dire, à part, chaque partie jugerait séparément, et qu'il y aurait une infinité de jugements simultanés; que ces mêmes molécules ne se mouvant point dans le même sens, car autrement elles n'agiraient point les unes sur les autres et ne formeraient point un corps, mais se mêlant, s'entrechoquant, ce qui amène des repos momentanés dans certains points, le jugement se trouverait suspendu çà et là par intervalles, la même partie jugeante dans un temps ne le serait plus dans un autre, et le jugement ne serait jamais complet.

Enfin, le terme d'où part le mobile, le lieu où il va, son déplacement par le mouvement qui l'anime, sont des circonstances qui lui sont étrangères, qui n'influent nullement sur sa nature, et qui, par conséquent, ne peuvent le rendre propre à produire le jugement.

Il résulte évidemment de toutes ces considérations que cette fonction intellectuelle ne peut être le résultat ni de la nature, ni de l'arrangement des éléments de la matière encéphalique, ni de leur mouvement.

3° L'assimilation du jugement à la digestion, ou à une sécrétion organique, n'est pas moins absurde que les précédentes suppositions.

En effet, les produits de la matière ne peuvent être que matériels; car qui dit *action matérielle* exprime l'action d'un corps s'exerçant sur des éléments matériels aussi, qu'elle modifie d'une certaine manière; et il n'est point d'action physique que l'on puisse concevoir hors de ces conditions. Si donc la matière cérébrale donnait naissance au jugement, et par suite aux idées, ces idées résulteraient évidemment de l'action de cette matière sur des éléments matériels, et seraient comme eux matérielles. Elles offriraient donc toutes les propriétés des corps; elles seraient visibles, palpables, etc., comme les autres produits organiques, tels que la bile, la salive, etc.; elles auraient des dimensions, des formes, une consistance, et se montreraient diversement colorées. Ainsi il y aurait des

idées longues, larges, épaisses, minces, rondes, carrées; il y en aurait aussi de solides, de liquides, de gazeuses; on en verrait de rouges, de vertes, de blanches, de noires, etc.; elles seraient même susceptibles de mouvement! Mais les idées n'ont aucun des attributs de la matière; elles ne sont donc point matérielles, et, par conséquent, elles ne peuvent être le produit d'un être matériel. Donc le jugement ne peut être une fonction de l'encéphale (95).

Ajoutons que, dans cette même supposition, cet appareil nerveux ne recevant que des impressions, et ne pouvant, par conséquent, produire des jugements que sur ce qu'il éprouverait, il s'ensuivrait nécessairement que nous ne concevrions jamais les *idées morales*, qui n'ont point la matière pour objet, et qui en sont entièrement indépendantes, comme celles de l'honneur, de la gloire, de la vertu, de la justice, de l'ordre, des devoirs, etc., ni les *idées générales* ou *collectives*, qui ne naissent point directement de la matière, telles que celles du *temps* en général, du *passé*, du *présent*, de l'*avenir*, de l'*être*, de la *substance*, du *nombre*; ni enfin les *idées abstraites*, ou celles des qualités des corps considérées hors des substances qui les possèdent.

Remarquez, ce qui est de la plus grande importance, que, par l'absence des *idées morales*, nous n'aurions point de vérités de cet ordre, *vérités* qui sont le principe de vie des sociétés; ou bien, si elles pouvaient naître dans notre esprit, elles ne seraient que les produits variables d'une fonction matérielle, soumise à toutes les influences qui agissent sur l'organisme, et cesseraient par conséquent d'être des vérités.

Considérez aussi que, par l'absence des *idées générales*, il n'y aurait pour nous aucune vérité physique; car l'idée de la vérité est le résultat de la comparaison de l'*être*, idée générale, avec le *non être*. De plus, ne pensant que des individualités, nous n'aurions point ces *idées générales* qu'exige le commerce de la vie sociale, et sans lesquelles cette vie ne saurait exister.

Enfin, par l'absence des *idées abstraites*, nous ne connaîtrions point les propriétés générales des êtres, connaissance non moins essentielle à l'existence du corps social.

4° Il est démontré que la perception, relativement aux objets représentés par les gestes, les attitudes, les mouvements physionomiques, par les sons articulés ou les caractères écrits, ne peut appartenir à la matière encéphalique; il en est de même, à plus forte raison, du jugement qui produit la connaissance de ces mêmes objets, ou les idées qui s'y rapportent, et qui, par conséquent, doit attacher aux signes qui les représentent toutes leurs significations; ce qui, évidemment, est au-dessus du pouvoir de la matière.

Mais remarquons encore sur ce point que, si le développement des idées était dû à l'excitation, à un mouvement moléculaire de la matière cérébrale (Broussais, *De l'irritation et de la folie*, p. 458, 459, 463), il faudrait, pour que les hommes pussent être en rapport entre eux par le moyen de la parole, que les mots que les uns profèrent développassent dans l'encéphale des autres des excitations ou des mouvements vibratifs parfaitement semblables à ceux qui constituent les idées qu'ils veulent leur communiquer. Or, comme d'une part les vibrations sonores du langage articulé sont susceptibles de variétés infinies, de ton et de timbre, dans les divers individus; et que, d'une autre part, l'activité vitale de la matière organique varie aussi dans chacun d'eux, selon une foule de circonstances, telles que la constitution individuelle, les climats, les saisons, le genre de nourriture, etc.; il serait évidemment impossible que ces excitations ou ces mouvements pussent se développer avec assez d'exactitude pour produire les idées communes; d'où l'on voit que jamais nos rapports sociaux n'auraient pu s'établir.

Mais ces rapports existent dans toute leur plénitude par le secours des sons articulés; toutes les variétés de la pensée se développent au dedans de nous par l'influence de ce merveilleux langage; donc elles ne dépendent point de l'excitation de l'appareil nerveux intra-crânien.

Faisons observer à cet égard l'inconséquence du docteur Broussais qui, par une étonnante contradiction avec son système, admet un traitement moral parmi les moyens qu'il propose contre la folie (*op. cit.*, p. 521). Comment, en effet, fera-t-il naître, dans la tête des aliénés, des idées conformes aux siennes, c'est-à-dire des mouvements vibratiles semblables à ceux qui agitent son cerveau? Ce ne pourra être, sans doute, que par l'intermédiaire de la parole. Or, le cerveau des aliénés a, à coup sûr, une vibratilité différente de celle de l'encéphale du docteur Broussais, et par conséquent il ne pourra y produire, au moyen des vibrations du langage articulé, des idées semblables aux siennes. D'où l'on voit que, d'après sa théorie, le traitement moral serait d'une inutilité complète; ce qui est en opposition directe avec les faits.

Remarquez encore le mot *moral* qui ne peut s'accorder en aucune manière avec une théorie toute physique, mais que la force de la vérité arrache à leur insu aux plus grands partisans du matérialisme. Remarquons aussi que Broussais avoue (p. 521) que les fous n'ont pas perdu toute idée de justice. Or, une idée pareille, qui est fixe, immuable, générale, commune à tous les individus de l'espèce, peut-elle être un mouvement organique, soumis à mille et mille influences,

(95) Broussais, qui a prévu ces objections, et qui en a senti toute la force, n'a point adopté cette théorie, et il a abandonné Cabanis à qui elle appartient. Mais, ne voulant pas renoncer au matérialisme, il s'est vu forcé de se réfugier dans celle de l'*excitation* ou du mouvement vibratile de la matière encéphalique.

et par conséquent susceptible d'une infinité de variations?... Que devient alors la théorie de l'excitation? Nous le demandons à tout esprit raisonnable.

5° De même que nous percevons nos perceptions, nous percevons et nous jugeons nos jugements; nous en sentons la fausseté ou la justesse, et notre intelligence les rectifie ou les maintient, selon l'idée qu'elle s'en forme; nous concevons nos fautes passées, nous revenons de nos erreurs, nous rentrons dans le sentier de la justice après l'avoir abandonné, etc. Or, toutes ces opérations exigent évidemment une réaction du *moi* intérieur sur lui-même, que la matière ne peut opérer.

6° Si l'encéphale jugeait, comme il n'est aucun de nos organes qui agisse, qui se meuve spontanément, et que leurs fonctions ne sont déterminées que par les stimulants, soit internes, soit externes, qui les impressionnent, il s'ensuivrait nécessairement que le jugement serait involontaire, et constamment subordonné à l'action des modificateurs des fonctions organiques. Or, le jugement est libre; nous jugeons indépendamment de toutes les influences qui agissent sur notre organisation; nous pouvons exercer successivement une infinité de jugements différents, et fixer à volonté notre esprit sur tel objet plutôt que sur tel autre; donc le jugement ne peut être l'attribut de notre appareil encéphalique.

7° S'il en était autrement, nous ne pourrions jamais éloigner notre pensée des impressions matérielles, et nous livrer à la méditation. Or, nous pouvons librement exercer notre jugement sur un objet quelconque; et quoique nos sens éprouvent l'action des objets qui nous entourent, nous pouvons y demeurer insensibles, comme lorsque nous méditons profondément, et qu'aucune impression, soit extérieure, soit intérieure, ne peut nous distraire; donc le jugement n'est point une fonction de l'encéphale.

8° Si cet appareil nerveux était l'agent de cette fonction, elle serait subordonnée aux impressions qu'il reçoit, car la matière n'agit que par les influences qu'elle éprouve. Or, ces impressions ne peuvent être que présentes; passées, elles n'existent plus; futures, elles ne sont point encore. Il n'y aurait donc que des jugements sur des objets présents, et l'homme alors, ne pouvant concevoir ni l'idée des événements passés, ni celle des événements à venir, se trouverait, par cela même, sans prévoyance. Mais l'homme *prévoit*; instruit par l'expérience du passé, qu'il conçoit, que sa mémoire lui rappelle, éclairé par les lumières de sa raison, sur la nature des événements présents, il lit souvent dans l'avenir, dont il a l'idée, et qui alors n'a plus pour lui d'obscurité; donc le jugement ne peut appartenir à la matière encéphalique.

9° Si cette matière exerçait réellement cette fonction intellectuelle, comme, d'une part, les modifications qu'éprouvent nos organes influent évidemment sur la quantité ou la nature des produits de leurs fonctions, et que, d'une autre part, ces modifications sont variables, il s'ensuivrait nécessairement que, tantôt, sous l'influence prolongée d'une même cause modifiante, soit qu'elle agît directement sur notre encéphale, soit qu'elle portât son action sur d'autres organes ayant avec lui des rapports synergiques plus ou moins intimes, nous n'exercerions que le même jugement, nous ne concevrions que les mêmes idées; tantôt, au contraire, nos jugements et nos idées offriraient, dans leur nombre et dans leur nature, des changements successifs plus ou moins nombreux, plus ou moins brusques, selon les variétés d'action des modificateurs de notre organisme. Ainsi, par exemple, un changement de température plus ou moins prompt, plus ou moins considérable, le passage du repos au mouvement, ou du mouvement au repos, l'état de plénitude ou de vacuité de l'estomac, la nature des aliments et des boissons, tout ce qui accélère ou ralentit la circulation sanguine, et mille autres causes diverses, détermineraient constamment dans le nombre et la nature de nos jugements et de nos idées des variations remarquables. Notre pensée serait une sorte de *kinémomètre* qui représenterait fidèlement tous les mouvements intérieurs de notre organisation, elle prendrait mille états divers, ou plutôt mille natures différentes, selon les modifications variées qu'éprouveraient nos organes, et elle ne serait jamais qu'un accident. Or, nos jugements et nos idées se montrent évidemment indépendants, dans leur nature, des influences que nos organes éprouvent; ce n'est que dans quelques circonstances particulières, dans certaines maladies, qu'ils se trouvent modifiés, mais indirectement par l'encéphale; donc la matière encéphalique ne peut présider à l'exercice du jugement et à la production des idées.

10° Le jugement se perfectionne par l'exercice; l'être qui l'exerce est donc susceptible d'éducation. Or, si la matière encéphalique en est l'agent, cette matière peut donc être instruite à juger avec justesse. Mais en quoi peut consister l'instruction de la matière; quels sont les moyens de la perfectionner? Nous l'ignorons; et il s'ensuivrait de là que nous devrions aussi ignorer le perfectionnement de l'intelligence humaine; ce qui est contraire aux faits.

Au reste, l'éducation d'un organe ne pourrait avoir pour objet que la régularisation de ses mouvements; or, nous avons démontré que les mouvements matériels étaient étrangers aux fonctions intellectuelles; donc ce n'est point la matière qui se perfectionne dans le perfectionnement du jugement; donc, enfin, elle ne saurait le produire.

Mais l'observation rigoureuse des faits démontre incontestablement que l'éducation intellectuelle n'est nullement physique, matérielle, qu'elle n'a pour objet que le perfec-

tionnement d'actes purement spirituels (96); donc ce n'est point l'encéphale qu'elle concerne; donc, encore une fois, ce n'est point à cet appareil nerveux qu'appartient le jugement.

Remarquez encore que la comparaison, la distinction, le choix de ce qui est bon ou mauvais, utile ou nuisible dans l'éducation du jugement, sont nécessaires, et nous avons démontré que la matière ne saurait comparer; donc, avec la matière seule, l'éducation, le perfectionnement du jugement seraient impossibles; donc, enfin, il y a au dedans de nous, pour cette éducation, quelque chose de plus qu'un instrument matériel.

Les fonctions organiques s'altèrent, s'affaiblissent par l'exercice; les organes se détériorent en vieillissant (97); le jugement, au contraire, se perfectionne par les progrès de l'âge; la prévoyance, la prudence, apanages de la vieillesse, fruits tardifs du temps, en sont la preuve évidente. Il n'est pas rare même de voir l'homme, dans le moment funeste où il ne lui reste plus qu'un souffle de vie, où son organisation expirante va bientôt rentrer dans l'ordre des substances inorganisées, où tous les mouvements de la matière languissent et sont près de s'arrêter pour toujours, il n'est pas rare, dis-je, de voir alors l'homme montrer une sagacité surprenante, et son jugement se faire remarquer par une insolite profondeur; donc, évidemment, cette fonction ne peut être exercée par la matière encéphalique.

Qui ignore que les enfants les plus chétifs, ceux dont l'organisation est la plus frêle, qui vivent habituellement dans un état de langueur, sont souvent ceux dont le jugement présente une sagacité au-dessus de leur âge? En général, tous les enfants précoces sont faibles de corps; or, ce phénomène ne peut s'accorder avec l'opinion qui attribue à la matière la faculté de juger, car, par l'harmonie qui règne dans notre organisation, par ce *consensus* qui fait que chaque organe est influencé par tous les autres, toutes les fonctions doivent s'exercer d'une manière d'autant plus régulière que les organes sont plus développés et plus parfaits.

11° Les fonctions d'un organe, considérées dans leur activité ou dans leur durée, sont, et cela ne peut être autrement, proportionnées à sa structure et à sa puissance vitale, et par conséquent renfermées rigoureusement dans certaines limites qu'elles ne sauraient franchir (98). Si donc l'encéphale *jugeait*, nos jugements et les idées qui en naissent seraient bornés comme les actions matérielles d'où ils proviendraient. Mais nos jugements ne connaissent point de limites, et nous concevons *l'infini*; donc ils n'appartiennent point à l'appareil encéphalique.

Que si, rentrant dans la stérile discussion de la divisibilité infinie de la matière, qui a tant occupé l'esprit humain, on objectait qu'étant divisible à l'infini, cette matière est par cela même infinie, et que par conséquent ses actions sont sans limites, nous répondrions que la matière n'en pourrait pas davantage concevoir l'infini, car elle est *composée*, et l'idée de l'infinie est *une*; elle ne peut agir que par l'effet d'impressions matérielles, et l'idée de l'infini, qui est une abstraction, est produite indépendamment de l'influence de tout excitant matériel, etc. Remarquez d'ailleurs que la divisibilité infinie n'est point l'attribut de la matière organisée; que les organes sont composés d'un nombre déterminé d'*organules* qui, comme *matière*, peuvent bien être divisés, si l'on veut, à l'infini, mais qui, comme *organules*, ne pouvant remplir leurs fonctions sans l'agrégation des éléments qui les composent, sont réellement *finis*, et forment, par conséquent, des organes finis.

12° Remarquons encore que si l'encéphale pensait, il ne pourrait juger que de ce qui se passe dans sa substance; car toute son action s'exerce dans son intérieur à la suite des impressions que reçoivent ses molécules, il s'ensuivrait que toutes nos conceptions, semblables aux fonctions sécrétoires, se passeraient dans notre organisation; aucune idée ne serait rapportée au dehors; la distinction des objets n'aurait point lieu (99); nous ne connaîtrions pas même la place qu'ils occupent, et nous ne pourrions nous en approcher. Et comme, par le défaut de réaction de la matière sur elle-même, nous ne pourrions rien comparer avec nos besoins de ce qui est hors de nous qui pourrait nous aider à les satisfaire, ni combiner nos idées, ni en déduire des conséquences, ni apprécier notre faiblesse et y suppléer par les produits des arts, et qu'enfin tout ne serait en nous qu'impression, il s'ensuit évidemment qu'aucune idée générale ne serait conçue, qu'aucun art industriel, aucune science, ne seraient inventés, cultivés, et que le corps social, et par suite l'homme lui-même, ne sauraient exister (100).

(96) Remarquez que ce perfectionnement ne s'effectue qu'au moyen de la parole et de l'écriture, et que ces deux expressions, ces deux agents de transmission de la pensée n'ont rien de matériel dans leur essence; preuve évidente que l'intelligence est entièrement étrangère à la matière encéphalique.

(97) *Anatomie comparée du cerveau*, par le Dr Serres, t. Ier, p. 101, 122, 162, 163.

(98) Nos sens ne nous transmettent que des impressions bornées. Les muscles ne peuvent dépasser, dans leurs contractions, certaines limites; l'estomac ne peut digérer qu'une certaine quantité d'aliments; les poumons ne peuvent respirer qu'une quantité déterminée d'air; le foie, les reins, etc., ne peuvent sécréter qu'une certaine quantité de bile, de fluide urinaire. Tout est donc borné dans notre organisation; et il est évident que l'encéphale lui-même, comme instrument matériel, et d'ailleurs comme recevant des impressions bornées, est sujet à la même loi.

(99) Nous ne pourrions point nous distinguer et nous reconnaître les uns les autres, et par conséquent la vie sociale ne pourrait exister.

(100) Pour ce qui concerne particulièrement l'art de la médecine, tout n'étant en nous qu'impression, et rien ne se rapportant au dehors, nous ne pour-

13° Si le jugement était exercé par l'encéphale, il ne serait que l'effet de certaines impressions ; car il n'y a point d'autre cause qui puisse mettre en jeu une fonction matérielle. Or, ces impressions étant toujours vraies en elles-mêmes, les illusions ne seraient point apparentes, et se trouveraient confondues avec les réalités, et il y aurait une infinité d'erreurs dans l'intelligence humaine, comme on le voit dans ceux qui n'ont point encore exercé leur jugement sur les effets trompeurs des phénomènes naturels, tels que les illusions d'optique, d'acoustique, etc. Mais nous redressons tous les jours dans notre esprit des erreurs que nos sens y produisent ; et, d'un autre côté, ce redressement ne peut être attribué à la matière encéphalique, qui ne peut point réagir sur elle-même, qui ne fait que recevoir des impressions, qui est même la cause de ces erreurs par les illusions qu'elle nous transmet ; donc le jugement ne peut être exercé que par un être d'une toute autre nature que cette matière.

14° Si l'on persistait à l'attribuer à l'encéphale, nous demanderions l'époque à laquelle les éléments constitutifs de cet organe ont commencé à l'exercer. Ce ne peut donc être qu'après avoir été réunis par la puissance vitale, qu'ils sont devenus matière organique. Mais cette matière ne peut posséder par elle-même la faculté de juger, car elle ne l'avait pas auparavant. Elle ne peut donc l'avoir acquise que dans les modifications que lui ont fait éprouver les forces de la vie.

Mais remarquez que notre organisation et les corps extérieurs qui servent à l'entretien de son existence ont des propriétés communes, sont formés des mêmes éléments chimiques, et ne diffèrent entre eux que par les proportions diverses des substances qui entrent dans leur composition. Ainsi nos organes renferment de l'eau, de l'hydrogène, de l'oxygène, de l'azote, du carbone, des oxydes métalliques, différents sels, etc., comme les corps qui nous servent de nourriture, comme l'air que nous respirons, comme la matière en général qui nous entoure ; et, de même que celle-ci, ils éprouvent l'influence du calorique, de l'électricité, de la lumière, de la force de cohésion, etc. ; de sorte qu'il y a réellement entre eux et cette matière des rapports évidents de nature. Il devrait donc y avoir aussi des rapports d'entendement, et la matière devrait nous offrir un certain degré d'intelligence. Mais puisqu'il n'en est rien, n'est-on pas en droit de conclure que cette intelligence est entièrement étrangère à toute substance matérielle, et qu'elle appartient exclusivement à un principe spirituel ?

Remarquez que l'influence vitale ne doit être ici comptée pour rien. En effet, la matière qui nous environne est évidemment *inintelligente*, de sorte qu'il y a, sous ce rapport, l'infini entre elle et nous. Si donc l'on supposait que la puissance organisante lui communique la faculté de penser, il faudrait nécessairement que cette puissance lui fît éprouver pour cette communication des modifications infinies ; car, pour faire disparaître une différence infinie, il faut évidemment un travail modificateur infini ; d'où l'on voit que, dans cette hypothèse, l'organisation ne s'achèverait jamais, et que jamais aussi nous ne posséderions l'intelligence (101). Mais il n'en est point ainsi ; l'organisation de notre substance matérielle s'effectue, le développement de nos organes a un terme, et l'entendement est notre attribut ; donc il est étranger à l'organisation de la matière.

15° Nous concevons l'unité, ce qui est simple, ce qui forme un être isolé, distinct de tout ce qui l'entoure ; or, la matière étant composée ne peut recevoir que des impressions composées comme elle ; elle ne peut donc concevoir ce qui est *un* ; ce n'est donc pas elle qui *juge*.

16° Si les idées étaient une excitation encéphalique, comme le dit Broussais (*De l'irritation et de la folie*, pag. 213, 214), il faudrait nécessairement, puisque la pensée se compose d'un nombre plus ou moins considérable d'idées qui se succèdent, qu'il se développât dans l'encéphale une suite non interrompue d'excitations différentes. Il faudrait aussi que chacune de ces excitations se suspendît pour laisser agir celle qui doit la suivre ; autrement plusieurs idées existeraient simultanément, ce qui est impossible.

Mais, d'une part, comment ces excitations différentes pourraient-elles naître successivement et à volonté ? et, d'une autre part, comment chacune d'elles pourrait-elle s'interrompre de la même manière ? Est-ce là la marche d'une excitation ? Ce pouvoir d'agir avec intelligence, avec liberté, est-il l'attribut de la matière ?

17° Lorsque nous réfléchissons, que nous

rions distinguer le siége des lésions organiques qui produisent la douleur, ni d'aucun autre phénomène pathologique perceptible, et la science médicale, qui est fondée sur ces phénomènes, n'aurait jamais été créée.

(101) Démontrons mathématiquement cette vérité. Représentons par I l'intelligence, et par M la matière organisée, quelle que soit la perfection de son organisation ; par $o$ l'intelligence de la matière non organisée, qui en est évidemment entièrement dépourvue, et par $m$ cette même matière.

En supposant que l'intelligence soit en raison directe de la perfection de l'organisme et en dépendre, comme le prétendent les matérialistes, qui subordonnent les facultés intellectuelles au développement de l'appareil encéphalique, on aura la proportion suivante : $I : o :: M : m$ ; d'où l'on déduira $I = \frac{o \times M}{m} = \frac{o}{m} = o$.

On voit par là que l'intelligence, considérée comme produit de l'organisation de la matière, ne peut être que $o$. Et comme, quelle que fût la durée de l'action de la puissance organisatrice, les facultés de l'entendement seraient toujours $o$, il s'ensuit nécessairement que les effets de cette action seraient toujours nuls, et que, par conséquent, l'organisation de la matière, qui ne pourrait être achevée que lorsqu'elle aurait produit l'intelligence, puisque ce devrait être là le terme de sa perfection, par cela seul qu'elle n'arriverait jamais à son but, ne pourrait jamais être complète. Ce raisonnement est applicable à toutes nos autres facultés.

raisonnons, que nous associons des idées après avoir fait choix des unes et rejeté les autres, sont-ce des mouvements moléculaires encéphaliques qui président à cette opération ? Le système de Broussais l'exige ; car, selon cet auteur, la perception, le jugement, les idées sont des excitations de l'appareil nerveux intra-crânien. Il faudrait donc admettre ici plusieurs mouvements différents successifs, puisque la variété des idées dépend de *modes divers des excitations cérébrales ;* ce qui assimilerait le cerveau à un instrument à cordes rendant des sons différents selon ses divers degrés de tension. De plus, bien que la matière ne soit pas libre, qu'elle n'agisse que par les impulsions qu'elle reçoit, il faudrait supposer qu'à chaque changement d'idées, dans le choix qu'on en fait, un mouvement en suspend spontanément, librement un autre, pour être à son tour arrêté par une autre excitation, et cela sans excitant extérieur, comme lorsque nous méditons sur des abstractions, sur des objets de philosophie et de morale, sur les casualités ou les rapports des effets aux causes, en un mot sur des idées où nos sens, tant externes qu'internes, se montrent évidemment étrangers !...

Mais enfin, dans ces réflexions, dans ces choix d'idées, dans ces raisonnements arrêtés, il faudrait toujours un mouvement supérieur, libre par lui-même, directeur de tous les autres, qui les dominât, qui les réglât, qui comprît la nature de chacun d'eux pour suspendre les uns, provoquer ou accélérer les autres ; or ce mouvement peut-il exister dans la matière, qui est passive, *inintelligente ?* et peut-on ne pas voir dans cet exercice des facultés intellectuelles les actes d'un être purement spirituel ?

18° Les perceptions relatives aux objets extérieurs et celles qui ont pour objets les modifications organiques internes sont liées entre elles par des rapports intimes, comme l'a très-bien observé Broussais (*De l'irritation et de la folie*, page 136) ; aussi la faim et la soif ne seraient que des sensations vagues et sans but, si nous n'avions pas l'idée des boissons et des substances alimentaires ; et, réciproquement, sans ces deux sensations, nous ne pourrions concevoir l'idée de ces boissons et de ces substances.

Mais ces liens intimes qui unissent les sensations provenant des impressions extérieures et celles qui naissent des besoins viscéraux ne peuvent être formés que par un être qui en ait la conscience, qui les compare entre elles, qui les distingue les unes des autres, qui les juge, qui en sente les convenances réciproques, et, par conséquent, qui soit *un*. Or, les parties de l'encéphale qui reçoivent certaines de ces impressions ne reçoivent pas les autres, car les nerfs sensitifs externes et les internes n'ont pas la même origine ; de plus cet appareil nerveux est composé, il ne peut percevoir, il ne peut comparer ; donc il faut nécessairement un autre être pour coordonner entre elles les impressions externes et internes, pour établir leurs rapports et produire les idées qui y sont relatives, et cet être est évidemment un être qui n'est point *matière*, un être intelligent et purement spirituel.

19° Les abstractions, les idées générales, les idées collectives, représentent des objets qui sont sans réalité dans la nature, et qui n'ont d'autre existence que celle que nous leur prêtons. Elles ne proviennent donc point d'impressions extérieures, et par conséquent d'un mouvement vibratile de la substance du cerveau. Que si Broussais soutient que le mouvement qui les produit est déterminé par celui d'où naissent les idées individuelles et réelles auxquelles se rattachent les abstraites, les générales et les collectives, nous lui répondrons : 1° que ces deux mouvements ne pouvant différer l'un de l'autre que par leur rapidité, ce qui ne peut influer sur la nature de leurs produits, ces ordres si différents d'idées ne peuvent en provenir ; 2° que ces deux mouvements sont indépendants l'un de l'autre, puisque nous abstrayons et que nous généralisons sans impression d'objets extérieurs ; d'où il suit que, pour que le dernier se développât, il faudrait nécessairement que la matière encéphalique se mît en vibration librement, volontairement et d'une manière spontanée. Mais cette matière, comme tout être matériel, est passive, et ne peut se mouvoir que par les impulsions qu'elle reçoit ; donc ce n'est pas elle qui abstrait et qui généralise ; donc enfin ces opérations intellectuelles ne peuvent appartenir qu'à un être immatériel.

20° Si le jugement n'était qu'une excitation du cerveau, à quel mode de cet état vital appartiendraient les idées de vertu et de justice, et celles de vice et d'iniquité ? Il faudrait nécessairement admettre ici deux modes absolument contraires, car rien n'est plus opposé que ces deux ordres d'objets. Mais comment un mode d'excitation pourrait-il être contraire à un autre mode ? Seulement sans doute par la rapidité ou l'intensité du mouvement vibratile qui le constitue, puisque, selon Broussais, l'excitation se réduit à ce mouvement. Mais cette modification ne pourrait influer sur sa nature, car un mode de mouvement quelconque ne peut influer sur celle du corps qui meut ; d'où il suit nécessairement que toutes ces idées se confondraient en une seule, qui serait..... quoi ?.... C'est au docteur Broussais à nous le dire.

De quel prix, au reste, serait la vertu, ce fondement premier de l'ordre social, et quel horreur pourrait inspirer le vice, qui en est la ruine, puisqu'ils ne seraient l'une et l'autre qu'un état particulier d'une substance matérielle, et se montreraient, par conséquent, indépendants de la volonté de l'individu?

21° Si les idées n'étaient que des excitations, des états particuliers de la matière

encéphalique, il y aurait toujours en nous plusieurs perceptions simultanées, puisque nos sens sont toujours impressionnés simultanément. Nous exercerions donc à la fois plusieurs comparaisons et plusieurs jugements, et nous concevrions de même plusieurs idées ; car pourquoi une région encéphalique quelconque jugerait-elle préférablement à une autre ? Pourquoi celle-ci resterait-elle en repos, tandis que celle-là se mettrait en action ? Mais nos jugements et nos idées ne sont jamais simultanés ; ils ne font que se succéder les uns aux autres, ils ne dépendent donc point d'un état d'excitation de l'encéphale ; ils n'appartiennent donc point à un être composé. Or cet appareil n'est pas simple ; il est formé, pour ce qui concerne les divers systèmes organiques sensitifs, de parties diverses, qui sont chacune l'aboutissant particulier d'un de ces systèmes ; et si l'on supposait qu'il existât un centre matériel où se rendent les impressions que ces parties reçoivent, et qui exerce la comparaison et le jugement, nous démontrerions de même que ce centre est composé, par cela seul qu'il est matière ; donc ni ces diverses régions encéphaliques, ni aucun organe particulier ne peut juger ; donc enfin cette faculté n'appartient point à l'encéphale.

22° Si les perceptions, les idées et la volonté étaient une excitation cérébrale, il faudrait nécessairement qu'il se développât deux excitations opposées dans les cas où une idée est contrebalancée ou même annulée par une autre idée, comme lorsqu'on rougit d'un penchant vicieux, ou qu'on le surmonte. Mais comment une excitation peut-elle en anéantir une autre ? Par révulsion, dira Broussais. Mais dans les circonstances où ces deux excitations l'emportent alternativement l'une sur l'autre, comme lorsque alternativement nous cédons à une idée et nous la repoussons, il faut donc supposer qu'il s'opère dans l'encéphale des révulsions alternatives, et d'une extrême rapidité. Quel sera l'esprit juste, le physiologiste de bonne foi, qui pourra admettre une supposition pareille ? Une excitation révulsive est-elle libre, volontaire ? Se dissipe-t-elle avec la rapidité de l'éclair ?

Au reste, ne sait-on pas que les penchants physiques les plus violents sont souvent surmontés par de simples idées morales, qui n'ont pas, à beaucoup près, la même vivacité que celles qui naissent des besoins exagérés de l'organisation ? Il faudrait donc convenir que, dans ce cas, l'excitation la plus faible l'a emporté sur la plus forte, et qu'une idée est devenue prédominante sans révulsion ; ce qui démontre manifestement la vanité de la théorie de l'excitation cérébrale.

23° Broussais dit (*De l'irritation et de la folie*, pages 213, 214) que le jugement se réduit à la *perception* de la *perception*, qu'il s'exécute dans le cerveau, qu'il est une excitation de sa substance, que l'idée ne saurait être autre chose que cette excitation.

Mais dans le développement des idées sans l'action d'impressions extérieures, comme celles que nous formons par la mémoire, rien qui vienne de dehors n'excite le cerveau ; il faut donc que cet organe s'excite lui-même. Mais, pour s'exciter ainsi, il faut : 1° qu'il le veuille ; 2° qu'il le puisse.

Or, en premier lieu, pour le vouloir : 1° *il faut qu'il pense à le vouloir*, et que, par conséquent, il soit excité. Mais il ne l'est pas, il ne peut l'être, puisque rien n'agit sur lui ; donc il ne peut avoir la volonté de vouloir s'exciter ; donc il ne peut percevoir ; 2° *il faut qu'il soit libre ;* mais la matière, dans quelque état qu'elle se trouve, n'a point la liberté pour attribut, elle est essentiellement passive, et ne fait qu'obéir aux impressions qu'elle reçoit ; donc encore elle ne peut vouloir s'exciter.

En second lieu, pour que le cerveau puisse s'exciter lui-même, il faut nécessairement qu'il agisse sur sa propre substance, il faut qu'il sorte de lui-même pour s'impressionner !... car l'excitation d'un corps n'est que l'effet de l'action d'un autre corps, situé hors du premier (à quelles conséquences absurdes un faux système peut conduire !). Il ne peut donc agir sur lui-même, et, par conséquent, s'exciter. Si donc d'une part il ne peut le vouloir, et que de l'autre il ne le puisse, il est évident qu'il ne s'excite point lui-même dans la perception des objets que la mémoire retrace, et, puisque nous pensons sans cette excitation, il faut en conclure que la perception en général, que les jugements, que les idées ne sont point *une excitation de sa substance*, et enfin que ces objets lui sont entièrement étrangers.

Considérons aussi que nous passons à volonté, avec la rapidité de l'éclair, d'une perception, d'une idée et d'une volonté à une autre. Si donc la perception, l'idée et la volonté étaient une excitation encéphalique, il faudrait d'abord nécessairement admettre que chaque perception, chaque idée, chaque volonté est un mode particulier d'excitation : car comment sans cela pourraient-elles différer les unes des autres ? et, en second lieu, que chacun de ces modes se dissipe et est remplacé par un autre avec la rapidité de la pensée. La première supposition ne peut être admise, car, comme nous l'avons déjà dit, l'excitation qui n'est qu'un mouvement vibratile, d'après Broussais, et qui ne peut varier que par l'intensité ou la rapidité de ce mouvement, ce qui n'en change nullement la nature, ne peut constituer des objets aussi variés que les perceptions, les idées et la volonté. Quant à la seconde, elle est plus absurde encore, s'il est possible ; comment, en effet, peut-on concevoir qu'une excitation de la matière cérébrale se dissipe pour être remplacée par une autre, avec la rapidité de ces actes intellectuels ? Est-ce là la marche des excitations organiques ?

Concluons de tout cela que le matérialisme de Broussais repose sur des bases

tellement fragiles, qu'il s'écroule de lui-même dès qu'on vient à l'examiner.

24° Terminons ces trop nombreuses démonstrations par le raisonnement suivant :

La matière cérébrale ne peut point se juger elle-même, et par conséquent se connaître, 1° parce qu'elle n'est pas *simple*, et que si elle se jugeait, il y aurait autant de jugements simultanés qu'elle a de parties ou d'éléments constitutifs ; 2° parce qu'elle ne peut s'impressionner elle-même, mais seulement recevoir des impressions de la part des corps extérieurs, ni réagir sur sa propre substance ; opérations nécessaires pour qu'elle pût se sentir, se percevoir, se comparer à d'autres êtres, et enfin s'apprécier. Donc les matérialistes, s'ils ne sont que *matière*, ne peuvent connaître quelle est leur véritable nature ; et s'ils affirment qu'ils ne sont formés que d'éléments matériels, ils démontrent, par cela seul, que l'être qui en eux porte ce jugement n'est point et ne peut être une substance matérielle, et leur opinion même est une des démonstrations les plus évidentes que nous puissions leur opposer (102).

§ IV. *L'appareil encéphalique ne peut se ressouvenir.* — Après avoir démontré, par tant de preuves incontestables, que la perception, la comparaison et le jugement ne peuvent être exercés par l'encéphale, aurions-nous besoin de nous appesantir beaucoup sur ce qui doit établir que la mémoire ne lui appartient point ? Cette fonction n'est que la perception, la comparaison, ou le jugement de sensations éprouvées, ou d'images produites au dedans de nous ; elle n'est que la répétition de ces mêmes fonctions précédemment exercées ; et, par conséquent, tout ce que nous avons dit relativement à celles-ci, pour prouver que la matière encéphalique y demeure étrangère, lui est entièrement applicable. Toutefois nous opposerons aux matérialistes l'argument suivant :

Si la mémoire était exercée par l'organe cérébral, elle ne pourrait être que l'effet d'impressions persistantes ou du retour d'un mouvement de perception dans les molécules du cerveau qui auraient déjà reçu ces impressions ou qui auraient été animées de ce mouvement. Mais notre matière organique se renouvelle sans cesse, et, après un certain temps, le cerveau, comme tous les autres organes, se trouve composé d'éléments nouveaux. Donc alors les molécules qui pourraient seules rappeler le souvenir du passé n'existent plus, elles ont été éliminées avec les restes de la matière encéphalique. Cependant notre souvenir s'étend jusque dans notre enfance, et c'est seulement relativement aux événements du premier âge que se montre fidèle la mémoire du vieillard. Il est donc absurde de supposer qu'elle est l'attribut de la substance cérébrale.

Autre considération : Si la mémoire n'était, comme le dit Broussais, qu'une excitation ou un mouvement vibratile de la matière cérébrale, il faudrait supposer, lorsqu'elle se développe spontanément et par une série d'idées successives qui se rappellent les unes les autres, qu'il s'établit dans le cerveau (en admettant toutefois que les molécules de cet organe puissent se mouvoir par elles-mêmes, ce qui n'est point) une suite de mouvements successifs et dépendants les uns des autres, correspondant chacun à une idée particulière ; mais un mouvement communiqué ne diffère point, quant à sa nature, du mouvement qui l'a produit ; d'où l'on peut rigoureusement conclure que, dans cette hypothèse, il ne naîtrait de tous ces mouvements encéphaliques qu'une seule et même idée, et que, par conséquent, la mémoire ne pourrait s'exercer.

Remarquez d'ailleurs que l'on ne peut supposer ici aucune impression reçue ni aucun mouvement matériel développé pour expliquer l'exercice de cette fonction. Quel serait, en effet, l'agent matériel qui, dans cet acte, déterminerait l'action de la substance encéphalique ? Les fonctions des sens n'y concourent en rien, excepté dans les circonstances où une sensation présente

(102) Les matérialistes, joignant à l'aveuglement l'ingratitude, oublient qu'ils sont redevables de leur existence à ce bienfait du spiritualisme qu'ils s'efforcent d'anéantir. Supposez, en effet, que tous les hommes, profondément imbus des opinions du matérialisme, en adoptassent toutes les conséquences, et considérez sans effroi, si vous le pouvez, ce que deviendrait alors le corps social. L'injustice, le parjure, la fraude, l'adultère, l'inceste, les empoisonnements, les meurtres, tout ce que le *moi*, qui rapporte tout à soi, que rien alors ne pourrait retenir, peut enfanter de funeste, ne se répandraient-ils pas sans contrainte sur toute la surface de la terre ? Et l'espèce humaine, qui ne se soutient que par les lois morales, pourrait-elle tarder à s'anéantir ? Mais, répondra-t-on, les lois humaines seraient-elles sans puissance, et ne s'opposeraient-elles pas aux maux dont vous nous menacez ?... Les lois humaines ! quel pouvoir pourraient-elles exercer sur une société généralement et pleinement corrompue, surtout dans les circonstances infinies où il est si facile de se dérober aux punitions qu'elles infligent ? Remarquez d'ailleurs que ces lois ne pourraient exister avec le matérialisme ; car, pour les créer, il aurait fallu abjurer cette funeste opinion dans laquelle il n'y a ni bien ni mal, ni vice ni vertu, ni punition ni récompense.

Il suit, évidemment, de ce que nous venons de dire, que le corps social n'existerait bientôt plus, ou plutôt qu'il n'aurait jamais pu s'établir avec le matérialisme.

Mais si le spiritualisme est tellement essentiel à l'homme, que, sans cette bienfaisante doctrine, cet être ne saurait exister, il est donc dans sa nature ; ce n'est donc point une invention de son esprit, un produit de son imagination, en un mot un *système*, mais bien une importante et la plus importante des vérités.

Enfin, puisque le spiritualisme est *vrai* par cela seul qu'il concourt à l'existence de l'espèce humaine, le matérialisme, qui en entraînerait inévitablement la destruction, ne saurait l'être. On doit donc le considérer, dans les individus qui le professent, comme un égarement de la raison.

rappelle le souvenir d'une idée précédemment conçue; mais alors l'influence de ces organes n'est qu'indirecte, et ce sont des idées qui ne sont point des objets matériels, qui facilitent l'exercice du souvenir. Puis donc que les idées, même les idées abstraites, provoquent cette fonction, et que, d'une autre part, une action organique ne peut être déterminée que par des impressions matérielles, il demeure évident que la mémoire ne peut appartenir à un être matériel, et, par conséquent, qu'elle est étrangère à l'encéphale.

Considérons encore que la mémoire ou le rapport d'idées déjà conçues est une sorte de réaction du *moi* sur lui-même, que la matière est incapable de cette réaction, qu'elle ne peut éprouver que des impressions qui, n'agissant sur elle que lorsqu'elles s'effectuent, ne pourraient donner lieu qu'à des idées sur des objets présents, et jamais rappeler directement à notre esprit des idées déjà conçues; ce qui suffit, ce nous semble, pour démontrer pleinement que la mémoire ne peut être exercée par un instrument matériel.

Nous pourrions ajouter que la mémoire est active, spontanée, libre, volontaire, qu'elle peut s'exercer successivement sur une infinité d'objets différents, et, à notre gré, sur tels objets plutôt que sur tels autres; qu'elle est susceptible d'éducation, comme le prouve la mnémonique; qu'elle s'opère par l'influence des caractères écrits ou des sons articulés, signes représentatifs sans signification par eux-mêmes et n'ayant que celle que l'intelligence leur prête; que les produits de la mémoire ne sont point matériels, etc., etc.; tandis que la matière organique est passive, ne se meut point spontanément, mais par la seule influence des agents qui l'excitent et qui en déterminent les mouvements; qu'elle ne peut ni arrêter, ni changer, ni modifier elle-même l'action qu'elle exerce; qu'il n'y a pour elle que des impressions significatives dans l'écriture et dans la parole, et que, par conséquent, elle n'est point susceptible d'éducation relativement à l'exercice de la mémoire, puisque c'est sur la parole et les caractères écrits que cette éducation repose; que ces produits ne peuvent être que matériels, etc., etc. Mais tous ces objets ont été amplement développés dans l'examen de la perception, de la comparaison et du jugement, fonctions qui se reproduisent dans la mémoire (103).

§ V. *L'encéphale ne peut imaginer.* — L'imagination est un acte intellectuel par lequel nous combinons entre elles des images déjà produites, des idées conçues, pour en créer des idées et surtout des images nouvelles, ce qui lui a valu le nom qu'elle porte. Elle a donc sa source dans la mémoire; et puisque celle-ci ne peut être exercée par l'appareil encéphalique, comme nous venons de le démontrer, il demeure évident que l'imagination ne lui appartient pas davantage.

Comment, en effet, pourrait-on supposer que cette faculté, le plus brillant apanage de l'homme, réside dans un instrument matériel? Comment une fonction libre, volontaire, pourrait-elle appartenir à un organe, à un instrument passif, assujetti à toutes les causes qui en déterminent les mouvements (104)?

Eh quoi! le génie de l'homme, qui anime et embellit tout ce qu'il embrasse, qui répand la chaleur et la vie même dans les êtres inanimés, qui, dans son vol hardi, s'élève au-dessus de tout ce qui existe, plane dans l'immensité de l'espace, soumet à son empire toute la nature, étonne ou ravit par la sublimité ou la beauté de ses conceptions, serait l'attribut de quelques éléments organiques? Tous les chefs-d'œuvre des beaux-arts, par une merveille plus inconcevable encore que la spiritualité de l'être qui les a créés, se réduiraient aux simples effets de quelques mouvements matériels...? Quoi! les riches fictions d'Homère, les divins transports de Pindare, les doux accents de Virgile, les sublimes inspirations de Corneille, la poésie si harmonieuse de Racine, ne seraient que les résultats d'une digestion cérébrale? Le génie de Phidias, de Praxitèle, d'Apelle, la noble et douce sévérité du pinceau de Raphaël, les grâces qui naissaient sous celui de l'Albane, l'énergie et l'élévation des Carraches, la richesse si savamment étalée de Rubens, les compositions si poétiques de Poussin, et de nos jours, celle des David, des Girodet, des Guérin, des Gros, des Gérard, ne nous offriraient que les produits d'une sécrétion organique? Nous ne devrions voir dans les savantes compositions de Mozart, dans la gracieuse mélodie de Cimarosa, dans la majestueuse harmonie de Haydn, dans celle si brillante de Rossini et dans la fraîcheur des chants de Boieldieu, que les résultats de quelques mouvements cérébraux, et, dans ces artistes célèbres, que des espèces de cylindres d'orgues à manivelle...? Dans quels esprits raisonnables, ou

(103) Ajoutons à ces considérations une démonstration évidente, puisée dans les faits pathologiques. Dans les affections encéphaliques, avec perte de connaissance, comme l'épilepsie, par exemple, les malades, après que l'attaque a cessé, n'ont aucune idée de l'état dans lequel ils se sont trouvés; mais si c'est l'encéphale qui pense, qui se ressouvient, il doit évidemment avoir perçu, jugé ce qu'il a éprouvé, puisque c'est lui qui a été le siége de la maladie, et par conséquent en avoir le souvenir. Cependant il n'en est rien. Cela ne démontre-t-il pas que la mémoire, comme les autres fonctions de l'entendement, lui est étrangère?

(104) Comment d'ailleurs la matière, qui ne peut agir que par des impressions présentes, pourrait-elle ici entrer en action par des impressions passées, et qui par conséquent ne sont plus, et ne peuvent l'exciter?

Considérons, de plus, que le délire qui est produit par une passion violente, par une exaltation, un trouble de l'imagination, survient souvent sans aucune altération de la matière cérébrale; ce qui démontre évidemment que cette matière est étrangère à l'exercice de cette fonction.

libres de tout joug systématique, de si folles idées pourraient-elles se former? Et quels seraient les hommes de bonne foi qui voudraient partager une pareille extravagance?... Non, le génie, ce sublime attribut de l'homme, ne peut appartenir à un instrument matériel.

EPILEPSIE. *Voy.* Moi.

ERREURS DE L'IMAGINATION. *Voy.* Note I, à la fin du volume.

ESPACE ABSOLU. — Descartes, qui faisait consister l'essence des corps, non pas dans la solidité, dans l'impénétrabilité, non pas même dans l'étendue tangible, mais dans l'étendue purement et simplement, dut être conduit par cette théorie idéaliste à prétendre qu'il ne peut exister d'espace là où il n'existe pas de corps, et à bannir en conséquence l'idée d'espace en tant que différente de l'idée de corps. Partant de ce principe, que l'indivisibilité de la matière est incompatible avec l'idée d'étendue, et que l'étendue ne peut être composée que d'éléments qui lui sont analogues, il admit non-seulement la division à l'infini de la matière, mais encore son extension sans limites. Selon lui, supposer le monde matériel actuellement borné, ce serait supposer au delà des bornes du monde, un vide infini, chose contradictoire dans les principes de sa philosophie. Et l'impossibilité du vide entraînait pour lui, comme conséquence nécessaire, l'impossibilité de l'espace, conçu comme quelque chose de distinct des corps.

L'idéalisme de Descartes se reproduit dans la philosophie de Malebranche, mais toutefois avec quelques différences. Selon lui, tout ce que l'esprit conçoit dans le monde des corps se réduit à des rapports de figure, et tous les rapports de figure se résolvent dans l'idée générale de l'étendue, qui se particularise dans telle ou telle figure. Il concevait bien cette étendue intelligible comme distincte de l'étendue actuelle; il comprenait bien que celle-ci est déterminée, limitée, tandis que celle-là est conçue comme infinie, puisqu'elle comprend toutes les figures possibles; enfin il établissait fort bien que, quoique purement intelligible, elle est souverainement réelle, puisqu'elle est infinie, et que tous les rapports de figures qui subsistent en elle sont immuables et nécessaires : mais cette distinction n'était en définitive qu'idéale, puisque, si l'essence des corps est, non pas la solidité, mais l'étendue, comme il le croyait, la matière se confond nécessairement avec l'espace, et n'est que l'espace lui-même. Ce qui limite, ce qui détermine ce qu'il appelle l'étendue actuelle, c'est la solidité, c'est l'impénétrabilité, c'est ce quelque chose qui nous oppose résistance, et qui nous force de résoudre les objets de la perception tactile en une forme, en une figure qui occupe un lieu dans l'espace à l'exclusion de toute autre. Une autre conséquence de sa théorie, c'est de faire de l'étendue, non pas une modalité, mais une substance. On peut, dit-il, penser à l'étendue sans penser à autre chose; mais on ne peut penser à un cercle, à un carré sans penser à l'étendue : donc la quadrature, la rondeur ne sont que des modes de l'étendue. Il s'ensuit que l'idée de substance ne nous est pas donnée par la raison, mais par les sens, puisque c'est bien par les sens, par ceux du toucher et de la vue, que l'idée d'étendue nous est donnée.

Newton avait admis l'existence du vide. Leibnitz prétendit que le vide serait un fait sans raison suffisante; car, disait-il, la puissance et la sagesse de Dieu ont d'autant plus de moyens de s'exercer qu'il y a plus de matière dans le monde. Il faisait ainsi de l'extension indéfinie de la matière, une condition nécessaire de l'action de la puissance divine. Newton considérait l'espace comme une réalité; il supposait au delà du monde matériel un espace sans bornes. Leibnitz répondit que si l'espace en soi était quelque chose de réel, il serait sans doute infini, et même éternel, que dès lors il serait Dieu; ce qui est contradictoire, puisque l'espace est divisible, et que Dieu est absolument un et simple. L'espace n'était pour le philosophe allemand qu'une relation, comme le temps; le temps est l'ordre des successions, l'espace, l'ordre des co-existences. Au milieu de ces contradictions, la notion de l'espace ne pouvait que s'obscurcir davantage. Il est évident que Newton était plus près de la vérité que Leibnitz, et que l'argumentation de celui-ci tombait à faux. Leibnitz admettait sans doute l'idée d'*éternité* comme réelle. Or l'éternité ne peut se concevoir que comme une durée infinie, sans commencement ni fin, par conséquent une, absolue, immuable, indivisible. Pourquoi voulait-il donc que l'espace infini, ou l'*immensité* de Newton, fût plus divisible que l'éternité? La divisibilité ne se conçoit qu'à l'égard de la matière, qui se compose de parties, et de parties solides contiguës les unes aux autres. Mais la divisibilité ne se conçoit plus à l'égard de ce qui est absolument sans parties, comme l'espace infini et le temps infini, dans lesquels il n'y a ni nombres, ni succession. L'idée de succession et de nombre ne s'applique qu'aux durées passagères qui se composent en effet d'une série de modes qui se rattachent à une existence contingente. Mais ce qui ne change point ne peut donner l'idée de pluralité, mais seulement celle d'unité, c'est-à-dire d'indivisibilité. Or l'espace infini, le temps infini, ne changent point, ils sont toujours les mêmes au milieu des révolutions constantes des existences passagères.

Selon Locke, l'idée d'espace vient de la sensation. « Nous acquérons, dit-il, l'idée d'espace par la vue et l'attouchement. » Or, que donne le toucher? La solidité, l'idée de résistance. Que donne la vue? L'étendue colorée. Mais ce quelque chose qui est solide, qui résiste, qui est impénétrable, c'est le corps. Or l'univers n'est que l'ensemble des corps : donc l'idée de l'univers n'est après tout que l'idée de corps; donc, suivant Locke, c'est à l'idée de corps que se réduit l'idée de l'espace.

Mais l'idée de l'espace, telle que Locke la fait découler de la sensation, est-elle l'idée de l'espace telle qu'elle est dans notre esprit? L'idée de l'espace se réduit-elle dans l'entendement à l'idée de corps? Oui, dans le système de Locke. Et toutefois, l'idée de corps et l'idée de l'espace sont tellement distinctes, il est si impossible à l'esprit humain de les confondre, que Locke lui-même ne peut résister à l'évidence de cette distinction. « Prenons tel corps que vous voudrez, dit M. Cousin, prenons ce livre qui est sous nos yeux. Ce corps est-il quelque part? est-il dans un lieu? Oui, sans doute, répondront tous les hommes. Eh bien! prenons un corps plus considérable, prenons le monde. Le monde aussi est-il quelque part? est-il dans un lieu? Personne n'en doute. Prenons des milliers de mondes, des milliards de mondes, et ne pouvons-nous pas sur ces milliards de mondes faire la même question que je viens de faire sur ce livre? Sont-ils quelque part? sont-ils dans un lieu? sont-ils dans un espace? Et à toutes ces questions vous répondrez également : Ce livre, ces mondes, ces milliards de mondes sont quelque part, sont dans un lieu, sont dans l'espace. Il n'y a pas une créature humaine, sinon un philosophe préoccupé d'un système, qui puisse mettre en doute ce que je viens de vous dire. Prenez le sauvage, auquel Locke en appelle si souvent, prenez l'enfant, prenez l'idiot, à moins qu'il ne le soit complétement, et si quelqu'une de ces créatures humaines a l'idée d'un corps quelconque, livre ou monde, ou milliards de mondes, elle croit naturellement, sans s'en rendre compte, que ce livre, ce monde, ces milliards de mondes sont quelque part, dans un lieu, dans un espace. Qu'est-ce à dire? c'est reconnaître d'une manière plus ou moins explicite qu'autre chose est l'idée d'un livre, d'un monde, de milliards de mondes, solides, résistants, situés dans un espace, et autre chose l'idée de l'espace dans lequel ce livre, ce monde, ces milliards de mondes sont situés et renfermés. Donc autre chose est l'idée de l'espace, autre chose est l'idée de corps. »

M. Cousin fait ensuite parfaitement ressortir la différence des caractères que présentent ces deux idées.

Et d'abord l'idée de corps est une idée contingente et relative, tandis que l'idée d'espace est une idée nécessaire et absolue. En effet, quel que soit le corps dont nous ayons l'idée, nous croyons sans doute fermement à la réalité de son existence, au moment où nous le percevons; mais nous pouvons très-bien le concevoir ou comme n'existant pas encore, ou comme n'existant plus. Nous pouvons de même supposer que le monde entier fut détruit. En un mot, il n'est aucune partie de cet univers que nous concevions comme ne pouvant pas ne pas être, ou dont l'existence nous paraisse nécessaire. Mais s'il est au pouvoir de la pensée de l'homme de supposer la non-existence des corps, est-il en son pouvoir de supposer la non-existence de l'espace? Quand le monde entier serait détruit, quand toute matière cesserait d'exister, cette destruction de la matière entraînerait-elle l'anéantissement de l'espace? Peut-on supposer qu'alors même qu'il n'y aurait pas, ou qu'il n'y aurait plus de corps, il ne resterait pas un espace pour l'univers qu'un acte de la puissance créatrice ferait passer du néant à l'être? Cela est impossible à l'homme. Donc l'idée de l'espace est une idée nécessaire et absolue.

En second lieu, l'idée de corps implique l'idée de limite, tandis que l'idée de l'espace emporte l'absence de toute limite. Car l'idée de forme et de figure étant inséparable de l'idée de corps, tout corps est évidemment limité. Reculez, étendez ses limites, tant qu'il vous plaira, multipliez-le par des milliers de corps analogues, vous n'aurez pas détruit ses limites; vous n'égalerez jamais ce corps à l'espace, tel que votre esprit le conçoit. Mais il n'en est pas de même de l'espace que vous concevez nécessairement comme indéterminé. Aussi loin que votre pensée puisse atteindre, par delà tous les espaces imaginables, il y a encore et toujours de l'espace. Vous pouvez bien, dans cette continuité d'espaces sans bornes, supposer des divisions artificielles en rapport avec la nature de l'esprit humain, que son imperfection même porte à soumettre toutes choses à l'analyse; mais nonobstant ces divisions, subsistera toujours en vous l'idée d'un espace parfaitement identique à lui-même, immobile, immuable, indivisible, conçu sans aucunes limites, et indépendant de toute étendue tangible. Ainsi, tandis que le corps a nécessairement dans toutes ses dimensions quelque autre chose qui le borne, à savoir l'espace qui le renferme, l'espace au contraire est infini, il est incommensurable, il est immense.

Enfin l'idée de corps est une représentation sensible, tandis que l'idée d'espace est une conception pure et toute rationnelle. L'idée de corps nous vient des sens; par le toucher, nous nous le représentons sous la forme d'une étendue tangible; par la vue, sous la forme d'une étendue colorée; mais toujours sous une forme précise et déterminée. En un mot, l'idée d'un corps n'est qu'une image, et c'est là ce qui la distingue essentiellement de l'idée de l'espace. En effet, quelque effort que nous fassions, il nous est impossible de nous figurer l'espace. C'est une notion qui échappe à l'imagination, parce que l'espace n'a point de forme que les sens puissent saisir, parce qu'il n'est ni tangible, ni coloré, parce qu'il n'a aucune des propriétés de la matière. L'espace n'est donc pas une image, mais une pure conception de l'entendement distincte de toute représentation sensible : car aussitôt qu'on cherche à le concevoir imaginativement, en se le représentant sous une forme déterminée, l'idée propre d'espace disparaît pour faire place à celle d'un corps quelconque dans l'espace.

Après avoir montré la différence profonde qui sépare ces deux idées, cherchons main-

tenant quelle est l'origine de l'idée d'espace relativement à l'idée de corps.

Or, de ces deux idées, laquelle suppose l'autre? Il est évident, d'après ce que nous avons dit précédemment, que c'est l'idée de corps qui suppose nécessairement l'idée d'espace, que c'est l'idée d'espace qui est la condition logique de l'idée de corps. On ne peut en effet admettre l'idée de corps qu'à la condition d'admettre en même temps l'idée d'espace. Autrement, on admettrait un corps qui ne serait nulle part, ce qui est contradictoire. Tout corps est une agrégation de parties solides. Ces parties, co-existantes l'une à l'autre, sont plus ou moins étroitement contiguës, plus ou moins distantes entre elles. Or leur distance n'est compréhensible, leur co-existence n'est concevable, leur contiguïté n'est possible qu'à la condition d'un espace continu qui renferme chacune d'elles et qui les renferme toutes collectivement. En un mot, l'étendue impénétrable et déterminée, c'est-à-dire la contiguïté de tous les points solides et résistants dont l'agrégation constitue sous une forme quelconque un corps, suppose nécessairement une étendue indéterminée qui la contienne, comme toute durée relative suppose le temps absolu. Donc, dans l'ordre logique des connaissances humaines, ce n'est pas l'idée de corps qui est la condition logique de l'admission de l'idée d'espace; c'est au contraire l'idée d'espace qui est la condition logique de l'admission de l'idée de corps.

Mais de ce que l'idée de corps suppose nécessairement l'idée d'espace, de ce que la première est inséparable de l'autre, il ne s'ensuit pas que l'idée d'espace soit l'antécédent de l'idée de corps, que l'idée d'espace soit acquise antérieurement à l'idée de corps. C'est le contraire qui est vrai. L'idée d'espace est bien la condition logique de toute expérience sensible, puisque nous ne pouvons concevoir un corps, sans le concevoir dans un lieu; mais il est tout aussi évident que l'expérience sensible est antérieure à l'idée d'espace, qu'elle en est la condition chronologique. Ainsi, à prendre les idées dans l'ordre d'apparition successive où elles se produisent dans l'intelligence, il est incontestable que l'idée d'espace suppose chronologiquement l'idée de corps, puisqu'il serait impossible d'avoir l'idée de l'espace, si on n'avait pas d'abord l'idée d'un corps. « Otez toute sensation, dit M. Cousin, ôtez la vue et le toucher, vous n'avez plus aucune idée des corps, et par conséquent aucune idée de l'espace. L'espace est le lien des corps; qui n'a pas l'idée d'un corps, n'aura jamais l'idée de l'espace qui le renferme. » Mais aussitôt que l'idée de corps est acquise par la perception externe, à l'instant l'idée d'espace est donnée par la raison; et quand une fois l'idée de l'espace est entrée dans l'entendement, elle y persiste indépendante de l'idée de corps qui l'y a introduite; car, on peut supposer l'espace sans corps tandis qu'on ne peut supposer de corps sans espace.

C'est pour n'avoir pas établi cette distinction fondamentale entre l'ordre logique et l'ordre chronologique des idées, que Locke et Kant sont tombés dans deux erreurs contraires. Locke, préoccupé de la question de l'origine des idées, et confondant leur condition chronologique avec leur fondement logique, explique l'idée d'espace uniquement par la sensation, et se met par là dans l'impossibilité de distinguer l'idée d'espace de l'idée de corps. Kant, au contraire, négligeant le témoignage des sens et laissant de côté la question de l'acquisition successive et du développement historique des idées, pour ne s'occuper que de leur filiation logique, explique l'idée d'espace uniquement par la raison, et fait de cette idée pure et rationnelle le fondement et la condition de toute expérience. Il est évident que ces deux systèmes sont vicieux, par cela seul qu'ils sont incomplets et exclusifs. L'empirisme de Locke est l'exagération de la puissance propre de l'expérience, comme l'idéalisme de Kant est l'exagération de la puissance de la raison. Locke conclut de ce que l'expérience sensible précède la raison, qu'elle la constitue et en est le fondement. Kant, remarquant que toute connaissance n'a son développement complet que dans la raison, n'accorde de valeur qu'aux principes logiques et rationnels. Le système de Locke conduit à ne faire de l'espace absolu qu'une propriété de la matière, identique avec l'étendue tangible; celui de Kant conduit à ne considérer l'espace que comme une forme de la raison, c'est-à-dire comme une simple modification de l'esprit. L'un et l'autre ont pour conséquence la négation de sa réalité objective.

Mais l'esprit humain proteste contre cette double erreur. L'espace ne se confond, dans notre pensée et dans le langage qui en est l'expression, ni avec le *moi* ni avec le *non-moi* matériel. La notion de l'espace, comme celle du temps, est intuitive; elle ne nous est donnée ni par la conscience, ni par la perception externe, ni par la comparaison, ni par le raisonnement. Mais à l'occasion de l'expérience sensible, la raison perçoit immédiatement le *rapport nécessaire* qui existe entre tout corps et l'espace, et la notion de ce rapport est indestructible dans l'intelligence humaine.

ESPÈCE. *Voy.* Universaux.

ESPÈCES ANIMALES ET VÉGÉTALES. *Voy.* Universaux.

ESSENCE DES ETRES. — On définit communément l'essence *ce par quoi une chose est ce qu'elle est;* mais comme une chose est par elle-même ce qu'elle est, la définition de l'essence se termine à dire que *l'essence d'une chose* est d'être *cette chose :* ce qui ne nous fait guère plus connaître l'*essence*, en général, que si on ne s'était point mêlé de l'expliquer.

D'autres fois, les philosophes voulant découvrir l'essence de chaque être particulier, représentent certain ensemble de qualités dont ils font un ensemble d'idées qu'ils appellent *définition*, supposant que tout ce qui est exprimé dans cette définition est

l'*essence* de la chose, ou que tout ce qui n'y est point exprimé n'est point l'*essence* de cette chose : sur quoi il se présente une observation importante.

L'objet de cet ensemble d'idées qui forment une définition n'est pas précisément hors de notre pensée, tel qu'il est dans notre pensée. Ainsi l'ensemble des idées qui forment la définition d'un globe, c'est-à-dire d'une figure parfaitement ronde, et dont la superficie est partout également éloignée d'un certain point qu'on nomme *centre;* cet objet, dis-je, n'est pas hors de nous, tel que nous le représente cet ensemble d'idées, puisqu'il n'existe point de globe dont la rondeur soit parfaite et dont tous les points de la superficie soient, en effet, également éloignés du centre. Cette essence du globe, qui est l'objet de ma pensée quand je définis un globe, n'est donc pas un objet qui soit hors de ma pensée, précisément tel qu'il est dans ma pensée. De même, quand on a défini si longtemps la terre que nous habitons : un globe composé de *terre et d'eau*, tout cet ensemble d'idées ou de qualités n'était pas réellement hors de notre esprit, tel qu'il était dans notre esprit; puisqu'il se trouve aujourd'hui, selon les observations de l'Académie des sciences de Paris (année 1713), que la terre que nous habitons n'est point un *globe*, mais un ovale. De même encore à l'égard de l'homme, qu'on définit un *animal raisonnable*, cette essence de l'homme qui est ici l'objet de ma pensée, n'est pas hors de moi précisément telle qu'elle est dans ma pensée ; car si elle l'était précisément, elle existerait hors de moi, telle qu'elle est dans ma pensée, sans qu'il fût possible d'y ajouter rien ou d'en diminuer rien. Cependant, non-seulement on peut, mais on doit ajouter quelque chose à cette définition pour la rendre conforme à ce qu'est l'homme hors de ma pensée ; car il est non-seulement *animal raisonnable*, mais encore il est animal raisonnable de telle figure. D'où il suit que, si l'on se représentait un animal raisonnable sous la figure d'un ours ou d'un hanneton, on ne se représenterait point l'homme tel qu'il est réellement hors de notre esprit, nulle essence d'homme n'existant réellement sous la figure d'un ours ou d'un hanneton, et même nous ne voyons pas comment elle y pourrait naturellement subsister.

Je sais qu'on a coutume de dire que la figure de l'homme n'est que sa propriété et non pas son essence; mais je demande si l'homme, tel que Dieu l'a fait réellement, peut se trouver sans cette propriété ? Il est évident que non. Elle est donc nécessairement attachée à l'homme, tel que Dieu l'a fait. La définition d'animal raisonnable ne représente donc pas exactement tout l'homme, tel qu'il existe réellement.

De plus, si cette propriété n'appartient pas réellement à l'essence de l'homme, pourquoi les monstres, dont on a vu des femmes accoucher, sont-ils déclarés, par leur figure seule, ne pouvoir être des hommes? Pourquoi n'attend-on pas qu'ils aient l'âge de raisonner, pour juger s'ils sont des animaux raisonnables? D'un autre côté, pourquoi la seule figure humaine fait-elle juger qu'un imbécile est homme, bien qu'on ne l'ait jamais entendu raisonner! La figure, la taille, une certaine constitution corporelle est donc de l'essence réelle de l'homme ; et l'homme est donc réellement quelque autre chose que ce qui est exprimé dans sa définition.

L'essence que nous avons dans notre esprit par la *définition*, et que nous appellerons désormais *essence représentée* (parce qu'elle n'est autre chose que la représentation que se fait notre esprit de ce que nous jugeons être le plus particulier et le plus intime dans les choses qui sont hors de nous), cette essence représentée, dis-je, n'est donc pas l'essence que j'appellerai désormais réelle ; car celle-ci consiste dans un ensemble de qualités qui, ne pouvant pas toujours être aperçues, démêlées ou exprimées, ne sont pas précisément, ni ce qui s'exprime par la définition, ni cette essence *représentée* par la définition, que quelques-uns pourraient confondre avec l'essence *réelle*. Les philosophes ont pourtant coutume de les distinguer sous les noms, l'une d'*essence métaphysique* et l'autre *physique*. Pour profiter de leur distinction, qui est si importante, tous doivent se souvenir que l'essence métaphysique n'est qu'une pensée qu'ils se forment à eux-mêmes, souvent l'un d'une façon et l'autre d'une autre, comme on le voit par les définitions toutes différentes d'une même chose, formées selon les idées particulières qu'ils en ont conçues chacun de leur côté. Or, ce qu'ils en ont conçu n'étant pas toujours conforme à la nature intime, réelle et totale de la chose, l'essence métaphysique est, ordinairement parlant, beaucoup moins la nature de la chose que l'idée que chacun s'en forme. D'après cette réflexion, quelques-uns doivent rabattre de la haute estime qu'ils ont de l'essence métaphysique, s'ils ne veulent s'exposer à prendre une idée pour une réalité.

### I. — *Examen de deux notions d'essence attribuées, l'une à Platon, l'autre à Descartes.*

La première et la plus ancienne de ces opinions est celle qu'on attribue à Platon : savoir, que l'*essence de chaque chose est par elle-même éternelle et immuable*. Examinons de près quel est le sens légitime de ces termes, qui ne peuvent s'entendre que d'une essence *réelle* ou d'une essence *représentée*.

Si on les entend d'une essence réelle, on parle d'une chose existante réellement, en quelque temps que ce soit, présent, passé ou avenir. Or, je ne sache point d'être existant par lui-même éternel et immuable, sinon Dieu, qui a créé tous les autres dans le temps et à sa volonté; et par là il n'y a aussi d'essence qui soit éternelle et immuable que celle de Dieu. Si Platon s'imaginait que les essences existantes de toutes choses étaient par elles-mêmes éternelles, comme

l'est celle de Dieu, il aurait enseigné une fausseté également impie et manifeste, dont l'expression seule doit nous paraître dangereuse, loin qu'elle mérite approbation.

De plus, dire que l'essence réelle est immuable, c'est dire que Dieu même ne peut altérer en rien les choses existantes telles qu'il les a faites (car c'est là ce que nous appelons *essence réelle*). Or, que Dieu ne puisse rien changer aux choses qu'il a faites, ni les faire autrement, c'est ce qui paraît encore insoutenable; c'est donner, sans raison, des bornes à la toute-puissance divine. On ne peut donc pas dire en ce sens-là que l'essence réelle des choses, telles que Dieu les a faites, soit *immuable*.

On ne peut donc pas dire, avec plus de raison, que l'essence des choses est immuable et éternelle, au sens que se figurent quelques-uns : savoir, qu'il n'y a qu'un certain nombre d'essences ou de modèles des choses, selon lesquels tous les êtres sont formés, et auxquels il faut que tout ce qui est possible se rapporte; en sorte que Dieu même ne pourrait rien faire au delà de ce nombre déterminé d'essences, car ce serait là donner de nouveau à la toute-puissance de Dieu des bornes qu'elle ne peut avoir.

Il ne reste donc qu'à examiner si l'éternité et l'immutabilité d'essence convient à l'essence représentée et métaphysique, laquelle consiste dans l'idée et dans le jugement particulier que nous formons sur l'essence des choses, comme quand nous jugeons que l'essence d'un homme est d'être un animal raisonnable. Or, en supposant que l'essence soit telle pensée ou tel jugement, l'essence ne saurait être dite immuable ni éternelle, puisque ce jugement et cette pensée ne le sont pas.

Si l'on veut dire seulement que ce que nous appelons *homme* n'a jamais pu être qu'*animal raisonnable*, comme ce que nous appelons *triangle* n'a jamais pu être qu'une figure composée de trois lignes et de trois angles, la proposition sera très-vraie, et d'une vérité si évidente qu'il semblera puéril de faire valoir, sous des termes mystérieux, ce qui de soi-même saute aux yeux de tout le monde. Car il est bien clair que si *animal raisonnable* est ce que nous appelons *homme*, l'homme n'a jamais pu être qu'un animal raisonnable. *Homme* et *animal raisonnable* signifiant ici précisément la même idée, dire que l'homme n'a jamais pu être qu'*animal raisonnable*, c'est dire uniquement que l'*homme* n'a jamais pu être que l'*homme*, et que l'*animal raisonnable* n'a jamais pu être que l'*animal raisonnable;* ou, si vous voulez, c'est dire que *telle chose* ou *telle idée* n'a jamais pu être que *telle chose* ou *telle idée*.

Mais de savoir si telle idée ou tel jugement, que je me suis formé d'une chose existante hors de moi, ou si telle *essence représentée* dans mon esprit ne peut et ne doit pas changer, par rapport à l'essence réelle existante au dehors, que je veux actuellement me représenter, et à laquelle elle n'est pas toujours conforme, c'est ce qui ne saurait être un véritable sujet de dispute. Il est clair qu'il faut changer un jugement, quand il ne se trouve pas vrai, quitter une définition défectueuse pour une définition juste, et, enfin, une essence mal représentée, pour une essence bien représentée. A prendre la chose de ce biais, il est évident que rien n'est moins immuable que l'essence.

C'est peut-être sur cela qu'il s'est élevé une opinion directement opposée à celle des platoniciens, et qui est, dit-on, celle de Descartes : savoir, que l'essence des choses est si peu immuable que Dieu la peut changer comme il lui plaît, pour faire de chaque essence une toute autre essence. Ainsi, bien que l'essence d'une montagne soit d'avoir une vallée, Dieu néanmoins peut très-bien, selon ces philosophes, faire une montagne sans vallée. C'est là donner dans un autre excès qui fait un pur verbiage; et j'admire qu'on puisse l'attribuer à Descartes, sans entreprendre de le rendre ridicule; car, enfin, une montagne sans vallée est une montagne qui n'est point montagne, et qui ne le saurait être; puisque nous appelons *montagne* une terre élevée dont le bas s'appelle *vallée*, il faudrait donc alors que Dieu *pût faire ce qui ne se peut faire*. Or, parler ainsi, c'est dire des mots qui ne forment nul sens et nulle idée, et qui, au contraire, détruisent toute idée et toute raison. Il se trouve ainsi dans ce qu'ont avancé, au sujet de l'essence, d'anciens et de nouveaux philosophes, une confusion de mots qui a causé en divers temps différentes confusions d'idées dont il faut également revenir, pour démêler, les premières vérités que nous pouvons découvrir au sujet de l'essence.

II. — *Des choses qui sont dites avoir une même essence ou une essence différente.*

Nous concevons clairement que Dieu pourrait faire tous les êtres autrement qu'ils n'existent, non pas en ce sens qu'un même être pût en même temps exister de telle manière et ne point exister de telle manière: cette supposition se détruirait elle-même, mais en ce sens, qu'au lieu de cet être que nous appelons en particulier *homme*, Dieu pouvait faire un être qui, avec toutes les prérogatives de l'homme, en aurait beaucoup d'autres. Par exemple, qui aurait plus de cinq sortes de sens, pour éprouver des perceptions dont nous sommes incapables, ou qui pourrait en un instant faire cent lieues, ou qui n'aurait pas besoin de la nourriture ordinaire, enfin, qui aurait mille autres facultés semblables.

D'ailleurs, comme cet être aurait eu des prérogatives de surérogation à ce que nous appelons communément *homme*, Dieu pourrait faire aussi un être qui aurait quelques prérogatives de l'homme, sans les avoir toutes : par exemple, un être qui n'aurait jamais eu plus de connaissance que n'en a un enfant de deux ans, et dont l'esprit n'aurait jamais été capable d'aucun raisonnement proprement dit.

Dans la supposition de ces deux nouvelles sortes d'êtres qui auraient quelque chose de semblable et quelque chose de dissemblable par rapport à la sorte d'être qui est l'homme tel que Dieu l'a fait, on disputerait si ces trois sortes d'êtres auraient une même essence d'homme commune à tous les trois, ou s'ils auraient chacun une essence particulière. Cependant, la dispute roulerait uniquement sur des mots, pour savoir ce qu'on voudrait appeler *même essence* ou *essence de l'homme*. Supposez, d'ailleurs, qu'on fût convenu d'appeler *essence de l'homme* tout ce qui est *animal raisonnable*, la dispute tomberait alors sur d'autres mots, pour savoir ce qu'on entend par *animal raisonnable*, et si le mot *animal* doit s'appliquer à un être qui aurait l'usage de plus de cinq sortes de sens sans avoir besoin de nourriture; ou si le mot *raisonnable* pourrait s'appliquer à un être incapable, comme nous le supposons, d'un raisonnement proprement dit; quoique d'ailleurs il fût (selon la supposition) de la même constitution physique qu'un enfant de deux ans, qui au fond a une âme raisonnable. La contestation, dis-je, roulerait uniquement sur les mots, et personne, de côté ni d'autre, ne se méprendrait, sinon dans les mots; l'un disant que ces trois sortes d'êtres feraient *différentes essences*, et l'autre disant que ces trois êtres ne font qu'une *essence*. Car les disputants auraient tous les mêmes idées exprimées dans la supposition, reconnaissant ce qu'elle admet de semblable ou de dissemblable dans les trois sortes d'êtres dont on parle. Ainsi, ayant tous les mêmes idées, ils ne disputeraient plus que sur les mots, pour savoir quels noms il convient d'appliquer à ces idées, auxquelles on voudrait appliquer les noms d'*unité d'essence*, et les autres les noms de *variété d'essence*. Afin d'ôter de pareils embarras de mots, qui surviennent si souvent au sujet de l'*essence*, et pour former là-dessus des notions qui soient autant de premières vérités, il ne faut qu'avoir présents à l'esprit les points suivants :

1° L'essence réelle de chaque chose n'est que la chose même, telle qu'il a plu à Dieu de la faire; 2° au lieu de cette chose, Dieu en pouvait faire une autre qui participât plus ou moins aux qualités de la première; 3° quand Dieu a fait une chose ou un être avec certaines qualités ou prérogatives, dans lesquelles consiste cette chose et l'essence de cette chose, on ne peut pas supposer que Dieu fasse la même chose sans y mettre les mêmes qualités, les mêmes prérogatives et la même essence; puisqu'alors il ferait cette chose et ne la ferait pas, ce qu'on ne peut dire avec quelque ombre de sens; 4° L'essence, qui n'est que la constitution des choses telles que Dieu les a faites, est d'ordinaire impénétrable à nos sens et à notre esprit, au moins dans toute son étendue; 5° l'essence représentée, qui est l'idée des diverses qualités principales aperçues par nous dans un objet existant hors de nous, est attachée par l'usage à un certain nom; en sorte que s'il manque assez de ces qualités pour faire changer de nom à leur amas, l'essence n'est plus censée la même.

III. — *Observations particulières sur l'idée d'*essence *ou de* même essence.

L'usage, en déterminant le nom qui devait s'appliquer à une chose, par certaines circonstances ou qualités de la chose même, n'a pas déterminé toujours précisément jusqu'à quel changement de ces circonstances la chose doit conserver le même nom; ce qui donne à divers esprits un embarras assez frivole au sujet de l'essence. Ainsi, bien qu'on ait ôté à une orange son écorce, l'usage lui laisse encore le nom d'orange; ce qui fait aussi juger communément que l'essence de l'orange n'est point alors changée; mais si en la pressant on vient à en séparer le jus, comme on en a séparé l'écorce en la rognant, tous conviennent qu'alors ce ne serait plus là cette orange. Cependant, par rapport à ce qu'elle était d'abord, sa constitution n'a pas changé moins réellement en lui ôtant l'écorce qu'en lui ôtant le jus; mais, dans le premier cas, le nom d'orange est demeuré, et, dans l'autre, il n'est pas demeuré. C'est ce changement arbitraire de nom que l'on prend, à moins qu'on n'y fasse attention, pour un changement d'essence; ce qui vérifie que nous attachons l'idée d'*essence d'une même chose* ou *de même essence* à certaines qualités sensibles attachées elles-mêmes arbitrairement par l'usage à un nom.

2° L'essence représentée convient à plusieurs individus, et, sous ce rapport, on lui donne le nom d'*espèce*, parce que résultant de l'idée d'un amas de certaines qualités sensibles, auquel amas nous avons attaché un certain nom, et ce même nom avec ces mêmes qualités convenant à plusieurs individus, il est clair que par là ils se trouvent avoir une même essence représentée; mais l'essence réelle ou individuelle n'étant que la constitution réelle de chaque être qui, dans cette constitution, a quelque chose de particulier qui le distingue de tout autre être, il est clair encore que l'essence réelle ne saurait convenir qu'à un seul être et qu'à une seule chose.

Ainsi lorsque nous nous représentons l'essence d'un cercle ou d'un triangle par une idée abstraite, et que nous jugeons que tout cercle ou tout triangle est réellement et hors de nous, tel qu'il est alors représenté dans notre esprit, c'est un abus par lequel nous confondons l'essence réelle avec l'essence représentée, puisque réellement il n'existe point de cercle indépendamment de la matière, ni de cercle existant matériellement qui soit parfaitement rond, tel qu'il est dans notre pensée par une idée abstraite, laquelle fait, comme nous avons dit, l'*essence représentée* ou l'*espèce*. L'essence d'un cercle, réelle et existante hors de nous, n'est donc que le fer, ou le bois, ou l'encre qui existe en figure de cercle, laquelle n'est jamais parfaitement ronde, et qui fait un cercle existant en particulier, différent de

tout autre cercle particulier existant; c'est donc une erreur manifeste que de donner une essence réelle à des idées abstraites ou essences représentées, qui n'ont nulle autre existence que la substance de notre âme, dont elles ne sont que les pensées ou modifications.

Peut-être s'étonnera-t-on que j'insiste sur des choses qui sont par elles-mêmes évidentes, quand on les regarde un peu de près et dans leur vrai jour; mais bien que cet éclaircissement ne consiste que dans des mots ou des idées à démêler, il dissipera les difficultés qui ont souvent embarrassé ou même agité les esprits au sujet de l'essence. C'est là, si je ne me trompe, le fondement d'une philosophie idéale, qui voudrait devenir à la mode aux dépens de la réalité et des premières vérités que nous devons admettre touchant l'essence des êtres.

IV. — *Examen de la manière dont la définition explique ou contient la nature ou l'essence des choses.*

La principale difficulté qui se trouve à bien comprendre ce que c'est que *nature*, c'est l'ambiguïté de ce mot ou les différentes idées qui y sont attachées.

Il signifie : 1° l'assemblage de tous les êtres que l'esprit humain est capable de connaître; 2° le principe universel qui les forme et qui les conduit; ce principe au fond n'est autre que Dieu, désigné par le mot de *nature*, en tant qu'il est le principe du mouvement, dans tout ce qui nous frappe par le moyen de nos sens; 3° il signifie la constitution particulière et intime qui fait chaque être en particulier ce qu'il est; 4° la disposition qui se trouve dans les êtres, indépendamment de toute industrie ou de la volonté humaine, et en ce sens-là ce qui est naturel est opposé à l'artificiel : ainsi disons-nous que la chute de l'eau qui tombe d'un torrent est naturelle, et que la chute de l'eau qui tombe dans une cascade de jardin est artificielle, en tant qu'elle a été disposée par l'industrie humaine à tomber de la sorte; nous en parlerons ailleurs plus au long; 5° enfin le mot *nature* signifie l'idée que nous nous formons de ce que nous jugeons le plus intime en chaque chose, et que nous exprimons par la définition; c'est ce qui s'appelle dans les écoles (comme je l'ai dit) *essence métaphysique*, et ce que nous avons appelé *essence représentée;* sur quoi on peut faire les réflexions suivantes.

Bien que les philosophes définissent ordinairement la définition, *un discours qui explique la nature de chaque chose*, elle explique au fond beaucoup moins la nature de la chose que la signification du mot qui indique la chose. Or la signification d'un mot qui indique une chose n'est rien moins que la nature totale et complète de cette espèce même. Pour en être convaincu d'une manière sensible, il suffit de considérer que le nom de chaque chose a été établi par le commun des peuples, qui ne sont rien moins que philosophes, et qui n'ont prétendu, en établissant un mot, que faire distinguer parmi eux ce qu'actuellement ils ont dans l'esprit quand ils prononcent un certain mot.

D'ailleurs il est évident qu'un mot, par sa signification, peut très-bien faire distinguer la chose signifiée d'avec toute autre chose, sans en atteindre ou en expliquer la nature. Par exemple, je ferai très-bien distinguer ce que j'entends par le mot *mer* ou *la mer*, en disant que c'est *un amas d'eau salée qui occupe environ la moitié de la superficie du globe terrestre;* mais, pour la faire ainsi distinguer, je n'atteins ni n'explique pas au juste sa nature, telle que la comprend un ange ou Dieu même : preuve évidente que la définition n'explique pas la nature de la chose dans toute son étendue, mais seulement la signification des mots, pour faire distinguer les objets dont nous voulons parler.

Nous pouvons ici, après Locke, faire utilement l'analyse de la méthode établie dans les écoles, de définir par le moyen du genre et de la différence. Le *genre* comprend ce que la chose définie a de commun avec d'autres choses; la *différence* comprend ce que la chose a de particulier, et qui ne lui est commun avec nulle autre chose. Cette méthode n'est qu'un supplément à l'énumération des diverses qualités de la chose définie; comme quand on dit de l'homme que c'est un *animal raisonnable :* le mot *animal* renferme les qualités de *mouvant, vivant, sensible*, etc., et n'est que pour suppléer à l'énumération de ces qualités différentes.

Cela est si vrai que, s'il ne se trouve point de mot particulier qui exprime toutes les qualités de la chose définie, alors il faut avoir recours à l'énumération même des qualités; par exemple, si l'on veut définir *une perle*, on ne le pourra faire en marquant simplement un genre et une différence précise, comme on en marque dans la définition de l'homme, et cela parce qu'il n'y a point de mot qui, seul, renferme toutes les qualités qu'une perle a de communes avec d'autres êtres. C'est ainsi que la méthode de définir par voie de genre et de différence est le supplément ou l'abrégé de l'énumération des qualités que l'on découvre dans la chose définie; mais ce que l'on en découvre n'étant pas toute sa nature, la définition ne se trouvera autre chose que l'explication de la vraie signification d'un mot, et du sens que l'usage y a attaché, et non pas de la nature effective, réelle et totale de la chose indiquée par le mot.

V. — *Eclaircissement sur la différence entre la définition du mot et la définition de la chose.*

On peut tirer de ce que j'ai dit ci-dessus une conséquence qui aura besoin d'être éclaircie : savoir, que toutes les définitions d'une chose n'étant que des explications du mot qui la signifie, il n'y aurait plus de différence entre définir la chose et définir le mot, puisque définir un mot n'est qu'expliquer sa signification, et que définir une chose

n'est, selon nos principes, qu'expliquer le mot qui la signifie.

Je réponds qu'il ne laisse pas de se trouver une différence très-grande entre ce qu'on appelle communément *définition du nom ou du mot*, et *définition de la chose*, bien que cette différence ne soit pas telle que plusieurs se l'imaginent. L'une et l'autre définition n'est, à la vérité, que l'explication de la signification d'un mot; mais la première est l'explication d'un mot établi par l'usage reçu, conformément aux idées qu'il a plu en général aux hommes d'y attacher, au lieu que la seconde est l'explication d'un mot supposé arbitraire, dont je me sers à mon gré sans prétendre nullement en cette occasion m'assujettir à l'usage établi. Ainsi j'attache à ce mot, selon qu'il me plaît ou que j'en ai besoin, le nombre ou la qualité des idées que je déclare actuellement avoir dans l'esprit. Ceci me paraît assez plausible pour n'avoir pas besoin d'une plus longue exposition.

Au reste, cette définition d'un mot pris même arbitrairement peut, en un sens très-légitime, s'appeler *la nature de la chose définie;* car alors la définition exprime parfaitement la nature de la chose dont je parle, et que je définis telle que je la conçois; mais ce que je conçois alors n'est pas toujours la nature effective de la chose indiquée par ce mot selon l'usage reçu.

Si un homme, ne sachant point le français, choisissait arbitrairement le mot *triangle* pour exprimer l'idée de *cercle* qu'il aurait actuellement dans l'esprit, et qui déclarerait: *J'entends par un triangle une ligne courbe éloignée partout également d'un certain point*, il est évident que cette définition exprimerait très-bien la nature de la chose que cet homme aurait actuellement dans l'esprit, qu'il appelle *triangle*, et que nous appelons *cercle*, en français; mais nous regarderions sa définition comme une simple définition de *mot*, parce qu'il n'aurait pas défini la chose indiquée, selon l'usage reçu, par le mot *triangle*.

Sur cela il est bon d'observer encore que, cette nature (exprimée par la définition d'un mot quel qu'il soit) étant une fois supposée, on en tire des conséquences dont le tissu forme une science aussi véritable que la géométrie, qui a uniquement pour base la définition des mots. Tout géomètre commence par dire : J'entends par le mot *point* telle chose, par la *ligne* telle autre chose, et de cette définition de mots (qui sont autant de natures que l'esprit forme à son gré) on parvient aux connaissances les plus profondes, aux conséquences les plus éloignées et aux démonstrations les plus infaillibles et les plus évidentes. Mais il faut toujours se souvenir que ce sont là des vérités qui n'ont pour fondement que des natures idéales de ce qu'on s'est mis arbitrairement dans l'esprit, sans que cela montre ou enseigne rien de la nature existante et réelle des choses.

### VI. — *Des propriétés.*

Les philosophes ont coutume d'appeler propriété d'une chose *ce qui n'est pas son essence, mais ce qui découle et se déduit de son essence.* Tâchons de démêler exactement le sens de cette définition, pour y découvrir de nouveau une première vérité qui est souvent méconnue.

Ce qu'on marque dans la définition de la *propriété*, qu'elle est *ce qui découle* ou *se déduit de l'essence*, ne peut s'entendre de l'essence réelle et physique. Supposé, par exemple, ce qu'on dit d'ordinaire, qu'être capable d'admirer soit *une propriété* de l'homme; cette *capacité d'admirer* est aussi intime et aussi nécessaire à l'homme, dans sa constitution physique et réelle, que son essence même, qui est d'être *animal raisonnable*; en sorte que réellement il n'est ni plutôt ni plus véritablement *animal raisonnable* qu'il n'est *capable d'admirer;* et autant que vous détruisez réellement de cette qualité *capable d'admirer*, autant à proportion détruisez-vous réellement de celle-ci, *animal raisonnable*, puisque réellement tout ce qui est *animal raisonnable* est nécessairement *capable d'admirer*, et tout ce qui est capable d'admirer est nécessairement animal raisonnable.

La différence de la propriété d'avec l'essence n'est donc point dans la constitution réelle des êtres, mais dans la manière dont nous concevons leurs qualités nécessaires. Celle qui se présente d'abord et la première à notre esprit, nous la regardons comme l'*essence*, et celle qui ne s'y présente pas si tôt ni si aisément, nous la regardons comme *propriété*.

De savoir si par divers rapports, ou du moins par rapport à divers esprits, ce qui est regardé comme l'*essence* ne pourrait pas être regardé comme *propriété*, c'est de quoi je ne voudrais pas répondre. Il se peut faire aisément que, parmi diverses qualités également nécessaires et unies ensemble dans un même être, l'une se présente la première à certains esprits, et l'autre la première à d'autres esprits; en ce cas ce qui est *essence* pour les uns ne sera que *propriété* pour les autres, ce qui fera dans le fond une distinction ou une dispute assez inutile. En effet, puisque la qualité qui fait la *propriété* et celle qui fait l'*essence* se trouvent nécessairement unies, je trouverai également et que l'essence se conclut de la propriété, et que la propriété se conclut de l'essence; le reste ne vaut donc pas la peine d'arrêter des esprits raisonnables. En voici un exemple :

Si l'on veut donner pour essence au *diamant* d'être extraordinairement dur, et pour *propriété* de pouvoir résister à de violents coups de marteau, je ne m'y opposerai point; mais s'il me vient à l'esprit de lui mettre pour *essence* de résister à de violents coups de marteau, et pour *propriété* d'être extrêmement dur, quel droit aura-t-on de s'y opposer? On me dira que c'est qu'on conçoit la dureté dans le diamant avant la

disposition de résister au marteau ; et moi je dirai que j'ai expérimenté d'abord, et par conséquent que j'ai conçu en premier lieu dans le diamant la disposition de résister aux coups de marteau, et que par là j'en ai conclu sa dureté, laquelle, sous ce rapport, n'est connue qu'en second lieu. Dans cette curieuse dispute, je demande qui aura plus de raison de mon adversaire ou de moi ? De part et d'autre ce sera une dissertation qui ne peut se terminer sensément qu'en reconnaissant que la propriété est l'essence, et l'essence la propriété, puisqu'au fond être dur et être propre à résister à des coups de marteau sont absolument la même chose sous deux rapports différents : l'un n'a de prérogatives par rapport à l'autre que celle qu'il plaît au hasard ou à mon imagination de lui attribuer, et c'est tout ce qui suffit pour discerner l'*essence* d'avec la *propriété*. Mais si ce discernement est aussi peu important que nous le disons, valait-il la peine de nous arrêter? Oui : l'occupation la plus sérieuse d'une vraie philosophie est de dissiper les embarras et les frivoles difficultés d'une partie des philosophes.

VII. — *Des qualités.*

Ce mot *qualité* est aussi de nature à causer beaucoup de vaines difficultés lorsqu'on le prend dans le sens le plus général, pour les attributs réels d'une chose, c'est-à-dire pour les particularités habituelles qui s'y rencontrent effectivement. Alors certaines qualités sont l'essence de la chose, et d'autres ne le sont pas. Ainsi, être raisonnable et capable d'admirer sont des qualités réellement essentielles à l'homme : au contraire, être enjoué, être poëte, être peintre, être grand, ce sont des qualités qui ne se trouveront point de l'essence de l'homme, en supposant qu'elle consiste uniquement à être animal raisonnable.

Je ne crois pas nécessaire d'observer que tout ce qu'on appelle *modifications* ou *manières d'être* ne sont autre chose que des qualités, avec cette différence que le mot *qualité* se confond peut-être plus communément avec l'*essence* des choses que le terme *modifications;* car celui-ci marque plus expressément que l'on suppose déjà l'essence de la chose tellement constituée, que tout ce qui survient de modification pourrait n'y pas survenir, sans que la chose cessât d'être ce qu'elle est, et ce qu'on la suppose être essentiellement. Ainsi, en supposant que l'essence de l'homme est d'être animal raisonnable, cette essence subsistera toujours, soit qu'on y fasse survenir ou non la qualité de poëte ou de peintre, puisque évidemment ce ne sont là que de simples modifications non essentielles : de même, en supposant que l'essence du diamant est d'être très-dur, et d'être très-brillant après qu'il a été taillé, la qualité de rouge ou de jaune ne sera à son égard qu'une simple modification

Parmi les qualités, il en est dont l'alternative fait l'essence d'une chose, bien que chacune de ces qualités, prise en particulier, ne fasse point du tout cette essence. Ainsi, bien que ce soit une pure modification de la matière d'être dans le mouvement plutôt que dans le repos, ce n'est pas une simple modification, mais une qualité essentielle, que cette *alternative* d'être ou dans le repos ou dans le mouvement. (Buffier, *Traité des premières vérités.*

ESSENCE DU SOMMEIL. *Voy.* la note IV, à la fin du volume.

ESTHETIQUE. *Voy.* beau.

ETUDE, les personnes d'étude plus sujettes à l'erreur. *Voy.* la Note I, à la fin du volume.

EVANGILE, sa certitude morale. *Voy.* Certitude morale.

EVANOUISSEMENT. *Voy.* Moi.

EVIDENCE. — Il n'y a proprement qu'une science, c'est l'histoire de la nature : science trop vaste pour nous, et dont nous ne pouvons saisir que quelques branches.

Ou nous observons des faits, ou nous combinons des idées abstraites. Ainsi l'histoire de la nature se divise en science de vérités sensibles, la physique; et en science de vérités abstraites, la métaphysique.

Quand je distingue l'histoire de la nature en science de vérités sensibles, et en science de vérités abstraites, c'est que je n'ai égard qu'aux principaux objets dont nous pouvons nous occuper. Quel que soit le sujet de nos études, les raisonnements abstraits sont nécessaires pour saisir les rapports des idées sensibles; et les idées sensibles sont nécessaires pour se faire des idées abstraites et pour les déterminer. Ainsi l'on voit que, dès la première division, les sciences rentrent les unes dans les autres. Aussi se prêtent-elles des secours mutuels, et c'est en vain que les philosophes tentent de mettre des barrières entre elles. Il est très-raisonnable à des esprits bornés comme nous de les considérer chacune à part; mais il serait ridicule de conclure qu'il est de leur nature d'être séparées. Il faut toujours se souvenir qu'il n'y a proprement qu'une science; et si nous connaissons des vérités qui nous paraissent détachées les unes des autres, c'est que nous ignorons le lien qui les réunit dans un tout.

La métaphysique est de toutes les sciences celle qui embrasse le mieux tous les objets de notre connaissance : elle est tout à la fois science des vérités sensibles, et science des vérités abstraites. Science de vérités sensibles, parce qu'elle est la science de ce qu'il y a de sensible en nous, comme la physique est la science de ce qu'il y a de sensible au dehors : sciences de vérités abstraites, parce que c'est elle qui crée les principes généraux, qui forme les systèmes, et qui donne toutes les méthodes de raisonnement. Les mathématiques même n'en sont qu'une branche. Elle préside donc sur toutes nos connaissances, et cette prérogative lui est due : car il est nécessaire de traiter les sciences relativement à notre manière de concevoir: c'est à la métaphysique, qui seule connaît l'esprit humain, à nous conduire dans l'é-

tude de chacune. Tout est à certains égards de son ressort. Elle est la science la plus abstraite : elle nous élève au delà de ce que nous voyons et sentons, elle nous élève jusqu'à Dieu; et elle forme cette science que nous appelons *théologie naturelle*.

La métaphysique, lorsqu'elle a pour objet l'esprit humain, peut se distinguer en deux espèces, l'une de réflexion, l'autre de sentiment. La première démêle toutes nos facultés; elle en voit le principe et la génération, et elle dicte en conséquence des règles pour les conduire : on ne l'acquiert qu'à force d'étude. La seconde sent nos facultés; elle obéit à leur action, elle suit des principes qu'elle ne connaît pas, on l'a, sans paraître l'avoir acquise, parce que d'heureuses circonstances l'ont rendue naturelle. Elle est le partage des esprits justes, elle en est, pour ainsi dire, l'instinct. La métaphysique de réflexion n'est donc qu'une théorie qui développe dans le principal et dans les effets tout ce que pratique la métaphysique de sentiment. Celle-ci, par exemple, fait les langues, celle-là en explique le système; l'une forme les orateurs et les poëtes; l'autre donne la théorie de l'éloquence et de la poésie.

Je distingue trois sortes d'évidences : l'évidence de fait, l'évidence de sentiment, l'évidence de raison.

Nous avons l'évidence de fait toutes les fois que nous assurons des faits par notre propre observation. Lorsque nous ne les avons pas observés nous-mêmes, nous en jugeons sur le témoignage des autres, et ce témoignage supplée plus ou moins à l'évidence.

Quoique vous n'ayez pas été à Rome, vous ne pouvez pas douter de l'existence de cette ville : mais vous pouvez avoir des doutes sur le temps et sur les circonstances de sa fondation. Parmi les faits dont nous jugeons d'après le témoignage des autres, il y en a donc qui sont comme évidents, ou dont nous sommes assurés, comme si nous les avions observés nous-mêmes : il y en a aussi qui sont fort douteux. Alors la tradition qui les transmet est plus ou moins certaine, suivant la nature des faits, le caractère des témoins, l'uniformité de leurs rapports et l'accord des circonstances.

Vous êtes capable de sensations : voilà une chose dont vous êtes sûr par l'évidence de sentiment. Mais à quoi peut-on s'assurer d'avoir l'évidence de raison? à l'identité. Deux et deux font quatre, est une vérité évidente d'évidence de raison, parce que cette proposition est pour le fond la même que celle-ci, deux et deux font deux et deux; elles ne diffèrent l'une de l'autre que par l'expression.

Je suis capable de sensations : vous n'en doutez pas, et cependant vous n'avez à cet égard aucune des trois évidences. Vous n'avez pas l'évidence de fait, car vous ne pouvez pas observer vous-même mes propres sensations. Par la même raison, vous n'avez pas l'évidence de sentiment, puisque je sens moi seul les sensations que j'éprouve. Enfin vous n'avez pas l'évidence de raison, car cette proposition, J'ai des sensations, n'est identique avec aucune des propositions qui vous sont évidemment connues.

Le témoignage des autres supplée à l'évidence de sentiment et à l'évidence de raison, comme à l'évidence de fait. Je vous dis que j'ai des sensations, et vous n'en doutez pas : les géomètres vous disent que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, et vous le croyez également.

Au défaut des trois évidences et du témoignage des autres, nous jugeons encore par analogie. Vous observez que j'ai des organes semblables aux vôtres, et que j'agis comme vous, en conséquence de l'action des objets sur mes sens. Vous en concluez qu'ayant vous-même des sensations, je n'ai également. Or, remarquer des rapports de ressemblance entre des phénomènes qu'on observe, et s'assurer par là d'un phénomène qu'on ne peut pas observer, c'est ce qu'on appelle juger par analogie.

Voilà tous les moyens que nous avons pour acquérir des connaissances. Car, ou nous voyons un fait, ou on nous le rapporte, ou nous nous en assurons par sentiment de ce qui se passe en nous, ou nous découvrons une vérité par l'évidence de raison, ou enfin nous jugeons d'une chose par analogie avec une autre.

Pour vous faire connaître ces différentes manières de juger et de raisonner, il me suffira de vous exercer sur différents exemples. Je vais donc en rapporter plusieurs, et je ne m'assujettirai d'ailleurs à aucun plan.

*De l'évidence de raison.*

Pour bien raisonner, il faut savoir exactement ce que c'est que l'évidence, et la reconnaître à un signe qui exclut absolument toutes sortes de doutes.

Une proposition est évidente par elle-même, ou elle l'est parce qu'elle est une conséquence évidente d'une autre proposition, qui est par elle-même évidente.

Une proposition est évidente par elle-même, lorsque celui qui connaît la valeur des termes ne peut pas douter de ce qu'elle affirme; telle est celle-ci : Un tout est égal à ses parties prises ensemble.

Or pourquoi celui qui connaît exactement les idées qu'on attache aux différents mots de cette proposition ne peut-il pas douter de son évidence? c'est qu'il voit qu'elle est identique, et qu'elle ne signifie autre chose, sinon qu'un tout est égal à lui-même.

Si l'on dit : Un tout est plus grand qu'une de ses parties, c'est encore une proposition identique ; car c'est dire qu'un tout est plus grand que ce qui est moins grand que lui.

L'identité est donc le signe auquel on reconnaît qu'une proposition est évidente par elle-même, et l'on reconnaît l'identité lorsqu'une proposition peut se traduire en des termes qui reviennent à ceux-ci : Le même est le même.

Par conséquent une proposition évidente

par elle-même est celle dont l'identité est immédiatement aperçue dans les termes qui l'énoncent.

De deux propositions, l'une est la conséquence évidente de l'autre lorsqu'on voit, par la comparaison des termes, qu'elles affirment la même chose; c'est-à-dire, lorsqu'elles sont identiques. Une démonstration est donc une suite de propositions où les mêmes idées passent de l'une à l'autre, ne diffèrent que parce qu'elles sont énoncées différemment; et l'évidence d'un raisonnement consiste uniquement dans l'identité.

Supposons qu'on ait cette proposition à démontrer : La mesure de tout triangle est le produit de sa hauteur par la moitié de sa base.

Il est certain qu'on ne voit pas dans les termes l'identité des idées. Cette proposition n'est donc pas évidente par elle-même; il faut donc la démontrer, il faut faire voir qu'elle est la conséquence évidente d'une proposition évidente, ou qu'elle est identique avec une proposition identique; il faut faire voir que l'idée que je dois me former de la mesure de tout triangle, est la même chose que l'idée que je dois avoir du produit de la hauteur de tout triangle par la moitié de sa base.

Pour cela il n'y a qu'un moyen, c'est d'abord d'expliquer nettement l'idée que j'attache à ces mots, mesurer une surface, et ensuite de comparer cette idée avec celle que j'ai du produit de la hauteur d'un triangle par la moitié de sa base.

Or, mesurer une surface, ou appliquer successivement sur toutes ses parties une autre surface d'une grandeur déterminée, un pied carré, par exemple, c'est la même chose. Ici l'indentité est sensible à la seule inspection des termes. Cette proposition est du nombre de celles qui n'ont pas besoin de démonstration.

Mais je ne puis pas appliquer immédiatement sur une surface triangulaire un certain nombre de surfaces carrées d'une même grandeur; et c'est ici qu'une démonstration devient nécessaire; c'est-à-dire, qu'il faut que, par une suite de propositions identiques, je parvienne à découvrir l'identité de cette proposition : La mesure de tout triangle est le produit de sa hauteur par la moitié de sa base. Peut-être cela vous paraîtra-t-il d'abord bien difficile, rien cependant n'est si simple.

Je vous ferai remarquer que connaître la mesure d'une grandeur, ou connaître le rapport qu'elle a avec une grandeur dont la mesure est connue, c'est la même chose : il n'y a point de différence, par exemple, entre savoir qu'une surface a un pied carré, ou savoir qu'elle est la moitié d'une surface qu'on sait avoir deux pieds carrés.

Après cela, vous comprendrez facilement que, si nous trouvons une surface sur laquelle nous puissions appliquer successivement un certain nombre de surfaces carrées d'une même grandeur, nous connaîtrons la mesure d'un triangle aussitôt que nous découvrirons le rapport de sa grandeur à la grandeur de la surface que nous aurons mesurée.

Prenons pour cet effet un rectangle; c'est-à-dire une surface terminée par quatre lignes perpendiculaires, vous voyez que vous le pouvez considérer composé de plusieurs petites surfaces de même grandeur, toutes également terminées par des lignes perpendiculaires; et vous voyez encore que toutes ces petites surfaces, prises ensemble, sont la même chose que la surface entière du rectangle.

Or, il n'y a point de différence entre diviser un rectangle en surfaces carrées de même grandeur, ou appliquer successivement sur toutes ses parties une surface d'une grandeur déterminée.

Je considère donc un rectangle ainsi divisé, et je vois que le nombre des pieds carrés qu'il a en hauteur se répète autant de fois qu'il y a de pieds dans la longueur de sa base. Si sur le premier pied de sa base il a exactement trois pieds carrés de haut, il a aussi exactement trois pieds carrés sur le second, sur le troisième et sur tous les autres. Cette vérité est sensible à l'œil; mais il est aisé de la prouver par des propositions identiques.

En effet un rectangle est une surface dont les quatre côtés sont perpendiculaires les uns aux autres.

Dans une surface dont les côtés sont perpendiculaires, les côtés opposés sont parallèles; c'est-à-dire, également distants dans tous les points opposés de leur longueur.

Une surface dont les côtés opposés sont également distants dans tous les points opposés de leur longueur, a la même hauteur dans toute la longueur de sa base.

Une surface qui a la même hauteur dans toute la longueur de sa base, a autant de fois le même nombre de pieds en hauteur que sa base a de pieds en longueur.

Toutes ces propositions sont identiques. Elles ne sont que des différentes manières de dire : Un rectangle est un rectangle.

Par conséquent, mesurer un rectangle, appliquer successivement sur les parties de sa surface une grandeur déterminée, diviser sa surface en carrés égaux, prendre le nombre de pieds qu'il a en hauteur autant de fois qu'il a de pieds dans la longueur de sa base; ce n'est jamais que faire la même chose de plusieurs manières différentes.

Cela étant, il n'est plus nécessaire ni de diviser la surface en petits carrés, ni d'appliquer successivement sur les différentes parties une surface d'une grandeur déterminée. En prenant le nombre de pieds en hauteur autant de fois qu'il y a de pieds dans la base, on aura la mesure exacte.

On peut donc substituer cette proposition : Mesurer un rectangle, c'est prendre le nombre de pieds en hauteur autant de fois qu'il y a de pieds dans sa base, à celle-ci par où nous avons commencé : Mesurer un rectangle, c'est appliquer sur ses différentes

parties une surface d'une grandeur déterminée.

A la vérité nous n'avons pas connu, à l'inspection des termes, que ces deux propositions n'en font qu'une seule; mais l'identité n'a pas pu nous échapper, lorsque nous l'avons cherchée dans la suite des propositions intermédiaires. Nous avons vu la même idée passer des unes aux autres, et ne changer que par la manière dont elle est exprimée.

Démontrer, c'est donc traduire une proposition évidente, lui faire prendre différentes formes, jusqu'à ce qu'elle devienne la proposition qu'on veut prouver. C'est changer les termes d'une définition, et arriver par une suite de propositions identiques à une conclusion identique avec la proposition d'où on la tire immédiatement. Il faut que l'identité, qui ne s'aperçoit point, quand on passe par-dessus les propositions intermédiaires, soit sensible à la seule inspection des termes, lorsqu'on va immédiatement d'une proposition à l'autre.

La proposition que nous venons de démontrer : Mesurer un rectangle, c'est prendre le nombre de pieds qu'il a en hauteur autant de fois qu'il a de pieds dans la longueur de sa base, est la même chose que multiplier sa hauteur par sa base, et celle-ci est encore la même chose que prendre le produit de sa hauteur par sa base.

Or cette proposition : La mesure d'un rectangle est le produit de sa hauteur par sa base, est un principe d'où il faut aller, par une suite de propositions toujours identiques, jusqu'à cette conclusion : La mesure de tout triangle est le produit de sa hauteur par la moitié de sa base.

Mais j'ai déjà remarqué que la mesure du rectangle nous étant connue, nous découvrirons la mesure du triangle, lorsque nous saurons le rapport de l'une de ces figures à l'autre : car il n'y a pas de différence entre connaître une grandeur ou savoir son rapport à une grandeur connue.

Un rectangle divisé par sa diagonale, offre deux triangles, dont les surfaces prises ensemble sont égales à la sienne. Or, dire que ces deux surfaces sont égales à celles du rectangle, c'est la même chose que de dire que les deux triangles ont été formés dans le rectangle par la diagonale qui le divise en deux.

Vous remarquerez de plus que ces deux triangles sont égaux en surface, vous voyez même à l'œil la vérité de cette proposition ; mais il faut vous en démontrer l'identité.

L'étendue d'une surface est marquée par les lignes qui la déterminent, et par les angles que font ces lignes. Par conséquent dans Deux surfaces sont égales, et dans Deux surfaces sont terminées par des lignes égales, faisant les mêmes angles, il n'y a qu'une seule proposition exprimée de deux manières.

Donc les surfaces de deux triangles sont égales, ou, les côtés de ces triangles sont égaux et font les mêmes angles, sont encore deux propositions identiques. Les deux triangles que renferme un rectangle divisé par sa diagonale ont donc deux surfaces égales, si leurs côtés sont égaux, et s'ils font les mêmes angles.

Or dire que deux triangles sont ainsi renfermés dans un rectangle, c'est la même chose que si l'on disait qu'ils ont un côté commun dans la diagonale du rectangle, et qu'ils ont encore même base et même hauteur, faisant le même angle: c'est-à-dire, qu'ils ont les trois côtés égaux et une surface égale, ou, plus brièvement, qu'ils sont égaux en tout.

Mais dire qu'ils sont égaux en tout, c'est dire que chacun des deux est avec le rectangle, dans le rapport d'une moitié à son tout : proposition qui n'est que la traduction de celle-ci : Le rectangle est divisé en deux triangles égaux.

Or, dire qu'un triangle est, avec un rectangle qui a même base et même hauteur, dans le rapport d'une moitié à son tout, ou dire que la mesure de ce triangle est la moitié de la mesure de ce rectangle, ce sont, par les termes mêmes, deux propositions identiques.

Mais nous avons vu que la mesure du rectangle est le produit de la hauteur par la base. Cette proposition : La mesure de ce triangle est la moitié de la mesure de ce rectangle, sera donc identique avec celle-ci : La mesure de ce triangle est la moitié du produit de la hauteur par sa base, ou comme on s'exprime ordinairement, est le produit de la hauteur par la moitié de sa base.

Il ne s'agit plus que de savoir si la mesure de toute autre espèce de triangle est également le produit de la hauteur par la moitié de la base.

Quelle que soit la forme d'un triangle dont on veut connaître la grandeur, on peut du sommet abaisser une perpendiculaire, et cette perpendiculaire tombera dans l'intérieur sur la base ou au dehors.

Si elle tombe dans l'intérieur, elle le divise en deux triangles qui ont deux de leurs côtés perpendiculaires l'un à l'autre, et qui sont par conséquent de même espèce que celui que nous avons mesuré : la mesure de chacun d'eux est donc le produit de la hauteur par la moitié de sa base.

Or, connaître la mesure de ces deux triangles, ou connaître celle du triangle que nous avons divisé en abaissant la perpendiculaire, c'est la même chose. Cette surface est la même qu'elle soit renfermée dans un seul triangle, ou qu'elle soit partagée en deux ; c'est donc encore la même chose de dire du grand triangle ou des deux petits, que la mesure est le produit de la hauteur par la moitié de la base.

Si la perpendiculaire tombe hors du triangle, nous n'avons qu'à continuer la base jusqu'au point où ces deux lignes se rencontreront, et nous formerons un triangle de la même espèce que celui que nous avons d'abord mesuré.

Par cette opération, vous avez deux triangles renfermés dans un, et vous voyez

que la surface est la même, soit que vous la considériez dans le grand, soit que vous la considériez dans les deux petits qui la partagent.

Ce sera donc la même chose de mesurer cette surface, en prenant le produit de la hauteur du grand triangle par la moitié de sa base, qu'en prenant séparément le produit de la hauteur des deux petits par la moitié de leur base. Ces deux opérations reviennent au même, et il n'y a d'autre différence, sinon que dans l'une on fait en deux fois ce que dans l'autre on fait en une.

L'identité est donc sensible dans les deux propositions suivantes : Le grand triangle que nous avons formé, en continuant la base jusqu'à la perpendiculaire, a pour mesure le produit de sa hauteur par la moitié de sa base : chacun des triangles renfermés dans le grand, a pour mesure le produit de sa hauteur par la moitié de sa base.

Mais quelque forme qu'ait un triangle, vous pouvez toujours tirer du sommet une perpendiculaire qui tombera dans l'intérieur sur la base, ou qui, tombant au dehors, coupera encore la base que vous aurez continuée. Vous pouvez donc toujours vous assurer par une suite de propositions identiques, que la mesure est le produit de la moitié de sa hauteur par sa base. La démonstration est donc applicable à tous les triangles, et cette vérité ne souffre aucune exception : La mesure de tout triangle est le produit de sa hauteur par la moitié de sa base.

Ce n'est pas seulement pour donner un exemple que j'ai choisi cette proposition : cette vérité me servira de principe pour conduire à d'autres connaissances. Par la même raison, je vais démontrer que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits; car c'est encore une vérité qu'on aura besoin de connaître.

La ligne droite est celle qui va directement d'un point à un autre. C'est celle dont la direction ne change point, ou qui conserve dans toute sa longueur la direction dans laquelle elle commence : c'est la plus courte entre deux points : c'est celle qui, tournant sur ses deux extrémités, tourne dans toute sa longueur sur elle-même, sans qu'aucune de ses parties se déplace. On voit que toutes ces expressions ne sont que différentes manières d'expliquer une même idée, et qu'elles paraissent définir.

Quand il s'agit d'une idée composée de plusieurs autres, elle se définit facilement, parce qu'il suffit d'exprimer les idées dont elle se forme. En disant, par exemple, qu'un triangle est une surface terminée par trois lignes, on le définit; et cette définition a un caractère bien différent des prétendues définitions qu'on donne de la ligne droite. En effet, la définition du triangle en donnerait l'idée à quelqu'un qui n'aurait jamais remarqué aucun triangle; au contraire les définitions de la ligne droite n'en donneraient pas l'idée à quelqu'un qui n'aurait jamais remarqué aucune ligne droite.

C'est que les idées, lorsqu'elles sont simples, ne s'acquièrent pas par des définitions, et qu'elles viennent uniquement des sens. Tracez une ligne avec un compas, ce sera une ligne courbe; tracez-en une avec une règle, ce sera une ligne droite. Il est vrai que rien ne vous assure que cette ligne soit droite en effet, puisque rien ne vous assure que la règle le soit elle-même. Mais enfin une ligne droite est ce qui paraît une ligne tracée avec une règle : et quoique cette apparence puisse être fausse, elle n'en est pas moins l'idée d'une ligne droite. En considérant la ligne droite et la ligne courbe, on peut remarquer que la première est une proprement, et que la seconde est formée de plusieurs lignes qui se couperaient, si elles étaient continuées. Mais quand on dirait : La ligne droite est une, la ligne courbe est multiple, on ne les définirait ni l'une ni l'autre. On voit qu'il y a des choses qu'on ne doit pas songer à définir.

Une ligne est perpendiculaire à une autre, lorsqu'elle ne penche d'aucun côté, ou qu'elle n'est point inclinée; lorsqu'elle fait de part et d'autre deux angles égaux, deux angles droits, deux angles qui ont chacun quatre-vingt-dix degrés, ou qui sont chacun mesurés par le quart d'une circonférence de cercle. Ce ne sont encore là que des expressions synonymes et identiques pour celui qui connaît la valeur des mots.

Une ligne est oblique, lorsque sa direction est inclinée sur la direction d'une autre ligne, lorsqu'étant continuée jusqu'au point où elle rencontrerait cette autre ligne, elle ferait avec elle deux angles inégaux, deux angles dont l'un aurait plus de 90 degrés et l'autre moins.

Deux lignes droites sont parallèles, lorsque, dans toute leur longueur, les points de l'une sont également distants des points correspondants de l'autre, ou lorsque des lignes droites, tirées de l'une aux points correspondants de l'autre, sont toutes de la même longueur.

On remarquera premièrement que la proposition d'une ligne droite n'est que le rapport de sa direction à la direction d'un autre, et par conséquent sa direction étant donnée, sa position est déterminée.

En second lieu, qu'une ligne ne peut avoir par rapport à une autre, que trois positions; ou elle est perpendiculaire, ou elle est oblique, ou elle est parallèle.

Qu'enfin la proposition d'une ligne par rapport à une autre, est réciproque entre les deux : Si l'une est parallèle à l'autre, l'autre lui est parallèle; si l'une est perpendiculaire à l'autre, l'autre lui est perpendiculaire; si l'une est oblique à l'autre, l'autre lui est oblique; et chacune fait avec l'autre deux angles dont l'inégalité est la même.

Toutes ces propositions sont identiques à l'inspection des termes, et par conséquent elles ne sont pas du nombre de celles qu'on doit chercher à démontrer. Il reste à aller, par une suite de propositions identiques, à

cette conclusion : Les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits.

Supposer que *E G* est perpendiculaire sur *A B*, c'est supposer qu'elle fait sur *A B* deux angles égaux ou deux angles droits.

Supposer que cette ligne droite est prolongée au-dessous de *A B*, c'est supposer qu'elle est prolongée au-dessous de *E G*. Par conséquent, si on suppose que *G F* est ce prolongement, ce sera supposer que *G F*, ainsi que *E G*, fait sur *A B* deux angles égaux : car si les deux angles étaient inégaux, l'un serait plus grand qu'un angle droit, et l'autre plus petit. *G F* serait donc inclinée, elle ne serait donc pas le prolongement de *E G*, ce qui est contre la supposition.

*E F* est donc, dans sa partie inférieure, comme dans sa partie supérieure, perpendiculaire sur *A B*, et c'est la même chose que de dire que *A B* est perpendiculaire sur *E F*, ce serait supposer que *E F* est inclinée sur *A B ;* la position d'une ligne par rapport à une autre étant réciproque entre les deux.

Mais la ligne *E F* étant prolongée jusqu'au point *H*, suit la direction donnée par les deux points *E G*, et elle est droite dans toute sa longueur.

Cela posé, dire que *C D* est parallèle à *A B*, c'est dire qu'elle fait sur *E H* des angles semblables à ceux que fait *A B* sur la même ligne ; et dire qu'elle fait des angles semblables, c'est dire qu'elle la coupe à angles droits. En effet, si on supposait le contraire, on la supposerait inclinée sur *E H ;* et lui supposant une inclinaison que n'a pas *A B*, on supposerait qu'elle n'en est pas la parallèle.

Or, dire que *C D* coupe *E H* à angles droits, c'est dire, que *E H* coupe *C D* à angles droits. Il est donc démontré qu'une ligne droite perpendiculaire à une autre ligne droite, est perpendiculaire à toutes les lignes parallèles sur lesquelles elle sera prolongée, ou qu'elle fera sur toutes des angles droits.

Donc si cette ligne est inclinée sur une parallèle, elle sera également inclinée sur toutes : car supposer qu'elle ne l'est pas également, ce serait supposer qu'elle n'est pas droite, ou que les lignes qu'elle coupe ne sont pas parallèles.

*F G* est donc également inclinée sur *A B* et sur *C D*. Or, dire qu'elle est également inclinée sur l'une et sur l'autre, c'est dire, qu'elle fait du côté qu'elle penche des angles égaux sur chaque parallèle ; que l'angle *q*, extérieur aux deux parallèles, est égal à l'angle intérieur *u*, et que l'angle intérieur *s*, est égal à l'angle intérieur *y*.

Il est de même évident que de l'autre côté de la ligne *F G*, l'angle extérieur est égal à l'angle intérieur, *p* à *t*, *x* à *r*. Pour rendre la chose sensible, il n'y aurait qu'à renverser la figure.

D'ailleurs, si dans la première figure la ligne qui coupe perpendiculairement les deux parallèles, fait sur chacune deux angles droits ; dans la seconde, la ligne qui les coupe obliquement, fait sur chacune deux angles, qui, pris ensemble, sont égaux à deux droits. Car l'obliquité de la ligne *F G*, qui fait *q*, par exemple, inégal à *p*, ne peut altérer la valeur que ces deux angles ont ensemble.

En effet, pour apercevoir l'identité de la valeur des deux angles de la première, il suffit de considérer que dans l'une et dans l'autre, les deux angles ont également pour mesure une demi-circonférence de cercle.

*P* est donc égal à deux droits, moins *q :* de même *t* est égal à deux droits moins *u*. Or, *u* est égal à *q*. Donc il s'en faut de la même quantité que *p* ne soit égal à *t ;* donc ils sont égaux.

*F G*, dans la partie supérieure de la ligne *A B*, et inclinée sur le côté *B ;* et dans la partie inférieure, elle est inclinée sur le côté *A*. Or, supposer que ces deux lignes sont droites, c'est supposer que l'inclinaison est la même au-dessus de la ligne *A B :* car si elle n'était pas la même, l'une des deux lignes ne serait pas droite.

Mais dire que l'inclinaison est au-dessous, vers le côté *A*, la même qu'au-dessus, vers le côté *B*, c'est dire que *F G*, fait avec le côté *A*, un angle égal à celui qu'elle fait avec le côté *B*, et que *r* est égal à *q*. On prouvera de la même manière que *p* est égal à *s*, *t* à *y*, *u* à *x*. Ces angles sont opposés au sommet : donc les angles, opposés au sommet, sont égaux.

En effet, il est évident que *r* est égal à deux droits moins *p*, et que *q* est égal à deux droits moins *p*. Ils sont donc chacun égaux à deux droits moins la même quantité. Ils sont donc égaux l'un à l'autre.

Or, dire que *r* est égal à *q*, qui lui est opposé au sommet, c'est dire qu'il est égal à tout angle, auquel *q* est égal lui-même. Mais nous avons vu que *q* est égal à *u*. Donc *r* est égal à *u*. Par la même raison, *s* est égal à *t*, *p* à *y*, *q* à *x*. C'est ce qu'on exprime en disant que les angles alternes sont égaux.

Soit à présent *F G* parallèle à *d e*, vous voyez deux angles alternes dans *a* et *d*, et deux autres dans *c* et *e ; a* est donc égal à *d*, et *c* à *e*. Or, les angles *a*, *b*, *c*, sont égaux à deux droits. Donc les trois angles du triangle sont égaux à deux droits.

Ces deux exemples sont plus que suffisants pour faire concevoir que l'*évidence* de raison consiste uniquement dans l'identité ; ils ont d'ailleurs été choisis, parce que ce sont deux vérités qui conduiront à d'autres.

### Considérations sur la méthode que l'on vient d'exposer.

On voit sensiblement que, dans la démonstration de la grandeur du triangle, toute la force consiste uniquement dans l'identité. On a commencé par la définition du mot *mesurer ;* cette définition se trouve dans toutes les propositions suivantes ; et ne changeant que pour la forme du discours, elle est seulement de l'une à l'autre énoncée en d'autres termes.

C'est l'impuissance où l'on est de compa-

rer immédiatement la définition du mot *mesurer* avec celle du triangle, qui a fait une nécessité de faire prendre dans le langage différentes transformations à une même idée.

Mais pour passer ainsi à une suite de propositions, et pour découvrir l'identité d'une première définition avec la conclusion d'un raisonnement, il faut connaître parfaitement toutes les choses que vous avez à comparer. Vous ne démontrerez pas la mesure du triangle, si vous n'avez pas des idées exactes et complètes de ce que c'est que mesurer, rectangle, surface, côté, diagonale. Faites-vous donc des idées complètes de chaque figure, il n'y en aura point que vous ne puissiez mesurer exactement. La méthode que nous avons suivie est applicable à tous les cas où nous ne manquons pas d'idées, et vous pouvez entrevoir que toutes les vérités mathématiques ne sont que différentes expressions de cette première définition : *Mesurer, c'est appliquer successivement sur toutes les parties d'une grandeur une grandeur déterminée.* Ainsi les mathématiques sont une science immense, renfermée dans l'idée d'un seul mot.

On ne peut pas toujours, comme dans l'exemple qui vient d'être donné, faire prendre à une première définition toutes les transformations nécessaires; mais on a des méthodes pour y suppléer : et ce qu'on ne peut pas sur l'idée totale, on le fait successivement sur toutes ses parties.

Un grand nombre, par exemple, ne peut être exprimé que d'une seule manière, et l'arithmétique ne nous fournit pas de moyens pour en varier l'expression. Mais si, en considérant deux grands nombres immédiatement, je ne puis pas découvrir en quoi ils sont identiques, je puis découvrir l'identité qui est entre leurs parties, et par ce moyen j'en connaîtrai tous les rapports. C'est là-dessus que sont fondées les quatre opérations de l'arithmétique, qu'on peut même réduire à deux, l'addition et la soustraction. Quand je dis : Six et deux font huit, c'est la même chose que si je disais : Six et deux font six et deux ; et quand je dis : Six moins deux font quatre, c'est encore la même chose que si je disais que six moins deux font six moins deux, etc.

C'est donc dans l'identité que consiste l'évidence arithmétique ; et si à six et deux je donne la dénomination de huit, et à six moins deux la dénomination de quatre, je ne change les expressions qu'afin de faciliter les comparaisons et de rendre l'identité sensible.

Les démonstrations ne se font donc jamais que par une suite de propositions identiques, soit que nous opérions sur des idées totales, soit que nous opérions successivement sur chaque partie. En étudiant le calcul algébrique, on verra que l'avantage de cette méthode consiste à faciliter les moyens de comparer un grand nombre avec un grand nombre, et à faire connaître en quoi ils sont identiques, sans exiger qu'on les considère parties par parties.

En voilà assez pour faire voir que l'évidence de raison porte uniquement sur l'identité des idées.

Application de la méthode précédente à de nouveaux exemples.

J'ai déjà eu occasion de faire remarquer qu'on peut distinguer deux sortes d'essences. Mais pour développer l'art de raisonner, il faut considérer trois cas différents.

1° Ou nous connaissons la propriété première d'une chose, celle qui est le principe de toutes les autres; et alors cette propriété est l'essence proprement dite : je la nommerai *véritable* ou *première.*

2° Ou ne connaissant que des propriétés secondaires, nous en remarquons une qu'on peut dire être le principe de toutes les autres. Cette propriété peut être regardée comme une essence par rapport aux qualités qu'elle explique ; mais c'est une essence proprement dite, je la nomme *seconde.*

Enfin il y a des cas où, parmi les propriétés secondaires, nous n'en voyons point qui puisse expliquer toutes les autres. Alors nous ne connaissons ni l'essence véritable, ni l'essence seconde, et il nous est impossible de faire des définitions. Pour donner la connaissance d'une chose, il ne nous reste plus qu'à faire l'énumération de ses qualités : telle est, par exemple, l'idée que nous nous formons de l'or.

On a vu que, lorsque nous connaissons l'essence véritable, nous pouvons démontrer tous les rapports avec précision; mais on juge que lorsque nous ne connaîtrons que l'essence seconde, il y aura des rapports que nous ne pourrons pas démontrer, et qu'il y en aura même que nous ne pourrons pas découvrir.

Voulez-vous donc juger de la force et de l'exactitude d'une démonstration? assurez-vous de l'espèce d'essence renfermée dans les définitions sur lesquelles vous raisonnez.

Or, pour peu que vous vous rendiez compte de vos idées, il ne vous sera pas difficile de vous assurer si vous connaissez l'essence véritable ou l'essence seconde, ou si vous ne connaissez aucune essence.

L'or est jaune, ductile, malléable. Or, pourquoi un métal a-t-il des qualités qu'un autre n'a pas? Vous ne sauriez remonter à une qualité première qui vous en rende raison. Vous ne sauriez donc démontrer avec précision le rapport d'un métal avec un métal. Par conséquent il ne vous reste qu'à faire l'énumération de leurs qualités, et à comparer celles de l'un avec celles de l'autre.

Si je vous demande encore pourquoi le corps est étendu, et pourquoi l'âme sent, plus vous y réfléchirez, et plus vous verrez que vous n'avez rien à répondre. Vous ignorez donc l'essence véritable de ces deux substances.

Cependant vous considérez que toutes les qualités que vous voyez dans le corps sup-

posent l'étendue, et que toutes celles que vous apercevez dans l'âme supposent la faculté de sentir; vous pouvez donc regarder l'étendue comme l'essence seconde du corps, et la faculté de sentir comme l'essence seconde de l'âme.

Raisonnez actuellement sur ces deux substances, vous ne pouvez comparer que l'essence seconde de l'une avec l'essence seconde de l'autre; car vous ne sauriez comparer une essence véritable que vous ne connaissez pas, avec une essence véritable que vous ne connaissez pas davantage. Comparons donc l'essence seconde du corps avec l'essence seconde de l'âme, et commençons par cette définition : Le corps est une substance étendue.

Je puis varier l'expression de cette définition : je puis me représenter le corps comme divisé en petites parties, en atomes. Ce sera une matière subtile, un air très-délié, un feu très-actif. Mais quelque forme que je fasse prendre à cette définition, il me sera impossible d'arriver à une proposition identique avec une substance qui sent. Nous pouvons donc nous assurer qu'en partant de l'idée de substance étendue, nous n'avons point de moyens pour prouver que cette substance est la même que celle qui pense. Il nous reste à commencer par l'idée de substance qui sent, et pour lors nous aurons épuisé tous les moyens de faire sur cette matière les découvertes qui sont à notre portée.

Dire que l'âme est une substance qui sent, c'est dire qu'elle est une substance qui a des sensations.

Dire qu'elle a des sensations, c'est dire qu'elle a une seule sensation, ou deux à la fois ou davantage.

Dire qu'elle a une sensation ou deux, etc., c'est dire, ou que ces sensations font sur elle une impression à peu près égale, ou qu'une ou deux font sur elle une impression plus particulière.

Dire qu'une ou deux sensations font sur elle une impression plus particulière, c'est dire qu'elle les remarque plus particulièrement, qu'elle les distingue de toutes les autres.

Dire qu'elle remarque plus particulièrement une ou deux sensations, c'est dire qu'elle y donne son attention.

Dire qu'elle donne son attention à deux sensations, c'est dire qu'elle les compare.

Dire qu'elle les compare, c'est dire qu'elle aperçoit entre elles quelques rapports de différence ou de ressemblance.

Dire qu'elle aperçoit quelque rapport de différence ou de ressemblance, c'est dire qu'elle juge.

Dire qu'elle juge, c'est dire qu'elle porte un seul jugement, ou qu'elle en porte successivement plusieurs.

Dire qu'elle porte successivement plusieurs jugements, c'est dire qu'elle réfléchit.

Réfléchir, n'est donc qu'une certaine manière de sentir, c'est la sensation transformée. On voit que cette démonstration a le même caractère que celle d'où nous avons conclu : La mesure du triangle est le produit de sa hauteur par la moitié de sa base ; l'identité fait l'évidence de l'une et de l'autre.

Il vous sera facile d'appliquer cette méthode à toutes les opérations de l'entendement et de la volonté. Mais remarquez que plus vous avancerez, plus vous serez éloigné d'apercevoir quelque identité entre ces deux propositions : L'âme est une substance qui sent, le corps est une substance étendue. Je dis plus, c'est que vous prouverez que l'âme ne saurait être étendue. En voici la démonstration.

Dire qu'une substance compare deux sensations, c'est dire qu'elle a en même temps deux sensations.

Dire qu'elle a en même temps deux sensations, c'est dire que deux sensations se réunissent en elle.

Dire que deux sensations se réunissent dans une substance, c'est dire qu'elles se réunissent ou dans une substance qui est une proprement, et qui n'est pas composée de parties, ou dans une substance qui est une improprement, et qui, dans le vrai, est composée de parties qui font chacune tout autant de substances.

Dire que deux sensations se réunissent dans une substance qui est une proprement, qui n'est pas composée de parties, c'est dire qu'elles se réunissent dans une substance simple, dans une substance inétendue. En ce cas l'identité est démontrée entre la substance qui compare et la substance inétendue, il est démontré que l'âme est une substance simple. Voyons le second cas.

Dire que deux sensations se réunissent dans une substance composée de parties, qui sont chacune tout autant de substance, c'est dire qu'elles se réunissent toutes deux dans une même partie, ou qu'elles ne se réunissent dans cette substance que parce que l'une appartient à une partie, à la partie *A*, par exemple, et l'autre à une autre partie, à la partie *B*. Nous avons encore ici deux cas différents. Commençons par le premier.

Dire que deux sensations se réunissent dans une même partie, c'est dire qu'elles se réunissent dans une partie qui est une proprement, ou dans une partie composée de plusieurs autres.

Dire qu'elles se réunissent dans une partie qui est proprement une, c'est dire qu'elles se réunissent dans une substance simple; et il est démontré que l'âme est inétendue.

Dire qu'elles se réunissent dans une partie composée de plusieurs autres, c'est encore dire ou qu'elles se réunissent dans une partie qui est simple, ou que l'une est dans une partie de ces parties, et l'autre dans une autre partie.

Dire qu'une de ces sensations est dans une partie de ces parties, et que l'autre est dans une autre partie, c'est dire que l'une est dans la partie *A*, et l'autre dans la par-

tie *B*; et ce cas est le même que celui qui nous restait à considérer.

Dire que de ces deux sensations, l'une est dans la partie *A*, et l'autre dans la partie *B*, c'est dire que l'une est dans une substance, l'autre dans une autre substance.

Dire que l'une est dans une substance, et l'autre dans une autre substance, c'est dire qu'elles ne se réunissent pas dans une même substance.

Dire qu'elles ne se réunissent pas dans une même substance, c'est dire qu'une même substance ne les a pas en même temps.

Dire qu'une même substance ne les a pas en même temps, c'est dire qu'elle ne peut pas les comparer.

Il est donc démontré que l'âme étant une substance qui compare, n'est pas une substance composée de parties, une substance étendue; elle est donc simple.

La méthode que nous venons de suivre vous fait voir jusqu'à quel point il nous est permis de pénétrer dans la connaissance des choses. L'essence seconde suffit pour prouver que deux substances diffèrent; mais elle ne suffit pas pour mesurer avec précision la différence qui est entre elles.

Il est donc bien aisé de ne pas supposer l'évidence de raison où elle n'est pas : il n'y a qu'à essayer de traduire en propositions identiques les démonstrations qu'on croit avoir faites. Voilà la pierre de touche, voilà la vraie manière de se former dans l'art de raisonner.

Par là vous comprendrez comment les idées nous manquent, comment, faute d'idées, l'identité des propositions nous échappe, et comment nous devons nous conduire pour ne pas mettre dans nos conclusions plus qu'il ne nous est permis de connaître. Si vous considérez l'ignorance où vous êtes de la nature des choses, vous serez très-circonspect dans vos assertions; vous connaîtrez qu'avec tous les efforts dont vous êtes capable, vous ne sauriez répandre la lumière sur des objets qu'un principe supérieur, qui seul les éclaire, ne vous a pas permis de connaître. Mais si Dieu nous a condamnés à l'ignorance, il ne nous a pas condamnés à l'erreur : ne jugeons que de ce que nous voyons, et nous ne nous tromperons pas.

*De l'évidence de sentiment.*

Il se passe bien des choses en vous que vous ne remarquez pas; et si vous voulez vous le rappeler, il y a même été un temps où il y en avait fort peu qui ne vous échappassent.

Cependant vous sentiez toutes ces choses qui se passent en vous : car enfin elles ne sont que des manières d'être de votre âme, et les manières d'être de cette substance ne sont à cet égard que ses manières d'exister, ses manières de sentir. Cela vous prouve qu'il faut de l'adresse pour démêler par sentiment tout ce qui est en vous. La métaphysique connaît seule ce secret; c'est elle qui nous apprend à tout instant que nous parlons prose sans le savoir, et j'avoue qu'elle ne nous apprend pas autre chose; mais il en faut conclure que, sans la métaphysique, on est bien ignorant.

Les Cartésiens croient aux idées innées, les Malebranchistes s'imaginent voir tout en Dieu, et les sectateurs de Loke disent n'avoir que des sensations. Tous croient juger d'après ce qu'ils sentent; mais cette diversité d'opinions prouve qu'ils ne savent pas tous interroger le sentiment.

Nous n'avons donc pas l'évidence de sentiment toutes les fois que nous pensons l'avoir. Au contraire nous pouvons nous tromper, soit en laissant échapper une partie de ce qui se passe en nous, soit en supposant ce qui n'y est pas, soit en nous déguisant ce qui y est.

Nous laissons échapper une partie de ce qui se passe en nous. Combien dans les passions de motifs secrets qui influent sur notre conduite! cependant nous ne nous en doutons pas; nous sommes intimement convaincus qu'ils n'ont point de part à nos déterminations, et nous prenons l'illusion pour l'évidence.

Chaque instant produit en nous des sensations que le sentiment ne fait point remarquer, et qui, à notre insu, déterminant nos mouvements, veillent à notre conservation. Je vois une pierre prête à tomber sur moi, et je l'évite; c'est que l'idée de la mort ou de la douleur se présente à moi; je la sens et j'agis en conséquence. Actuellement que vous donnez toute votre attention à ce que vous lisez, vous ne vous occupez que des idées qui s'offrent à vous, et vous ne remarquez pas que vous avez le sentiment des mots et des lettres. Vous voyez par ces exemples qu'il faut de la réflexion pour juger sûrement de tout ce que nous sentons. Croire que nous avons toujours senti comme nous sentons aujourd'hui, c'est donc supposer que nous n'avons jamais été dans l'enfance, et par conséquent, c'est avoir laissé échapper bien des choses qui se sont passées en nous.

Nous supposons en nous ce qui n'y est pas; car dès que le sentiment laisse échapper une partie de ce qui se passe en nous, c'est une conséquence qu'il y suppose ce qui n'y est pas. Si dans les passions nous ignorons les vrais motifs qui nous déterminent; nous en imaginons qui n'ont point ou qui n'ont que très-peu de part à nos actions : il y a si peu de différence entre imaginer et sentir, il est tout naturel qu'on juge sentir en soi ce qu'on imagine devoir y être.

Faites remarquer à un homme qui se promène tous les tours qu'il a faits dans un jardin, et demandez-lui pourquoi il a passé par une allée plutôt que par une autre, il pourra fort bien vous répondre : Je sens que j'ai été libre de choisir, et que, si j'ai préféré cette allée, c'est uniquement parce que je l'ai voulu.

Il se peut cependant qu'il n'ait point fait en cela d'acte de liberté, et qu'il se soit

laissé aller aussi nécessairement qu'un être qui serait poussé par une force étrangère. Mais il a le sentiment de sa liberté, il l'étend à toutes ses actions, et comme il sent qu'il est souvent libre, il croit sentir qu'il l'est toujours.

Un manchot a le sentiment de la main qu'on lui a coupée; c'est à elle qu'il rapporte la douleur qu'il éprouve, et il dirait : Il m'est évident que j'ai encore ma main. Mais le souvenir de l'opération qu'on lui a faite, prévient une erreur que la vue et le toucher détruiraient.

Enfin nous nous déguisons ce qui est en nous. On prend, par exemple, pour naturel ce qui est habitude, et pour inné ce qui est acquis; et un Malebranchiste ne doute pas que, lorsqu'il est prêt à tomber d'un côté, son corps ne se rejette naturellement de l'autre. Est-il donc naturel à l'homme de marcher, et n'est-ce pas à force de tâtonnement que les enfants se font une habitude de tenir leur corps en équilibre? Quoi qu'en dise Mallebranche, ce n'est pas la nature qui règle les mouvements de notre corps, c'est l'habitude.

De tous les moyens que nous avons pour acquérir des connaissances, il n'en est point qui ne puisse nous tromper. En métaphysique, le sentiment nous égare; en physique, l'observation; en mathématique, le calcul : mais comme il y a des lois, pour bien calculer et pour bien observer, il y en a pour bien sentir, et pour bien juger de ce qu'on sent.

A la vérité, il ne faut pas se flatter de démêler toujours ce qui se passe en nous, mais cette ignorance n'est pas une errreur. Nous y découvrirons même d'autant plus de choses que nous éviterons plus soigneusement les deux autres inconvénients; car les préjugés qui supposent en nous ce qui n'y est pas, ou qui déguisent ce qui y est, sont un obstacle aux découvertes, et une source d'erreurs. C'est par eux que nous jugeons de ce que nous ne voyons pas; et substituant ce que nous imaginons à ce qui est, nous nous formons des fantômes, les préjugés nous aveuglent sur nous comme sur tout ce qui nous environne.

Nous ne pourrons donc nous assurer de l'*évidence* de sentiment qu'autant que nous serons sûrs de ne pas supposer en nous ce qui n'y est pas, et de ne pas nous déguiser ce qui y est; et si nous réussissons en cela, nous y découvrirons des choses dont auparavant nous n'aurions pas pu avoir le moindre soupçon; et nous voyant à peu près comme nous sommes, nous ne laisserons échapper que ce qui est tout à fait impossible à saisir.

Mais il n'arrivera jamais de supposer en soi ce qui n'y est pas, si l'on ne déguise jamais ce qui y est. Nous ne donnons à nos actions des motifs qu'elles n'ont pas que parce que nous voulons nous cacher ceux qui nous déterminent; et nous ne croyons avoir été libres dans le moment où nous n'avons fait aucun usage de notre liberté, que parce que notre situation ne nous a pas permis de remarquer le peu de part que notre choix avait à nos mouvements, et la force des causes qui nous entraînaient. Nous n'avons donc qu'à ne pas nous déguiser ce qui se passe en nous, et nous éviterons toutes les erreurs que le sentiment peut occasionner. Par conséquent toutes les méprises où nous tombons, lorsque nous consultons le sentiment, viennent uniquement de ce que nous nous déguisons ce que nous sentons; car nous déguiser ce qui est en nous, c'est ne pas voir ce qui y est, et voir ce qui n'y est pas.

D'un préjugé qui ne permet pas de s'assurer de l'évidence de sentiment.

Il n'y a personne qui ne soit à portée de juger qu'il a l'*évidence* de sentiment toutes les fois qu'il parle d'après ce qu'il croit sentir. Ce préjugé est une source d'erreurs. Celui-là seul a l'évidence, qui, sachant dépouiller l'âme de ce qu'elle a acquis, ne confond jamais l'habitude avec la nature. Ainsi on est fondé à refuser au plus grand nombre cette évidence, qui, au premier coup d'œil, paraît être le partage de tout le monde. Chacun sent qu'il existe, qu'il voit, qu'il entend, qu'il agit, et personne en cela ne se trompe; mais quand il est question de la manière d'exister, de voir, d'entendre et d'agir, combien y en a-t-il qui sachent éviter l'erreur? Tous cependant en appellent au sentiment.

On a quelquefois remarqué l'étonnement d'un homme tout à fait ignorant, qui entend parler une langue étrangère; il sent qu'il parle la sienne si naturellement, qu'il croit sentir qu'elle est la seule naturelle. Sur d'autres objets, les philosophes se trompent tout aussi grossièrement. Nous voyons le corps commencer à se développer, et passer de l'âge de faiblesse à l'âge de force. Ici le sentiment ne peut pas nous tromper, et personne n'a osé avancer que le corps n'est jamais dans l'enfance. C'est peut-être la seule absurdité que les philosophes aient oublié de dire. Est-il donc moins absurde de penser que l'âme est née avec toutes ses idées et avec toutes ses facultés? Ne suffit-il pas de s'observer pour voir qu'elle a ses commencements dans le développement de ses facultés et dans l'acquisition de ses idées. Disons plus, s'il y a de la différence, elle n'est pas à son avantage; car il s'en faut bien qu'elle fasse les mêmes progrès que le corps. Mais en général nous sommes tous portés à croire que nous avons toujours senti comme nous sentons actuellement, et que la nature seule nous a fait ce que nous sommes. C'est ce préjugé qu'il faut détruire : tant qu'il subsistera, les témoignages du sentiment seront très-équivoques.

Or, nous ne pouvons pas nous cacher que l'esprit acquiert la faculté de réfléchir, d'imaginer et de penser; comme le corps acquiert la faculté de se mouvoir avec adresse et agilité. Nous nous souvenons encore du temps où nous n'avions aucune idée de

certains arts et de certaines sciences. L'éloquence, la poésie et tous les prétendus dons de la nature, nous les devons aux circonstances et à l'étude. Le seul avantage qu'on apporte en naissant, ce sont des organes mieux disposés. Celui dont les organes reçoivent des impressions plus vives et plus variées, et contractent plus facilement des habitudes, devient, suivant l'espèce de ses habitudes, poëte, orateur, philosophe, etc., tandis que les autres restent ce que la nature les a faits. N'écoutons point ceux qui répètent sans cesse : On n'est que ce qu'on est né : on ne devient point poëte, on ne devient point orateur, etc., c'est la vanité qui parle d'après le préjugé.

Il y a des qualités que nous ne doutons pas d'avoir acquises, parce que nous nous souvenons du temps où nous ne les avions pas. N'est-ce pas une raison de conjecturer qu'il n'en est point que nous n'ayons acquises? pourquoi l'âme acquerrait-elle dans un âge avancé, si elle n'avait pas acquis dans un âge tendre? Je suis aujourd'hui obligé d'étudier pour m'instruire, et dans l'enfance j'étais instruit sans avoir étudié! Il est vrai que la mémoire ne conserve point de traces de ces premières études; mais le sentiment qui nous avertit aujourd'hui de celles que nous faisons, ne nous permet pas de douter de celles que nous avons faites.

Si nous n'avons aucun souvenir des premiers moments de notre vie, comment, dira-t-on, pourrons-nous nous mettre dans la situation de nous sentir précisément tels que nous avons été? Comment nous donnerons-nous le sentiment d'un état qui n'est plus, et que nous ne pouvons nous rappeler?

L'ignorance précipite toujours ses jugements, et traite d'impossible tout ce qu'elle ne comprend pas; l'histoire de nos facultés et de nos idées paraît un roman tout à fait chimérique aux esprits qui manquent de pénétration : il serait plus aisé de les réduire au silence que de les éclairer. Combien en physique et en astronomie de découvertes jugées impossibles par les ignorants d'autrefois! Ceux d'aujourd'hui sans doute seraient bien tentés de les nier; ils ne disent rien cependant, et les plus adroits cachent leur défaut de lumière par un consentement tacite.

Il ne s'agit pas d'entreprendre l'histoire des pensées de chaque individu; car chacun a quelque chose de particulier dans sa manière de sentir, soit parce qu'il y a toujours de la différence entre les organes de l'un à l'autre, soit parce qu'ils ne passent pas tous par les mêmes circonstances. Mais il y a aussi une organisation commune : tous ont des yeux, quoiqu'ils les aient différents; tous ont des sensations de couleur, quoiqu'ils n'aperçoivent pas les mêmes nuances. Il y a aussi des circonstances générales : telles sont les circonstances qui apprennent à chaque individu à pourvoir à ses besoins par les mêmes moyens.

Nous pouvons donc nous représenter les effets de ce qu'il y a de commun dans l'organisation, et de général dans les circonstances, et juger par là de la génération de nos facultés, ainsi que de l'origine et des progrès de nos idées.

Le point essentiel est de bien discerner quelles sont les choses sur lesquelles le sentiment nous éclaire, et quel en est le degré de lumière. Car, s'il est vrai que nous sentons tout ce qui se passe en nous, il est également vrai que nous ne remarquons pas tout ce que nous sentons. L'habitude et la passion nous jettent continuellement dans l'illusion. Pour nous connaître, il faut d'abord nous observer dans ces circonstances générales, où les passions nous en imposent moins; et où nous pouvons plus aisément nous séparer de nos habitudes.

Il n'est pas possible d'interroger le sentiment sur ce qui nous est arrivé dans l'enfance. Mais si nous considérons ces circonstances générales qui ont été les mêmes dans tous les âges, ce que nous sentons aujourd'hui nous fera juger de ce que nous avons senti, et nous serons en droit de conclure de l'un à l'autre. Par ce moyen nous verrons, par exemple, évidemment que le besoin est le principe du développement des facultés. De là il arrive qu'il y a telles circonstances où l'homme fait peu de progrès, tandis que dans d'autres il crée les arts, les sciences et les différents systèmes qui sont la base des sociétés. Mais ces choses ont déjà été suffisamment prouvées, et je passe à d'autres exemples.

### Exemples propres à faire voir comment on peut s'assurer de l'évidence de sentiment

Je vais vous proposer quelques questions à résoudre, et vous me direz ce que le sentiment vous répondra.

*Première question.* — L'âme se sent-elle indépendamment du corps?

Remarquez bien que je ne demande pas si elle peut se sentir sans le corps. J'ai dit et prouvé plus d'une fois que l'âme est une substance simple et par conséquent toute différente d'une substance étendue. J'ai fait remarquer qu'il n'y a aucun rapport entre les mouvements qui se passent dans les organes et les sentiments que nous éprouvons. Nous en avons conclu que le corps n'agit pas par lui-même sur l'âme, il n'est pas la cause proprement dite de ses sensations, il n'en est que l'occasion, ou, comme on parle communément, la cause occasionnelle. Mais cette question est du ressort de l'évidence de raison, et il s'agit maintenant de l'évidence de sentiment. Je reviens donc à la première question et je vais vous la présenter sous différentes faces. C'est une précaution nécessaire pour ne rien précipiter.

Une âme qui n'a encore été unie à aucun corps, se sent-elle? En vain nous interrogeons le sentiment; il ne nous répond rien : nous ne nous sommes pas trouvés dans ce cas ni l'un ni l'autre, ou nous ne nous sou-

venons pas d'y avoir été; et c'est la même chose.

Votre âme, unie actuellement à votre corps, se sent-elle? Vous répondrez oui sans balancer; vous avez l'évidence.

Mais comment se sent-elle? Comme si elle était répandue dans tout votre corps. Il est évident que vous sentez un objet que vous touchez, comme si votre âme était dans votre main; que vous sentez un objet que vous voyez, comme si votre âme était dans vos yeux; et qu'en un mot, toutes vos sensations paraissent être dans les organes, qui n'en sont que la cause occasionnelle.

Ce jugement est fondé sur l'évidence; car si le sentiment peut tromper lorsqu'on veut juger de la manière dont on sent, il ne peut plus tromper, lorsqu'on le consulte pour juger seulement de la manière dont on paraît sentir.

Le sentiment démontre donc que les parties du corps paraissent sensibles. Mais lorsqu'il s'agit de savoir si en effet elles le sont ou ne le sont pas, il ne démontre plus rien, parce que dans l'un et l'autre cas, les apparences seraient les mêmes. Cette question n'est donc pas de celles qu'on peut résoudre par l'évidence de sentiment.

II^e *question.* — L'âme pourrait-elle se sentir, sans rapporter ses sensations à son corps, sans avoir aucune idée de son corps?

Avant de répondre à cette question, il faut demander de quelles sensations on entend parler; car ce qui serait vrai des unes pourrait ne l'être pas des autres.

S'agit-il des sensations du toucher? il est évident que sentir un corps, et sentir l'organe qui le touche, sont deux sentiments inséparables. Je ne sens ma plume que parce que je sens la main qui la tient. En ce cas, les sensations de l'âme se rapportent au corps, et m'en donnent une idée.

S'agit-il des sensations de l'odorat? ce n'est plus la même chose. Comme il est évident qu'avec ses seules sensations mon âme ne pourra point ne pas se sentir, il l'est aussi qu'il ne lui serait pas possible de se faire l'idée d'aucun corps. Bornez-vous pour un moment à l'organe de l'odorat; vous ferez-vous des idées de couleur, de son, d'étendue, d'espace, de figure, de solidité, de pesanteur, etc.? Voilà cependant les idées que vous avez du corps. Quelles sont donc vos idées dans cette supposition? Vous sentez des odeurs, quand votre organe est affecté; et dans ces odeurs vous avez le sentiment de vous-même. Votre organe ne reçoit-il point d'impression, vous n'avez ni le sentiment des odeurs ni celui de votre être. Par conséquent, ces odeurs ne se montrent à vous que comme différentes modifications de vous-même : vous ne voyez que vous dans chacune, et vous vous voyez modifié différemment. Vous vous croirez donc successivement toutes les odeurs, et vous ne pourrez pas vous croire autre chose. Cela est évident; mais cela ne l'est que dans la supposition que je fais, et dans laquelle il faut bien vous placer.

Je dis plus, c'est que, même avec tous vos sens, vous pourriez concevoir assez vivement une idée abstraite, pour n'apercevoir que votre pensée. Votre corps pour ce moment vous échapperait, l'idée ne s'en présenterait point à vous, non parce qu'il cesserait d'agir sur votre âme, mais parce que vous cesseriez vous-même de remarquer les impressions que vous en recevez.

Voilà ce qui a trompé les philosophes; parce que, fortement occupés d'une idée, ils oublient ce que leur âme doit à leur corps; ils se sont imaginé qu'elle ne lui doit rien, et ils ont pris pour innées des idées qui tirent leur origine des sens.

III^e *question.* — Voit-on des distances, des grandeurs, des figures et des situations dès le premier instant qu'on ouvre les yeux?

Il paraît qu'on doit les voir; mais si cette apparence peut être produite de deux façons; le sentiment d'après lequel on se hâte de juger ne sera rien moins qu'évident. Que la vision se fasse uniquement en vertu de l'organisation, ou qu'elle se fasse en vertu des habitudes contractées, l'effet est le même pour nous. Il faut donc examiner si nous voyons des grandeurs, des distances, etc., parce que nous sommes organisés pour les voir naturellement, ou si nous avons appris à les voir.

Il m'est évident que les sensations de couleur ne sont pour mon âme que différentes manières de sentir; ce ne sont que ses propres modifications. Que je me suppose donc borné à la vue, jugerai-je de ces modifications comme des odeurs, qu'elles ne sont qu'en moi-même? ou les jugerai-je tout à coup hors de moi sur des objets dont rien ne m'a encore appris l'existence?

Si je n'avais que le sens du toucher, je conçois que je me ferais des idées de distances, de figures, etc. Il me suffirait de rapporter au bout de ma main et de mes doigts les sensations qui se transmettraient jusqu'à moi; mon âme alors s'étend, pour ainsi dire, le long de mes bras, se répand dans ma main, et trouve dans cet organe la mesure des objets. Mais dans la supposition que j'ai faite, ce n'est pas la même chose. Mon âme n'ira pas le long des rayons chercher les objets éloignés. Il est donc d'abord certain que rien ne peut encore là faire juger des distances.

Dès qu'elle ne juge pas des distances, elle ne juge pas des grandeurs, elle ne juge pas des figures; mais il est inutile d'entrer dans de plus grands détails à ce sujet.

Personne ne peut dire : Il est évident que je me suis senti, lorsque mon âme n'avait encore reçu aucune sensation; comme il peut dire : Il m'est évident que je sens actuellement que j'en reçois. On ne serait pas plus fondé à dire : Il m'est évident que je ne me sentais pas, lorsque mon corps n'avait encore fait aucune impulsion sur mon âme; l'évidence de sentiment ne saurait

remonter si haut. Mais dans la supposition où une âme ne se sentirait que parce qu'elle aurait des sensations, on pourrait demander quelles seraient ses facultés, si elle aurait des idées, si elle en aurait de toute espèce, comment elle les acquerrait, quel en serait le progrès? Vous savez la réponse à toutes ces questions.

Il me semble que l'évidence de sentiment est la plus sûre de toutes : car de quoi sera-t-on sûr, si on ne l'est pas de ce qu'on sent; Cependant c'est cette *évidence*-là dont il est le plus difficile de s'assurer. Toujours portés à juger d'après les préjugés, nous confondons l'habitude avec la nature, et nous croyons avoir senti dès les premiers instants comme nous sentons aujourd'hui. Nous ne sommes qu'habitudes; mais parce que nous ne savons pas comment les habitudes se contractent, nous jugeons que la nature seule nous a faits ce que nous sommes.

Il faut vous garantir de ce préjugé, et ne pas vous imaginer que la nature a tout fait pour vous, et qu'il ne vous reste rien à faire.

Si j'ai mis en question des choses que vous saviez déjà, c'est que, pour connaître comment on s'assure de l'*évidence* de sentiment, rien n'est plus simple que d'observer comment on a acquis des connaissances par cette voie.

### *De l'évidence de fait.*

Vous remarquez que vous éprouvez différentes impressions que vous ne produisez pas vous-même. Or tout effet suppose une cause; il y a donc quelque chose qui agit sur nous.

Vous apercevez en vous des organes sur lesquels agissent des êtres qui vous environnent de toutes parts, et vous apercevez que vos sensations sont un effet de cette action sur vos organes. Vous ne sauriez douter que vous apercevez ces choses, le sentiment vous le démontre.

Or, on nomme *corps* tous les êtres auxquels nous attribuons cette action.

Réfléchissez sur vous-même, vous reconnaîtrez que les corps ne viennent à votre connaissance, qu'autant qu'ils agissent sur vos sens. Ceux qui n'agissent point sur vous sont à votre égard comme s'ils n'étaient pas. Vos organes mêmes ne se font connaître à vous que parce qu'ils agissent mutuellement les uns sur les autres. Si vous étiez borné à la vue, vous vous sentiriez d'une certaine manière, et vous ne sauriez pas même que vous avez des yeux.

Mais comment connaisssez-vous les corps? comment connaissez-vous ceux dont vos organes sont formés, et ceux qui sont extérieurs à vos organes? Vous voyez des surfaces, vous les touchez : la même évidence de sentiment qui vous prouve que vous les voyez, que vous les touchez, vous prouve aussi que vous ne sauriez pénétrer plus avant. Vous ne connaissez donc pas la nature des corps; c'est-à-dire, que vous ne savez pas pourquoi ils vous paraissent tels qu'ils vous paraissent.

Cependant l'évidence de sentiment vous démontre l'existence de ces apparences, et l'évidence de raison vous démontre l'existence de quelque chose qui les produit; car dire qu'il y a des apparences, c'est dire qu'il y a des effets; et dire qu'il y a des effets, c'est dire qu'il y a des causes.

J'appelle *fait* toutes les choses que nous apercevons dans le corps. Soit que ces choses existent dans les corps telles qu'elles nous paraissent, soit qu'il n'y ait rien de semblable dans les corps, et que nous n'apercevions que des apparences produites par des propriétés que nous ne connaissons pas. C'est un fait que les corps sont étendus, c'en est un autre qu'ils sont colorés, quoique nous ne sachions pas pourquoi ils nous paraissent étendus et colorés.

L'évidence doit exclure toute sorte de doutes. Donc l'évidence de fait ne saurait avoir pour objet les propriétés absolues des corps : elle ne peut nous faire connaître ce qu'ils sont en eux-mêmes, puisque nous ignorons tout à fait la nature.

Mais quels qu'ils soient en eux-mêmes, je ne saurais douter des rapports qu'ils ont à moi. C'est sur ces rapports que l'évidence de fait nous éclaire, et elle ne saurait avoir d'autre objet. C'est une évidence de fait que le soleil se lève, qu'il se couche, et qu'il m'éclaire tout le temps qu'il est sur l'horison. Il faut donc vous souvenir que je ne parlerai que des propriétés relatives toutes les fois que je dirai qu'une chose est évidente de fait. Mais il faut vous souvenir aussi que ces propriétés relatives prouvent des propriétés absolues, comme l'effet prouve la cause. L'évidence de fait suppose donc ces propriétés, bien loin de les exclure; et si elle n'en fait pas son objet, c'est qu'il nous est impossible de les connaître.

#### De l'objet de l'évidence de fait, et comment on doit la faire concourir avec l'évidence de raison.

L'évidence de fait fournit tous les matériaux de cette science qu'on nomme *physique*, et dont l'objet est de traiter des corps. Mais il ne suffit pas de recueillir des faits; il faut, autant qu'il est possible, les disposer dans un ordre qui, montrant le rapport des effets aux causes, forme un système d'une suite d'observations.

Vous comprenez donc que l'évidence de fait doit toujours être accompagnée de l'évidence de raison. Celle-là donne les choses qui ont été observées; celle-ci fait voir par quelles lois elles naissent les unes des autres. Il serait donc bien inutile d'entreprendre de considérer l'évidence de fait séparément de toute autre.

Mais, quoique assurés par l'évidence de fait des choses que nous observons, nous ne le sommes pas toujours de n'avoir pas laissé échapper quelques considérations essentielles. Lors donc que nous tirons une conséquence d'une observation, l'évidence de raison a besoin d'être confirmée par de nou-

velles observations. Toutes les conditions étant données, l'évidence de raison est certaine ; mais c'est à l'évidence de fait à prouver que nous n'avons oublié aucune des conditions. C'est ainsi qu'elles doivent concourir l'une et l'autre à la formation d'un système. Il ne s'agit donc pas de considérer absolument l'évidence de fait toute seule, il faut que l'évidence de raison vienne à son secours, et qu'elle nous conduise dans nos observations.

Il y a des faits qui ont pour cause immédiate la volonté d'un être intelligent : tel est le mouvement de votre bras; il y en a d'autres qui sont l'effet immédiat des lois auxquelles les corps sont assujettis, et qui arrivent de la même manière toutes les fois que les circonstances sont les mêmes. C'est ainsi qu'un corps suspendu tombe si vous coupez la corde qui le soutient. Tous les faits de cette espèce se nomment *phénomènes*, et les lois dont ils dépendent se nomment *lois naturelles*. L'objet de la physique est de connaître ces phénomènes et ces lois.

Pour y parvenir, il faut donner une attention particulière à chaque chose, et comparer avec soin les faits et les circonstances; c'est ce qu'on entend par *observer*, et les phénomènes découverts s'appellent *observations*.

Mais pour découvrir des phénomènes, il ne suffit pas toujours d'observer, il faut encore employer des moyens propres à les rapprocher, à les dégager de tout ce qui les cache, à les mettre à portée de notre vue; c'est ce qu'on nomme des *expériences* : il a fallu, par exemple, faire des expériences pour observer la pesanteur de l'air. Telle est la différence que vous devez mettre entre phénomène, observation et expérience; mots qui sont assez souvent confondus.

C'est aux bons physiciens à nous apprendre comment on doit faire concourir l'*évidence de raison* avec l'*évidence de fait* ; étudions-les. (CONDILLAC, *Art de raisonner.*)

EXPANSION. *Voy.* DURÉE.

# F

FACULTÉS DE L'HOMME. — Dépourvu, dans son organisation, d'armes offensives et défensives; moins fort, moins agile, moins vite à la course que les nombreux carnassiers qui menacent son existence; privé de toute défense naturelle contre l'inclémence des saisons et les rigueurs des climats; ayant besoin de modifier tout ce qui lui est nécessaire ou utile, l'homme ne vit et ne se soutient dans la nature que par son intelligence : il est donc né pour *connaître* (105).

Les animaux sont dirigés par des impulsions instinctives qui assurent leur conservation; ils naissent dans un état de perfection absolue et n'ont rien à apprendre des autres individus de leur espèce; ils peuvent donc exister isolément. L'homme, au contraire, est dépourvu d'instinct, et à part quelques mouvements du corps que des pressants besoins exigent et que la nature a, par cela même, dérobés à un jugement trop tardif (106), la raison seule préside à tous ses actes. Mais il naît ignorant, *imparfait;* il ne s'instruit et ne se perfectionne qu'avec ses semblables; il ne saurait donc vivre isolé (107). Ce n'est en effet que par ses rapports avec eux et par la transmission qu'ils lui font de leurs lumières, qu'il acquiert et étend ses connaissances, qu'il subjugue, détruit ou relègue au loin ses nombreux ennemis, qu'il se met à l'abri de l'âpreté des frimas, qu'il modifie selon ses besoins tout ce qui l'entoure; la *vie sociale* est donc pour lui une rigoureuse nécessité.

Aussi l'homme n'a-t-il jamais été trouvé seul, à moins que quelque accident insurmontable ne l'ait arraché de la société dont il faisait partie, et si alors il a pu exister pendant un temps plus ou moins long séparé de ses semblables, ce n'est que par un reste des secours, soit physiques, soit intellectuels, qu'il avait puisés auprès d'eux. Les peuples qu'on appelle *sauvages* et qu'on regarde avec si peu de raison comme dans l'*état de nature*, se trouvent, au contraire, dans une situation entièrement *anti-naturelle*, et d'autant plus opposée à leur destination primitive qu'ils diffèrent davantage par leur peu de lumières des sociétés les plus parfaites (108).

Ce sont des êtres dégénérés, dégradés, des débris malheureux d'anciens corps sociaux dispersés par quelques grandes catastrophes

(105) S'il est né pour connaître, il est né pour penser : donc l'homme qui médite n'est point un *animal dépravé*, comme l'a dit le philosophe de Genève. (*Disc. sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.*)

(106) Tels sont les mouvements de succion du nouveau-né, l'abaissement subit de la paupière supérieure lorsque l'œil est menacé de quelque atteinte, le mouvement des membres supérieurs en avant dans les chutes selon cette direction.

(107) Si l'espèce humaine vivait dispersée comme les brutes, et que les individus qui la composent n'eussent entre eux aucune relation, il est évident qu'elle n'aurait point de langage articulé, ou du moins sa langue serait renfermée dans de très-étroites limites. L'homme penserait par le secours des images plutôt que par celui des mots, et son intelligence serait extrêmement bornée. Or, comme il n'a ni l'instinct conservateur des animaux, ni, dans son organisation, les moyens d'échapper aux nombreux dangers qui l'environnent, il s'ensuit nécessairement qu'il ne pourrait exister.

(108) L'homme, comme nous venons de le voir, est né pour *connaître*, c'est-à-dire pour donner à son intelligence tout le développement dont elle est susceptible. Or, ce développement ne peut s'effectuer que dans la vie sociale. Donc cette vie est son état naturel; donc plus il en est éloigné, plus aussi il se trouve dans une situation opposée à sa véritable nature; donc, enfin, le véritable *homme de la nature* est l'homme civilisé, éclairé, et son état le plus parfait est celui où il joint à toutes les connaissances qu'il peut acquérir, celle de tous ses devoirs, et où il les remplit avec la plus sévère exactitude.

ou des descendants de quelques familles qui, dans des temps plus ou moins reculés, abandonnèrent volontairement leurs souches primitives ou qui en furent forcément séparées par la puissance des événements. Leur intelligence peu développée, leur civilisation obscure annoncent qu'ils ont perdu en grande partie les traditions sociales (109), tandis que, d'une autre part, leurs mœurs, leurs usages, leurs arts industriels, leurs lois, leurs institutions, soit politiques, soit religieuses, montrent des restes d'une civilisation antique, quelques rayons d'une lumière évidemment transmise, et qui par conséquent a eu un foyer primitif.

Au reste chacune de ces peuplades forme un corps social particulier: donc on ne peut voir en elles l'homme isolé. De plus, chacun de ces corps marche sans cesse, à son insu et comme malgré lui, vers une civilisation plus parfaite où l'entraînent irrésistiblement une sorte d'instinct moral, le besoin inné des lumières avec une activité plus ou moins grande, selon que les circonstances locales lui sont plus ou moins favorables; d'où il faut nécessairement conclure que cet état, qu'on appelle *état de nature*, et dans lequel l'homme serait condamné à une éternelle stagnation intellectuelle, à un état fixe, stationnaire, d'entendement et d'industrie, est une situation véritablement chimérique et n'existe point réellement.

De la vie en société découle une autre destinée, la plus importante de toutes. L'homme devant, comme tous les êtres, jouir de la plénitude de bonheur attachée à sa nature, est nécessairement destiné à connaître les moyens les plus puissants et les plus efficaces pour l'obtenir. Or ces moyens sont les lois morales qui lui tracent ses devoirs envers son Créateur et à l'égard de ses semblables, et sans lesquelles la société humaine ne serait qu'anarchie, que déchirements, que désordre et par conséquent ne pourrait exister. Ces lois sont au corps social ce que le principe de la vie physique est aux organes; et de même que, lorsque celui-ci abandonne l'organisation en totalité ou en partie, le trouble y naît et la mort s'y manifeste; de même aussi, lorsque les lois morales sont en oubli, tous les désordres qui dégradent et affaiblissent l'espèce humaine se développent, et si cet oubli était général, complet et partagé par la majorité des individus, le corps social tout entier ne tarderait pas à se dissoudre (110).

Mais ces lois, pour être respectées et suivies, doivent émaner d'une autorité supérieure à celle de l'homme (111); sans cela elles n'auraient aucun empire sur lui, car l'homme ne peut exercer aucun pouvoir sur le cœur de l'homme (112). Donc cet être est destiné à connaître la *cause première*, *l'autorité suprême*, *le maître souverain des êtres*, qui a pu seul les lui dicter (113). Dira-t-on que son intérêt les lui a imposées, ou bien que l'attrait de la vertu, l'horreur du vice, les remords du crime, l'honneur, ont suffi pour l'engager à se les donner à lui-même, et à les observer? Mais d'abord tous ces sentiments, et les intérêts humains eux-mêmes, ont pris leur source dans la connaissance antérieure de ces lois : car la vertu n'est que leur observation rigoureuse; le vice, leur infraction; le remords, le sentiment pénible qui naît dans l'âme quand on les viole; l'honneur, la gloire que l'on attache à les observer, et les véritables intérêts de l'homme ne se trouvent que dans leur complète application à toutes les circonstances sociales: donc ces sentiments et ces intérêts n'ont pu les produire. En second lieu, l'observation du corps social démontre incontestablement que, malgré l'existence des lois morales, et

(109) Si ces traditions s'interrompaient complétement entre deux générations, la génération naissante tomberait tout à coup au niveau et même au-dessous de la brute, car elle n'aurait point, comme celle-ci, des facultés instinctives qui la dirigeraient. Pour bien voir ce qu'elle deviendrait alors, on n'a qu'à la priver, par la pensée, de ce qu'elle doit acquérir par les traditions sociales, et on la trouvera frappée de mort.

(110) Pour bien comprendre combien les lois morales sont en rapport avec la nature de l'homme, il faut considérer tous les désordres qui naîtraient, dans le corps social, si elles cessaient d'exister. L'homme, libre de tout joug, avec ses penchants, serait un être d'une monstruosité effrayante, et dont l'existence accuserait sans cesse l'Intelligence suprême, si cette existence pouvait se maintenir sans les lois morales. Ces lois sont aux intelligences ce que l'agrégation est aux substances matérielles; et, de même que, sans cette force coercitive, les molécules des corps s'évanouiraient dans l'espace, de même, sans les lois morales, les intelligences qui composent le corps social ne pourraient exister ici-bas.

Les animaux sont soumis à leurs impulsions instinctives, et ne peuvent, dans leurs actes, dépasser les limites des moyens que leur fournit leur organisation. Ainsi, l'ours ne pourra jamais incendier la tanière de l'ours, ni employer contre lui l'action perfide et meurtrière des substances vénéneuses, et il trouve toujours dans son adversaire une défense égale à l'attaque. Mais il n'en est pas de même de l'homme, qui est *intelligent* et *libre*, qui puise tous ses moyens hors de lui-même, qui a à sa disposition la nature entière, et qui peut attaquer son semblable dans mille circonstances où celui-ci se trouve hors d'état de parer ses coups. Les lois morales étaient donc essentielles pour mettre un frein aux passions désordonnées, et s'opposer aux actions criminelles qu'elles pouvaient solliciter.

Ces considérations démontrent clairement quels sont les véritables principes sur lesquels doit reposer l'éducation de l'homme.

(111) Les lois humaines ne sont que les lois divines interprétées et soutenues par des inflictions plus ou moins graves, selon les délits; inflictions propres à maintenir dans les limites de leurs devoirs ceux qui pourraient les oublier ou les méconnaître.

(112) Le cœur de l'homme ne plie que sous l'autorité divine, et se révolte contre toute puissance humaine qui veut lui imposer des lois, parce que l'Etre des êtres a seul le droit de lui dire : *Ecoute ma loi; prête l'oreille aux paroles de ma bouche.* (*Prov.* v, 7; *Psal.* LXXVII, 1.)

(113) De là, tout à la fois, la nécessité et la preuve d'une révélation.

les lumières qu'elles ont répandues dans son intelligence, l'homme considère souvent, comme son seul intérêt, la satisfaction de ses désirs et de toutes les passions qui l'agitent; que l'image de la vertu s'efface aisément dans son âme, par les impressions variées et profondes des nombreux objets qui les font naître; que le vice y perd sa laideur, et s'y embellit même sous l'influence d'une imagination en délire; que l'aiguillon du remords s'y émousse par l'habitude du crime, et que les cœurs les plus pervers sont ceux qui le ressentent le moins; enfin que la voix de l'honneur ne s'y fait pas toujours entendre, et qu'elle demeure le plus souvent impuissante dans les orages des passions. Comment donc l'homme, libre, maître de toutes ses actions, aurait-il pu, aurait-il voulu même, dans les temps primitifs, où sa nature morale était la même qu'aujourd'hui, comme l'attestent tous les monuments historiques, s'imposer volontairement des lois gênantes, contenir de son plein gré tous ses désirs dans les plus étroites limites et mettre, de son propre mouvement, un frein tyrannique à ses penchants les plus chers?

Mais éclaircissons pleinement ce point important de l'histoire de l'homme, et démontrons, par un argument qui nous semble sans réplique, que les lois morales ne sont point une de ses conceptions.

Si ces lois sont réellement d'origine humaine, elles furent établies ou par le premier homme, ou, dans la suite des temps, par un plus ou moins grand nombre d'hommes réunis.

Mais d'abord, si elles le furent par le premier homme, ce ne put être que lorsque sa race se fut multipliée, et que le déréglement des mœurs eut commencé à se manifester; car auparavant rien ne le sollicitait à cet acte; et il ne pouvait créer des lois pour des désordres qui n'existaient point encore, que par conséquent il ne connaissait point, et même qu'il ne pouvait prévoir. Or tout déréglement moral suppose un ordre antérieurement établi, qui le fait reconnaître, et qui le constitue ce qu'il est; car un désordre n'est ainsi qualifié que par sa comparaison à des lois d'ordre préexistantes. Donc, avant les désordres moraux primitifs que l'on supposerait avoir sollicité le premier homme à établir les lois morales, ces lois existaient réellement : donc il n'a pu les créer lui-même.

Et d'ailleurs, de quel droit les aurait-il imposées à ses enfants? Comment ceux-ci auraient-ils obéi à un législateur sans titre (car le titre de père n'aurait point suffi, puisqu'un père n'a d'autres droits sur ses enfants que ceux que les lois morales lui accordent), et qui serait venu arbitrairement contrarier leurs penchants naturels (114)?

En second lieu, outre que tous les monuments historiques prouvent que l'existence de ces lois est de toute antiquité et remonte à l'origine des choses, les mêmes raisons démontrent qu'elles n'ont pu être créées, dans la suite des temps, par un plus ou moins grand nombre d'hommes réunis en une seule et même société, ou formant plusieurs associations particulières. Nous ajouterons que, dans cette supposition, il se serait écoulé un temps plus ou moins considérable pendant lequel l'homme s'en serait trouvé dépourvu. Or cette législation salutaire, que l'on trouve en vigueur chez tous les peuples, est le principe de vie du corps social, et par suite de l'espèce entière; donc la société humaine abandonnée sans frein à tous ses penchants vicieux et à toutes ses passions désordonnées, n'aurait pu vivre sans elle. Mais elle a existé; donc les lois morales existaient aussi; donc enfin l'homme n'a pu les créer dans un temps plus ou moins éloigné de la société primitive (115).

Nous dirons de plus que, si les lois morales avaient été établies en différents temps et en différents lieux par des associations humaines particulières et isolées les unes des autres, outre que les noms de leurs inventeurs seraient connus, elles porteraient inévitablement l'empreinte des sources diverses où elles auraient pris naissance, et on apercevrait dans leurs variétés sur les différentes régions du globe toute la diversité qui caractérise les intelligences humaines et qui se manifeste dans leurs produits. Or, d'une part, on n'attribue à aucun homme la gloire d'une institution si importante,

(114) Le cœur de l'homme, comme nous l'avons déjà dit, ne plie jamais sous le joug de l'homme. Il peut bien, dans ses déterminations, céder à la force; mais sa volonté proteste tacitement contre toute puissance humaine qui veut l'enchaîner. Jamais l'homme ne fléchit le genou devant son semblable, sans sentir son orgueil se soulever contre cette attitude humiliante, et sans que la honte ne vienne aussitôt colorer vivement son front; et un cœur généreux préférerait la mort à cet acte d'abaissement, s'il fallait qu'il s'y soumît pour conserver sa vie. Cependant l'homme se prosterne volontairement, avec respect, avec amour, devant l'*Être suprême;* et, loin d'en sentir son orgueil blessé, il attache, au contraire, une sorte de gloire à rendre ses hommages publics, et il y trouve un charme d'autant plus ineffable qu'il met plus d'humilité dans ses adorations. Or, tout cela ne démontre-t-il point que l'homme ne reconnaît d'autre dépendance que celle dans laquelle il se trouve envers son Créateur; que son cœur ne peut recevoir des lois que de la Puissance souveraine, et que par conséquent les lois morales n'ont pu être établies par aucun pouvoir humain?

(115) Autre manière de raisonner : les lois morales sont le principe de vie des sociétés humaines. Si ces sociétés les avaient créées, elles se seraient donc donné la vie; mais si elles s'étaient donné la vie, elles n'auraient donc pas existé auparavant. Et si elles n'existaient pas, comment auraient-elles pu se donner la vie? Puis donc qu'elles n'ont pu se la donner, il demeure évidemment démontré que les lois morales, qui en constituent le principe, ne sont point leur ouvrage.

Autre raisonnement : tout être a été créé avec ses moyens d'existence, car sans cela il n'aurait pu *être;* donc un être ne peut rien inventer de ce qui lui est essentiel. Or les lois morales sont *essentielles* à l'homme: donc il n'a pu les créer.

tandis que l'on connaît les auteurs d'une infinité de découvertes qui le sont beaucoup moins; et, d'une autre part, cette institution offre chez tous les peuples une uniformité frappante; partout on observe les mêmes principes fondamentaux, que l'ignorance ou les passions altèrent seulement dans leurs applications particulières (116). Donc elle ne peut être émanée que d'une volonté unique, que d'une seule intelligence; et comme ni le premier homme, ni d'autres hommes après lui ne peuvent l'avoir créée, ainsi que nous l'avons démontré plus haut, il s'en suit nécessairement qu'elle est tout à fait étrangère aux conceptions humaines.

Enfin nous ferons remarquer que ces lois sont applicables à toutes les erreurs, à tous les déréglements du cœur humain, qu'elles embrassent la nature de l'homme tout entière; ce qui prouve assez qu'elles émanent d'un entendement bien supérieur au sien (117).

Mais la vie sociale, la connaissance des

(116) Le cœur de l'homme étant le même dans tous les temps et dans tous les lieux, il fallait nécessairement que le code moral qui devait le diriger fût toujours et partout identique; ce qui en démontre incontestablement l'*unité*.

(117) Puisque les lois morales ne sont pas l'ouvrage de l'homme, et qu'il les a reçues de son Auteur dès l'origine des choses, il s'ensuit nécessairement qu'il ne peut les connaître que par la tradition : or, cette tradition ne peut avoir lieu que dans la vie sociale; donc la connaissance de ces lois nécessite cette vie, comme elle en est à son tour une rigoureuse condition.

Autre conséquence : de ce que l'homme n'a pu les établir et de ce qu'il ne peut exister sans elles, il en résulte évidemment que le premier homme a dû les connaître dans toute leur étendue, et que par conséquent l'état primitif de l'espèce humaine a été une civilisation parfaite sous le rapport moral. Nous disons sous le rapport moral, et nous distinguons cette civilisation primitive, que les premiers hommes devaient offrir dans toute sa perfection, de la civilisation industrielle, qui ne pouvait se perfectionner qu'à la longue, par l'observation des phénomènes naturels.

En effet, les lois morales données aux premiers hommes étant les liens puissants qui devaient les maintenir réunis, ou, pour mieux dire, constituant le principe de vie de cette société primitive, et formant une chaîne non interrompue, et dont toutes les parties sont dans une dépendance mutuelle, il fallait nécessairement qu'elles fussent connues dans tout leur ensemble: donc la civilisation morale fut aussi parfaite dans les temps primitifs qu'elle peut l'être de nos jours.

Quant à la civilisation industrielle, elle était obscure encore, parce qu'elle était moins essentielle; mais elle suffisait à la satisfaction des besoins, alors peu nombreux. Dans la suite des temps, l'observation des phénomènes de la nature se multiplia; les découvertes naquirent; l'habitude des jouissances créa de nouveaux besoins; la civilisation industrielle s'accrut, et peu à peu l'intelligence humaine acquit tout le développement que nous lui voyons aujourd'hui.

Mais, bien que cette civilisation industrielle soit utile à l'homme, qu'elle tienne évidemment à sa nature, la civilisation morale est d'une bien plus grande importance pour lui; car le corps social peut exister sans une intelligence considérablement développée, et avec une industrie suffisante à ses véritables besoins, tandis qu'il ne tarderait pas à périr si la civilisation morale s'y éteignait, c'est-à-dire si les lois qui la constituent venaient à y perdre tout leur empire (*a*).

Vainement alléguerait-on qu'il est des peuplades totalement abruties, libres de tout joug, vivant sans lois morales, comme les animaux, et ne différant d'eux que par la forme de leur corps et leurs traits physionomiques. Nous répondrons que ces rapports de voyageurs sont l'exagération d'un état réel.

Sans doute, il existe, soit dans les déserts du Nouveau Monde, soit dans ceux de l'Afrique, soit enfin dans quelques îles de la mer du Sud, des hordes infortunées, fort éloignées encore d'une civilisation qu'elles ont perdue, et qui se trouvent, si l'on veut, près des limites de l'espèce animale, sous le rapport de l'entendement; mais ces êtres sont intelligents, ils éprouvent des affections morales, ils ont le langage articulé, autrement ils n'appartiendraient point à l'espèce humaine. Si donc ils pensent, s'ils sentent et s'ils parlent, ils ont nécessairement des rapports entre eux. Ces rapports sont sans doute peu nombreux, parce que leur intelligence est peu développée et leurs langues peu étendues, mais enfin ils existent (*b*). Or, ces relations constituent la vie sociale; mais, sans les lois morales, elles ne sauraient avoir lieu, puisque ce sont ces lois qui les conservent; et, sans ces rapports, il ne pourrait y avoir de société pour eux, et par conséquent de vie individuelle, puisque l'existence des individus est attachée à celle de l'espèce. Donc ces peuplades, qui d'ailleurs adorent le *Grand Esprit*, qui croient à des récompenses et à des peines futures, démontrent, et par leurs rapports sociaux, et même par cela seul qu'elles existent, qu'elles connaissent, quelque peu civilisées qu'elles soient, ces lois protectrices, et qu'elles jouissent de leurs bienfaits.

A la vérité, cette lumière s'est obscurcie dans leur intelligence dégénérée; aussi nous offrent-ils, au moral, ce que sont au physique ces peuples malheureux, auxquels un sol avare refuse une alimentation suffisante, qui respirent un air impur, dont les miasmes délétères minent sourdement leur organisation, et qui traînent, au milieu de l'épuisement de la faim et des maladies, une vie languissante et pénible. Mais si, dans la dégradation déplorable où ils sont tombés, elle ne peut les éclairer assez pour les élever au rang qu'elles ont perdu, elle répand encore un éclat suffisant pour les préserver d'une destruction totale.

Remarquez, à cet égard, que les sociétés les plus florissantes sont celles où les lois morales sont le plus connues et le mieux observées, et que toute société humaine qui se dégrade en les oubliant, doit ou se régénérer ou périr. Dira-t-on que les lois humaines pourraient suffire à sa conservation? Mais ces lois ne sont que les lois morales interprétées; or, si celles-ci cessaient d'exister, les lois humaines s'évanouiraient avec elles.

Au reste, quand bien même il serait possible que quelques êtres dégénérés vécussent sans le secours des lois morales, serait-ce là qu'il faudrait chercher le type de l'espèce humaine? Leur existence chancelante, traînée dans la turpitude de tous les déréglements humains, serait-elle le modèle que l'on prendrait pour la vie naturelle de l'homme? Depuis quand, dans l'histoire de cet être, les monstres sont-

(*a*) N'observe-t-on pas parmi eux l'obéissance à des chefs, quelques institutions politiques, le calumet de paix et le calumet de guerre, quelques règlements commerciaux pour les échanges? etc.

(*b*) Témoin tous les peuples que l'oubli des lois morales, et la corruption qui en est la suite, ont fait disparaître de la surface de la terre, et que l'on ne connaît plus que par le nom.

lois morales qui la protégent et de l'Etre souverain d'où elles émanent, ne sont pas les seuls attributs de l'homme. Il est encore destiné à étudier et à connaître les propriétés des êtres qui l'environnent, les rapports qu'ils ont entre eux et avec lui; car, sans cette connaissance, d'où dépend aussi la vie en société, il ne pourrait les distinguer les uns des autres, ni les modifier convenavenablement selon ses besoins, puisque leur distinction repose sur leurs caractères particuliers, et leurs modifications diverses sur leurs propriétés respectives.

Enfin la connaissance des propriétés des corps est la source de nos relations civiles, industrielles et politiques. Or ces relations doivent être soumises à certaines règles, sans cela elles n'offriraient que désordre et confusion; elles s'anéantiraient par cela même, et le corps social se dissoudrait, par la seule destruction de ces liens puissants qui concourent à en unir toutes les parties. Il faut donc nécessairement que l'homme *se crée* des lois particulières, pour régler et assurer ainsi ces rapports importants; qu'il fixe, par exemple, tout se qui se rattache à la salubrité publique, la construction des habitations, leurs positions, leurs communications réciproques, etc.; tout ce qui concerne les produits industriels, les relations commerciales d'individu à individu, de ville à ville, de peuple à peuple, etc.; et c'est encore là une de ses destinées.

Remarquez que nous disons qu'il faut que l'homme *se crée* ces lois sociales, tandis que, relativement aux lois morales, nous avons dit plus haut qu'il fallait qu'il les *connût*. C'est que celles-ci, destinées à s'opposer à la fougue des passions désordonnées dont les lois humaines ne peuvent que réprimer plus ou moins les actes, devaient nécessairement émaner de la Puissance suprême pour être pleinement efficaces. Mais il n'en est pas de même des premières : elles ont pour objets des choses étrangères aux affections de l'âme et seulement relatives aux besoins du corps; elles ne sont que des conventions auxquelles l'homme peut aisément se soumettre, des règlements qu'il peut facilement créer; bien loin de devoir être immuables et générales comme les lois morales, elles peuvent et doivent même, au contraire, varier selon les temps et les lieux; elles ne sont point d'une nécessité rigoureuse pour tous les individus de l'espèce, puisqu'ils n'ont pas tous ou les mêmes besoins physiques, ou les mêmes objets pour les satisfaire; et c'est pour tous ces motifs que l'Intelligence suprême en a confié la création au discernement humain. Aussi l'homme peut-il à son gré, et sans danger pour l'espèce, changer, altérer, modifier ses lois sociales, tandis qu'il ne peut en aucune manière changer les lois morales; d'abord parce qu'elles sont au-dessus de son pouvoir, parce qu'il n'en a pas le droit, et que les changements qu'il y introduirait ne seraient point consentis par l'espèce; en second lieu, parce qu'elles sont dans un rapport parfait avec sa nature, et qu'il faudrait qu'il ne fût plus ce qu'il est, pour que ces lois pussent être modifiées; en troisième lieu, enfin, parce qu'elles sont principe de vie, que s'il les altérait il mourrait, et que l'instinct de sa conversation le force irrésistiblement à les conserver intactes, et telles que le Créateur les lui dicta.

Ainsi donc, *savoir*, vivre en société, connaître les lois morales et la puissance souveraine qui les lui imposa, connaître aussi les propriétés des corps qui l'environnent et les rapports qu'ils ont entre eux et avec lui; enfin *se créer* des lois civiles, industrielles et politiques, relatives à ces propriétés et à ces rapports: telles sont les destinées de l'homme. Examinons maintenant les facultés au moyen desquelles il les remplit.

Puisque l'homme doit vivre en société, il faut nécessairement qu'il soit doué d'intelligence; car comment établirait-il entre lui et ses semblables les rapports qui constituent la vie sociale, s'il n'était intelligent?

Mais ses facultés intellectuelles se lient encore à toutes ses autres destinées. C'est par elles qu'il s'élève jusqu'à son Créateur, qu'il connaît les lois morales qui en sont émanées, qu'il comprend les rapports de ces lois avec l'existence du corps social et le bonheur des hommes, qu'il découvre les propriétés de tous les êtres qui l'entourent, et les moyens de les modifier de la manière la plus convenable à ses besoins, à ses commodités, ou à ses agréments; enfin c'est par elles qu'il se crée à lui-même les lois civiles, industrielles et politiques, qu'entraîne la connaissance de ces propriétés et de ces moyens. Ces facultés sont tellement essentielles à l'espèce humaine, qu'elle cesserait d'exister, pour ainsi dire, à l'instant même, si tout à coup la main du Tout-Puissant les lui retirait (118).

A la vie sociale se rattache aussi un autre ordre de facultés non moins importantes que les précédentes; nous voulons parler des facultés affectives, au moyen desquelles l'homme éprouve ces sentiments plus ou moins vifs, plus ou moins profonds, plus ou moins durables, qui l'entraînent vers ses semblables, qui l'y attachent, et qui forment les liens les plus doux et les plus étroits du corps social. Privé de ces facultés, ce corps ne saurait évidemment se soutenir; les individus s'isoleraient les uns des autres, puisque rien ne les forcerait de se rapprocher; l'homme n'éprouverait ni l'*amour de soi-même*, qui assure la conservation de l'espèce par celle

ils reconnus pour posséder les formes primordiales de son organisation? Il faudrait alors regarder les peuples civilisés comme des êtres dégénérés, et considérer ces hordes abruties comme le type primitif de l'espèce. Quelle conclusion!

(118) Pour s'en convaincre, on n'a qu'à considérer les infortunés frappés d'un idiotisme complet, et qui ne peuvent vivre que par le secours de leurs semblables.

de l'individu, ni l'*amour paternel*, ni l'*amour filial*, liens primitifs de toute société humaine, ni cet *amour* sacré *de la patrie* qui est un des plus puissants rapports de la vie sociale, ni enfin tous les sentiments secondaires qui naissent de ces affections primitives, et il n'exercerait par conséquent aucune de ces vertus précieuses qui en dérivent aussi, et qui sont les plus solides appuis de la société humaine.

A l'intelligence et à la sensibilité morale se trouvent étroitement liées d'autres facultés essentielles à leur manifestation ; ce sont les *facultés d'expression*, qui produisent les mouvements physionomiques, le geste, la voix et la parole, signes manifestes de la destination de l'homme pour la vie en société. Ces facultés lui donnent les moyens de former toutes ses pensées, de se les représenter à lui-même, de les peindre à ses semblables avec la plus grande fidélité, et d'exprimer tous ses sentiments, dans toutes leurs variétés et selon toute leur énergie; elles le font jouir de tout le bonheur attaché à cette communication précieuse, et enfin elles assurent, par les rapports qu'elles établissent entre les individus, l'existence même de l'espèce.

Que serait l'homme, en effet, né pour penser et pour sentir, sans la faculté de produire au dehors des signes représentatifs de ses conceptions et des sentiments qu'il éprouve? Frappé d'un mutisme complet, il se trouverait, par cela même, hors de tout rapport avec ses semblables. D'une part, sa pensée serait nulle, ou du moins très-bornée, car il ne pourrait fixer, combiner ses idées, les multiplier, les étendre, les rappeler à son souvenir, ni les communiquer aux autres; en un mot, il ne pourrait *penser* comme l'exige sa nature; son intelligence stérile ne surpasserait point celle des animaux, et l'espèce tout entière, par le défaut des relations sans lesquelles elle ne saurait exister, ne tarderait pas à disparaître. D'une autre part, doué de l'aptitude à ces relations nécessaires, pressé par le besoin d'en éprouver la douce influence, et dévoré du désir de les établir, il se verrait forcé de renfermer tous ses sentiments au dedans de lui-même, et ce qui doit faire le bonheur de sa vie en deviendrait le plus cruel tourment. D'où l'on voit que les facultés d'expression se trouvent en harmonie, non-seulement avec la vie individuelle et le bonheur particulier de l'homme, mais encore avec la vie sociale, à laquelle il est destiné.

Puisque l'homme *sent*, puisqu'il est doué de l'intelligence, et de la faculté d'exprimer ses sentiments et ses pensées, il fallait nécessairement qu'il *voulût ;* nouvelle faculté d'une nécessité absolue pour l'individu et pour l'espèce, et sans laquelle l'homme, sujet passif des impressions extérieures, de ses sentiments et de ses pensées, ne serait point sorti de lui-même, et serait demeuré constamment inactif; situation inconcevable, qui n'aurait pu s'allier, ni avec la vie individuelle, ni avec la vie en société.

Mais cette *volonté* ne devait point être le résultat inévitable, ni des impressions reçues, ni des sentiments éprouvés, ni des pensées produites; car autrement l'homme n'aurait été qu'une sorte de machine organisée, dont les volitions se seraient trouvées à la merci de toutes les influences extérieures, de tous les sentiments, de toutes les pensées, et en aurait par conséquent offert toutes les variations. Il fallait donc nécessairement que sa volonté fût *libre*, que la réflexion seule la provoquât, que l'homme ne se décidât à *vouloir* que par une connaissance approfondie des motifs qui devaient le déterminer, c'est-à-dire par sa raison (119).

Toutefois, malgré les lumières de cette raison, l'homme, séduit par les illusions des passions, pouvait, même à son insu, dévier des sentiers de la justice, et par conséquent il n'y aurait point marché d'un pas ferme et assuré. Il lui fallait donc d'autres guides, plus éclairés, plus sûrs, moins sujets à l'erreur, et il a été doué de l'*instinct moral* et de la *conscience;* facultés précieuses, qui se trouvent en rapport avec les lois morales, et dont l'une, qui est analogue à l'instinct qui dirige les mouvements du corps dans les dangers subits auxquels il se trouve exposé, fait distinguer promptement, et sans le secours de la réflexion, le bien du mal, le juste de l'injuste; tandis que l'autre, comparable à cette sensation de bien-être que fait éprouver l'exercice régulier des fonctions organiques, ou à la douleur qui naît de leur dérangement, est ce doux sentiment qui accompagne toute action louable, ou ce tourment intérieur qui suit inévitablement une action basse ou criminelle, et auquel on a donné le nom de *remords* ; c'est assez dire quels rapports intimes les unissent à la vie sociale, et comment ils en sont un des plus fermes appuis.

(119) Par cela seul que l'homme est intelligent, il devait être libre, car à quoi lui servirait l'intelligence, c'est-à-dire la faculté de connaître ce qui lui est utile ou nuisible, sans la liberté morale ? Ne serait-elle pas, même pour lui, le plus cruel des supplices, puisqu'elle l'éclairerait sans cesse sur des biens qu'il ne pourrait atteindre et sur des maux qu'il ne pourrait éviter? Pourrait-il, sans cette liberté, accomplir ses hautes destinées, étudier et connaître la nature, en modifier les productions selon ses besoins, appliquer enfin à tout ce qui l'entoure cette merveilleuse intelligence, qui est son apanage et la source de son pouvoir?

Remarquez encore que l'idée seule que l'homme a de sa liberté en démontre l'existence ; car comment pourrait-il la connaître si elle n'était pas? Enfin, ajoutons que les lois morales, civiles, industrielles et politiques, en sont encore une preuve non moins évidente. En effet, les premières lui auraient été inutiles; il n'aurait pas eu besoin qu'on lui traçât des devoirs, s'il n'avait point été libre; et il n'aurait point créé les autres, s'il n'avait pu de lui-même s'y assujettir.

Enfin, puisque l'homme *veut*, et qu'il peut se déterminer à tous les actes que sollicitent ses rapports avec les êtres qui l'entourent, et par conséquent à ceux de locomotion, il fallait nécessairement qu'il pût provoquer et diriger convenablement les mouvements de son organisation relatifs à ces actes, car toutes ses déterminations auraient été inutiles, s'il n'avait pu se déplacer.

Telles sont les destinées et les facultés de l'homme ; d'une part il est né pour *savoir*, pour vivre en société, pour connaître les lois morales qui doivent assurer les bienfaits de cette vie, l'*Intelligence suprême* qui les lui imposa, les propriétés des corps au milieu desquels il doit vivre, et les rapports de ces corps, soit entre eux, soit avec lui ; enfin pour se créer à lui-même les lois qui doivent régler et maintenir ainsi les relations, soit individuelles, soit générales, qui naissent de cette dernière connaissance, et sans lesquelles le corps social ne saurait exister ; et, d'une autre part, il possède l'intelligence, il éprouve des sentiments qui l'entraînent vers ses semblables, ou qui l'y attachent ; il est doué de la faculté d'exprimer fidèlement au dehors et ses sentiments et ses pensées, d'une volonté libre que la raison éclaire et empêche de s'égarer, et que dirigent plus sûrement encore et l'instinct moral et la conscience, et enfin, de la faculté de provoquer et de diriger, selon ses besoins, les mouvements de ses instruments locomoteurs.

Mais pour mettre dans un plus grand jour et ces nobles destinées, et ces facultés admirables, exposons, dans un tableau rapide, l'ensemble du corps social ; c'est là que nous verrons l'homme jouissant de toutes ses prérogatives, exerçant toute la puissance dont il a été revêtu, et remplissant, dans la création, le rôle important que lui a assigné l'*Intelligence suprême*.

Si nous considérons, sous le rapport moral, les sociétés les plus éclairées, nous les verrons éprouver, dans toute leur vivacité, les sentiments sociaux qui doivent rapprocher et unir entre eux les individus de l'espèce, suivre la morale la plus pure, pratiquer les plus sublimes vertus, donner l'exemple de tous les héroïsmes, élever leurs regards vers le ciel, reconnaître et adorer *le vrai Dieu*, en un mot, montrer dans toute sa perfection la nature sublime de l'homme. Si nous les considérons ensuite sous le rapport intellectuel, nous les verrons attester toute la puissance de cet être sur la terre, que l'Eternel lui livra pour y régner en souverain (120), et pour la perfectionner comme une création que ses mains divines n'avaient encore qu'ébauchée (121).

En ce temps-là, le Tout-Puissant, par cela

(120) *Il a donné la terre aux enfants des hommes.* (*Psal.* CXV.) *Et Dieu leur dit : Croissez et multipliez, remplissez la terre, et soumettez-la à votre empire.* (*Gen.*, I, 28.)

(121) Puisque l'homme est né pour la vie sociale, la terre sur laquelle il doit vivre, et qui par conséquent doit servir à ses besoins, est évidemment destinée à être modifiée par ses mains, selon que ses besoins l'exigent. Il suit de là que l'état de cette terre appelée *sauvage* n'est point un état *naturel*, mais au contraire un état *contre nature*, ainsi que celui des peuples non civilisés ; car il n'y a de naturel dans les êtres que ce qui est conforme à leur véritable destination.

Que sont en effet les régions de cette terre qui n'ont point encore éprouvé l'influence de l'intelligence humaine ? Des parties très-imparfaites, ou plutôt encore brutes, d'un magnifique ouvrage qu'elle doit perfectionner. Qu'offrent-elles à nos regards ? L'image du désordre et du chaos. On sent, à leur aspect, qu'elles n'ont point encore atteint le but de leur création, et qu'elles attendent la main de l'homme. Si nous demeurons émus dans leurs solitudes, c'est moins par leur beauté reelle que par les contrastes qu'elles nous présentent avec les régions cultivées, qui, par l'effet de l'habitude, n'agissent plus que faiblement sur nous ; et les émotions qu'elles nous font éprouver tiennent plutôt à une sorte d'horreur qu'inspire toujours le désordre, qu'à un sentiment de plaisir.

Que peuvent inspirer, en effet, sinon des sentiments pénibles, des forêts impénétrables que l'on ne peut traverser que le fer et la flamme à la main, et qui recèlent, dans leurs sombres profondeurs, une atmosphère empoisonnée ; des fleuves inondant de leurs eaux vagabondes des régions immenses, infestées de reptiles venimeux, et répandant au loin l'infection et la mort ; des carnassiers redoutables, tous les animaux nuisibles, se multipliant outre mesure par l'absence de l'homme, menaçant de détruire à la longue les animaux faibles et timides qui ne peuvent leur échapper, et menacés de périr à leur tour, soit par la violence d'animaux plus puissants, soit en s'entre-détruisant eux-mêmes ? Quelles agréables émotions peuvent faire naître des vallées sans issues, des montagnes escarpées interrompant toute communication entre les régions diverses, et recélant inutilement dans leur sein les métaux les plus utiles et les plus précieux ; des végétaux croissant pêle-mêle, s'épuisant bientôt dans une végétation désordonnée ; offrant, dans leurs branches à demi pourries, mêlées avec celles qui sont encore jeunes et verdoyantes, la hideuse image de la vieillesse décrépite unie à la jeunesse et à la fraîcheur, et montrant, dans leurs fruits acerbes ou imparfaits, qu'ils n'ont point encore rempli leurs destinées ; la terre, en un mot, présentant une confusion extrême, produisant comme au hasard, consumant en quelque sorte sans direction et sans but cette fécondité merveilleuse dont la pénétra le Créateur, et livrée à une sorte d'anarchie analogue à celle qui règne dans un Etat privé de son légitime souverain ?... Non, ce n'est point là la terre telle qu'elle doit être, et tout démontre qu'elle attend le génie de l'homme pour la diriger et l'embellir. Non ; ces régions sauvages ne peuvent avoir des attraits que pour les imaginations épuisées, que le spectacle de la nature cultivée ne peut plus émouvoir, et qui, cherchant partout des sensations violentes, ne se plaisent qu'au milieu des horreurs du chaos.

Résumons : la culture de la terre, et toutes les modifications que l'intelligence humaine lui fait éprouver ainsi qu'à ses produits, sont une conséquence inévitable des destinées de l'homme, auxquelles elles se trouvent étroitement liées. Elles rentrent dans les desseins de la Providence, et sont une suite naturelle du développement des facultés intellectuelles de sa créature de prédilection ; de sorte que, *intelligence humaine* et *nature modifiée, perfectionnée*, sont deux choses unies entre elles comme la cause l'est à l'effet. Il suit de là, nous le répétons, parce que cette idée jette un grand jour

seul qu'il avait donné l'intelligence à l'homme, sembla lui adresser ces prophétiques paroles : *Va, créature privilégiée, va, cultive, perfectionne, embellis cette terre que tu dois, à la vérité, arroser des sueurs de ton front* (122), *mais que tu féconderas par la puissance de ton génie. Remplace-moi sur cette œuvre de ma volonté; sois-y un autre moi-même; toutes les forces motrices de la nature sont dans tes mains; dirige-les à ton gré, elles obéiront à ton intelligence. Perfectionne un ouvrage que je n'ai créé que pour toi, et qu'il entre dans mon plan de soumettre ainsi à ta puissance. Féconde, fixe, et manifeste ta pensée par la parole que je t'ai donnée; multiplie et perfectionne ta parole par ta pensée, et que, par cette influence réciproque, ton intelligence s'étende, et que ton pouvoir sur toute la nature y puise son activité. Observe, étudie les phénomènes de cette nature que je t'ai soumise, tu trouveras, dans les lois que j'y ai établies les fondements des sciences physiques et des arts industriels, qui te prêteront leur secours dans toutes tes œuvres. Dès lors tu établiras des communications libres entre les diverses régions du globe; les rochers s'abaisseront sous ta main puissante; tu abattras des forêts; tu perceras des routes sûres et faciles à travers leurs profondes solitudes; tu dirigeras le cours des fleuves, et tu leur fixeras des limites qu'ils ne franchiront point; tu assainiras toutes les régions qu'il te plaira d'habiter; tu ouvriras le flanc des montagnes, tu pénétreras dans leurs entrailles, et tu en retireras les métaux utiles ou précieux qui serviront d'instruments à ton génie; tu traceras à la foudre des routes qu'elle suivra silencieusement, et mon tonnerre ne sera plus pour toi que la voix de ma puissance, qui éclatera dans l'immensité de l'espace pour me rappeler à ton souvenir* (123). *Tu dirigeras à ton gré la fécondité de la nature entière, que je mets dans tes mains; tu en multiplieras, tu en modifieras, tu en perfectionneras tous les produits; tu dompteras et tu soumettras à ton empire les animaux les plus impatients du joug* (124); *ils te seront soumis, parce que je ne les ai doués que de facultés instinctives, et que j'ai voulu te les livrer comme des instruments* (125); *tu favoriseras et tu étendras leur reproduction selon tes besoins; tu rélégueras au loin, par la puissance de tes armes, ceux qui pourraient te nuire, ou tu en limiteras à ton gré la multiplication. Mais, pour toi, tu te multiplieras sur cette terre comme le sable des rivages* (125*); *tu en habiteras toutes les régions; tu t'étendras du nord au midi, du couchant à l'aurore, afin que tu saches qu'elle t'appartient; les astres, dont tu mesureras les distances, dont tu étudieras et dont tu connaîtras le cours, te dirigeront sur la surface des mers, où je commanderai aux vents d'accélérer ta marche. Ni l'immensité des océans, ni les tempêtes, ne pourront t'arrêter; et la terre tout entière deviendra ta conquête. Tu y bâtiras des cités opulentes, et en même temps que tu protégeras ton existence par le secours des sciences physiques et des arts industriels, tu l'embelliras par les beaux-arts.*

*Mais que ta haute puissance, que tu ne tiens que de moi, ne t'aveugle point; que le souffle empoisonné de l'orgueil n'infecte plus ton âme. Si l'intelligence dont je t'ai doué est assez grande pour t'élever jusqu'à l'Auteur de ton être, pour te faire comprendre et admirer les merveilles de ma puissance, si tu lis dans les cieux les témoignages de ma gloire* (126); *enfin si, t'élevant par la plus noble des prérogatives au-dessus de toutes les créatures vivantes, j'ai voulu que tu connusses celui qui t'a créé, n'oublie pas, car* tu es libre, *de descendre au dedans de toi-même, de régler non-seulement tes volontés, tes déterminations, tes actes, mais jusqu'à tes désirs et tes pensées, selon les lois que je t'ai imposées pour ta propre félicité, selon la raison que tu possèdes, et l'instinct moral et la conscience que j'ai mis dans ton cœur. Que les passions désordonnées n'obscurcissent point les lumières de ton intelligence, ne t'entraînent point dans les sentiers de l'injustice; et garde-toi surtout de t'y égarer au*

sur les destinées de l'homme et de tout ce qui l'entoure, que ce que l'on appelle *état naturel* de la terre est évidemment un état *contre nature*, ou si l'on veut, un état *d'imperfection, d'attente*, et qu'il n'y a réellement pour elle d'état *naturel* et *parfait*, que celui où elle se trouve modifiée par l'homme de manière à fournir pleinement à tous ses besoins. L'homme ne peut être ce qu'il est, *être intelligent*, sans que la nature entière éprouve son influence; donc l'état où elle se trouve, sous son empire, est son *état naturel*. Elle lui a été livrée, par le Tout-Puissant, comme une création brute qui devait être polie et perfectionnée par son génie, ne portant avec elle que sa merveilleuse fécondité.

(122) Depuis six mille ans, cet irrévocable arrêt de l'Eternel reçoit son exécution pleine et entière. Jetez les yeux sur la surface de la terre: tandis que tous les êtres vivants pourvoient sans peine à l'entretien de leur existence, presque toute l'espèce humaine ne peut soutenir la sienne qu'à l'aide des plus rudes travaux. Le reste, tourmenté de désirs, rongé de soucis, souvent de remords, ne souffre pas moins à sa manière.

(123) *Ecoutez attentivement et en tremblant sa voix terrible... Il tonnera par la voix de sa grandeur.... il se rendra admirable par la voix de son tonnerre...* (*Job*, XXXVII.)

(124) *Tu domineras sur tout ce qui nage dans les eaux, sur tout ce qui vole dans les airs, sur tout ce qui se meut sur la terre.* (*Gen.*, I, 28.)

(125) Si les animaux avaient été intelligents et libres; s'ils avaient pu, par le secours de l'intelligence, sortir d'eux-mêmes, et puiser au dehors des moyens d'attaque et de défense, comme l'homme, jamais celui-ci n'aurait pu les assujettir et en disposer à son gré. Ce n'est donc que parce qu'ils n'ont que l'instinct, parce qu'ils se trouvent sous l'empire de leurs organes, qu'il peut les employer, à son choix et selon ses besoins, comme des instruments que l'Eternel a mis dans ses mains. Harmonie admirable, qui montre évidemment les prérogatives et la puissance de l'homme, et la source de son empire sur tous les animaux.

(125*) *Je multiplierai ta race comme la poussière de la terre.* (*Gen.*, XIII, 16.)

(126) *Les cieux racontent la gloire de Dieu, et le firmament publie les ouvrages de ses mains* (*Psal.*, XVIII.)

*point de vouloir me méconnaître, et de démentir ta céleste origine par la folie de l'impiété.*

L'homme a rempli ces glorieuses destinées. Le domaine de sa pensée s'étendit par l'influence de sa parole, et sa parole, à son tour, se régularisa, se multiplia, se perfectionna par l'influence de sa pensée. Une infinité de rapports des êtres entre eux et avec lui furent étudiés, connus, appréciés, et les arts industriels naquirent. L'observation des phénomènes de la nature, l'étude de leurs relations avec leurs causes, produisirent les sciences physiques, qui ne sont que des conséquences générales naturellement déduites d'un plus ou moins grand nombre de faits bien observés.

Dès lors l'homme réagit sur la nature entière de toute la puissance de son intelligence, qu'il a gravée partout en caractères éclatants. De l'alliance intime qu'il a formée entre les arts industriels et les sciences physiques, et de leurs influences réciproques, sont nées toutes les productions, toutes les inventions utiles pour la satisfaction de ses besoins. C'est par cette heureuse alliance qu'il a pu modifier à son gré la surface du globe, établir des communications libres entre ses régions diverses, mesurer les cieux, parcourir dans tous les sens l'immensité des mers, s'élever même dans l'atmosphère, cultiver, multiplier, perfectionner les végétaux les plus propres à lui fournir des aliments agréables et salubres, des matériaux incorruptibles pour ses vêtements, ses meubles, ses habitations, ses édifices; c'est par cette alliance qu'il put soumettre à son empire, élever, maintenir, améliorer les races des animaux utiles, détruire ou reléguer au fond des déserts ceux qu'il avait à redouter, retirer du sein de la terre les minéraux utiles ou précieux, les purifier, les modifier, leur donner mille formes diverses, applicables à ses besoins ou à ses agréments; c'est par cette alliance enfin qu'il a pu s'étudier lui-même, pénétrer dans les ressorts les plus secrets de son organisation, connaître les lois de la vie, les causes et la nature des troubles qu'elles éprouvent, des désordres organiques qui en sont les résultats, et les remèdes qui leur conviennent.

Après avoir ainsi conquis, modifié, perfectionné la nature entière, et assuré son existence au milieu des êtres que le Tout-Puissant a livrés à son pouvoir, l'homme l'a embellie par les productions des beaux-arts, qu'il a fécondés par son génie. L'architecture lui a construit des habitations salubres, commodes et élégantes, et des palais somptueux; la peinture et la sculpture lui ont fourni les moyens de transmettre d'âge en âge les traits vénérables de la vertu, et de rendre présents à la postérité la plus reculée les événements les plus remarquables et les hauts faits les plus éclatants. Il a trouvé dans l'harmonie et dans les diverses modulations des sons une peinture touchante ou énergique des émotions qu'il éprouve, tandis que la poésie, par ses différents rhythmes, ses fictions ingénieuses et ses brillantes expressions, célèbre dignement ses sentiments, ses vertus et sa gloire.

Mais l'homme ne s'est point contenté de cultiver le domaine des arts industriels, des sciences physiques et des beaux-arts; une autre étude, non moins digne de lui, a captivé son âme. Il a pénétré dans sa propre intelligence, il a sondé tous les replis de son cœur, il a connu tous les rapports qui le lient à ses semblables; il s'est connu lui-même, il a senti toute l'étendue de sa liberté morale; et de là sont nées les lois diverses, civiles, industrielles et politiques qu'il s'est créées, et auxquelles il a voulu s'assujettir.

Toutefois, le sentiment de cette liberté ne lui a point fait perdre le souvenir de sa dépendance à l'égard de l'Auteur de son être; il n'a jamais oublié l'*Intelligence suprême* qui créa son intelligence. Sans doute il se laisse souvent entraîner par les passions qui l'agitent; mais la voix de la conscience qui se fait entendre au fond de son âme, son retour dans le sentier de la justice, l'horreur que, même dans ses désordres, il ressent pour le vice, et le mépris qu'il lui témoigne, la vénération qu'il a pour la vertu et les hommages qu'il lui rend (126*), sont autant de preuves manifestes qu'il n'a point perdu le souvenir des lois morales, primitives, et qu'il ne méconnaît point son Créateur. Si quelque être degradé, après avoir fait violence à sa raison et à sa conscience, et avoir dit dans son cœur : *Il n'y a point de Dieu* (127), a la hardiesse coupable de manifester cette horrible pensée, l'espèce humaine se soulève tout entière, montrant d'une main la voûte des cieux, tenant de l'autre la tradition des siècles, et proteste hautement contre cette stupide impiété!

Tel est le magnifique spectacle qu'offre à nos regards l'homme considéré sous son véritable point de vue. Seul être intelligent au milieu de tous les autres êtres qu'il assujettit à son empire, tout le proclame le maître souverain de la création.

Mais ces brillantes facultés, cette puissance qui n'a point de rivale dans la nature, tiendraient-elles essentiellement à sa substance matérielle? Son organisation en serait-elle exclusivement le siége? En un mot, l'homme, avec toutes ses prérogatives, se réduirait-il à cette organisation qui seule en lui frappe nos sens? *Voy.* les art. ENCÉPHALE et PHYSIOLOGIE INTELLECTUELLE.

(126*) Il n'est point d'homme dissolu, quelque perverti qu'il soit, qui ne ressente de l'horreur pour le vice qu'il aperçoit dans les autres, et qui ne méprise, du moins intérieurement, les compagnons même de ses débauches, comme aussi il n'en est point qui ne vénère la vertu.

(127) *L'impie a dit dans son cœur : Dieu n'est point...* (*Psal.* XIII.) Remarquez cette expression : L'impie a dit *dans son cœur;* c'est-à-dire qu'il a désiré qu'il n'y eût point de Dieu, pour se livrer avec plus de liberté à ses passions déréglées; mais qu'il n'a pu le dire *dans son esprit*, où son intelligence lui démontre pleinement le contraire.

FATALISME. *Voy.* Activité.

FEMMES (Imagination des). *Voy.* Note I, à la fin du volume.

FOURMIS, Leur instinct. *Voy.* l'article Instinct.

# G

GALL. *Voy.* Encéphale.

GENERATION DES ETRES. *Voy.* Universaux.

GENRE. *Voy.* Universaux.

GUILLAUME DE CHAMPEAUX. *Voy.* Réalisme.

# H

## HABITUDES.

### § Ier. — *Habitudes actives.*

L'activité de l'homme, mise en exercice par la sensation, et dirigée par l'analogie plus ou moins précise, plus ou moins vague, établie par sa nature, entre la sensation et l'action, donne naissance aux actes instinctifs. Ces actes sont dépourvus d'intention et indépendants de toute connaissance, tant de la fin à laquelle ils se rapportent, que des moyens de l'atteindre, et de la direction des mouvements nécessaires pour y arriver. Lorsque, par l'expérience, il a appris à connaître la fin vers laquelle il tend, les moyens qu'il a de l'atteindre, et la direction qu'il doit donner aux mouvements pour y arriver, ses actes sont appelés volontaires. Ainsi ce qui distingue l'instinct de la volonté, c'est que l'un ignore la fin et que l'autre en a la connaissance.

Celui qui s'attachera à observer les enfants, afin de découvrir la manière dont la volonté se substitue à l'instinct, remarquera qu'ils apprennent de très-bonne heure à discerner et à reconnaître la fin vers laquelle ils tendent, et les divers effets qu'ils veulent produire, et que dès lors ils veulent ces fins et ces effets : mais ils sont bien plus lents à discerner les directions diverses qu'il faut donner aux mouvements que la volonté imprime aux organes; aussi veulent-ils longtemps avant de savoir exécuter ce qu'ils veulent. Pendant longtemps leurs actes ne sont que des tâtonnements : leurs premières tentatives ne produisent rien de semblable à ce qu'ils veulent faire. Peu à peu ils s'en approchent, quoique en faisant encore mal; insensiblement ils font mieux, puis bien, puis enfin parfaitement ; et bientôt l'habitude leur donne la facilité de faire avec adresse et avec grâce. En voyant certains actes réunir ces qualités dans un haut degré de perfection, le vulgaire ne sait admirer que ce qu'ils renferment d'extraordinaire, tandis que les esprits réfléchis sont frappés de toutes les merveilles qu'offrent à leurs méditations les actes les plus simples de la volonté, lorsqu'elle est secondée par l'habitude, sans le secours de laquelle l'homme ne serait jamais capable de rien.

Il suit de là que, pour bien apprécier la nature de la volonté, il est nécessaire d'étudier avec soin la nature de l'habitude, les effets qu'elle produit, et les lois auxquelles elle est soumise. Cette étude est d'autant plus importante, que c'est l'habitude, comme nous aurons occasion de le voir, qui préside à la direction des mouvements de la pensée, aussi bien qu'à celle des mouvements du corps, et qu'elle est régie par les mêmes lois. Or il est bien plus facile de l'observer et de constater la justesse de nos observations dans ceux-ci, qui en mettent les effets sous nos yeux, de la manière la plus constante et la plus distincte, que dans ceux-là, qui cependant sont bien plus intéressants. Ainsi : 1° de la nature de l'habitude en général.

Deux choses sont à considérer dans la nature des habitudes de l'homme : la fréquente répétition des mêmes actes, des mêmes phénomènes, et la manière d'être, ou la disposition que cette fréquente répétition établit dans l'âme et dans les organes. Or on ne peut douter que la fréquente répétition des mêmes modifications, quelle que soit leur nature et celle de la substance qui les reçoit, ne produise dans cette substance une altération quelconque, une nouvelle manière d'être, une disposition nouvelle, que nous ne pouvons peut-être pas voir, mais dont tout démontre la réalité. Nous pouvons en observer les effets dans toutes les substances, soit minérales, soit végétales, mais plus particulièrement encore dans les substances animales.

Dans les substances inorganiques, les corps doués d'une certaine flexibilité deviennent de plus en plus flexibles, à mesure qu'ils sont soumis plus souvent à l'action qui les fait plier. C'est ce qu'on pratique dans les arts, pour rendre certaines substances propres à des fins déterminées. Des vêtements qui nous gênaient d'abord finissent par se mouler sur nos membres et se prêter à tous nos mouvements. Cette vérité est peut-être plus sensible dans les instruments de musique, qui deviennent plus parfaits ou moins bons, suivant le degré d'habileté de celui qui en fait un fréquent usage. Dans les substances végétales, le branchage des arbres prend la direction et les formes que nous voulons lui donner.

Mais les effets des mêmes modifications répétées sont bien plus sensibles, plus variés et plus importants dans les êtres animés. Pour peu que nous nous observions nous-mêmes, il est impossible de ne pas remarquer une différence sensible entre les sensations que nous recevons fréquemment et celles que nous éprouvons pour la première fois ; entre les idées qui nous sont

familières et celles qui ne se présentent que rarement; entre nos actes souvent répétés et ces mêmes actes lorsque nous commençons à les exécuter. Bientôt nous allons étudier ces différences, mais en attendant nous ferons observer que, même avant de les avoir examinées en détail, nous ne pouvons pas ne pas les reconnaître comme l'effet d'une manière d'être, d'une disposition du principe sentant, intelligent et actif, ou de ses organes, ou des deux en même temps, produite par la fréquente répétition des mêmes actes.

Ainsi nous voyons dans les habitudes la fréquente répétition des mêmes phénomènes, et les dispositions que cette répétition produit et entretient dans l'âme et dans les organes, Le mot *habitude* et ses dérivés, comme *habituel*, *habituellement*, signifient également l'un et l'autre dans le langage ordinaire. Si l'on dit : *J'ai l'habitude de faire une chose, c'est une habitude, cela m'est habituel, je le fais habituellement*, on pense autant, peut-être même davantage, à la fréquente répétition des mêmes actes, qu'aux dispositions de l'âme et de l'organe qui en sont l'effet; et en général c'est plutôt la répétition que la disposition que l'on prétend exprimer. Pour nous, dans le cours de cette dissertation, nous entendons par *habitude*, *habitudo*, cette manière d'être de l'âme et de l'organe, effet de la fréquente répétition, qui donne lieu à toutes les différences, plus ou moins importantes, mais réelles, entre les modifications souvent répétées, et celles qui ne se produisent que rarement (127*).

Puisque nous sommes sensibles, intelligents et actifs, et que parmi les phénomènes de la sensibilité, de l'intelligence et de l'activité, nous en trouvons un assez grand nombre, sans doute, qui ne se produisent que rarement, mais un bien plus grand nombre qui sont fréquemment répétés, il doit y avoir en nous, et il y a en effet des habitudes de sentiment, des habitudes intellectuelles, des habitudes actives. Les unes et les autres ne seront autre chose qu'une manière d'être de l'âme, relativement aux divers phénomènes produits par ces diverses propriétés de l'homme, et une disposition propre dans les organes respectifs, véhicules fidèles du sentiment, instruments nécessaires de la pensée, et ministres toujours obéissants et soumis de la volonté. Nous allons commencer par les habitudes actives, qui, comme nous venons de le dire, sont plus faciles à observer.

Pour bien comprendre la nature et les effets des habitudes actives, il faut observer nos actes avant que nous ayons appris, pendant que nous apprenons, et après que nous avons appris à les exécuter; en d'autres termes, avant que nous ayons des habitudes, pendant que nous travaillons à en acquérir, et lorsque nous les avons acquises et perfectionnées.

La plus légère attention donnée à nos actes divers nous fera reconnaître que nous faisons difficilement et fort mal ce que nous exécutons pour la première fois. Nous pouvons dire même que nous ne faisons rien qui soit bien, ni qui soit fait avec facilité, que lorsque, par un exercice répété, nous avons appris à le faire. A l'origine, une attention soutenue est nécessaire à tous nos actes ; nos organes sont lourds, raides, inhabiles à exécuter ce que la volonté leur commande. Il faut porter simultanément l'attention et sur l'effet que nous voulons produire, et sur la direction à donner aux organes. A mesure que nous répétons les mêmes mouvements, les organes deviennent plus souples, plus agiles ; ils obéissent avec aisance, et nous sentons que la chose ne se fait bien que lorsqu'ils ont acquis toutes ces qualités dans leur perfection. Est-il rien de si facile, et qui nous paraisse si naturel, que de se lever, de se tenir debout, de marcher, de s'asseoir, de saisir un objet qui est à notre portée, de le manier dans tous les sens ? Et cependant observez les enfants : que de tâtonnements, que de tentatives infructueuses avant qu'ils puissent exécuter passablement les moindres de ces actes; surtout, que de difficultés, que de vains essais avant qu'ils sachent prononcer les mots les plus aisés, et même former une articulation distincte ! Nous faisons peut-être moins d'attention à l'éducation que reçoivent les yeux ; il n'est pas moins constant, que ce n'est qu'avec de longs et de pénibles efforts que nous apprenons à les diriger. Dans le commencement, le regard de l'enfant est tantôt fixe, tantôt vacillant ; les mouvements de ses yeux sont prompts, brusques, irréguliers; ils ne se régularisent que peu à peu. Il a besoin d'apprendre à trouver de suite l'objet qu'il veut regarder, à y rester appliqué aussi longtemps qu'il le veut, et surtout à passer immédiatement, et à volonté, de l'un à l'autre; et ces difficultés durent plus longtemps qu'on n'est porté à le croire généralement. Suivez un enfant qui apprend à lire, vous verrez les embarras qu'il éprouve, soit qu'il veuille suivre une ligne tout entière, sans la quitter, ou regarder successivement, et dans leur ordre, toutes les lettres qui la composent, afin de n'en omettre aucune et de ne pas intervertir l'ordre dans lequel elles sont placées, soit enfin pour passer immédiatement d'une ligne à celle qui la suit. Il en est de même de tous nos actes, depuis les plus simples jusqu'à ceux qui sont réellement les plus compliqués. Et si l'on veut considérer ce que nous sommes avant d'avoir acquis l'habitude de faire nos actes, quels qu'ils soient, on reconnaîtra que, dans cet état de choses, notre volonté est généralement ignorante à commander, et que nos organes sont inhabiles à obéir.

(127*) C'est dans ce sens que l'entendent tous les métaphysiciens. Il résulte de l'étymologie, et l'usage vulgaire le consacre en désignant plus spécialement la fréquente répétition par les mots *usage*, *coutume*. Mais il fallait faire cette remarque, pour éviter toute équivoque.

Ce cas ne souffre d'exception que dans ceux de nos actes qui, relatifs à la nutrition, sont toujours dirigés par l'instinct, d'une manière précise et sûre. Nous voyons se confirmer par là ce que nous avons dit de la nature de l'instinct, et de la différence de l'instinct de l'homme à celui des animaux. Ceux-ci, par la prédisposition des organes et leur destination spéciale, exécutent leurs actes pour la première fois aussi naturellement et d'une manière aussi précise qu'ils les exécuteront pendant toute leur vie ; tandis que, n'étant prédisposés à rien, les organes de l'homme ne doivent recevoir que de son travail les dispositions constitutives de l'habitude.

Restons encore avec les enfants, étudions-les pendant qu'ils travaillent, à leur insu, à se donner les habitudes nécessaires à l'exercice utile de la volonté. Nous trouvons qu'à mesure qu'ils répètent les mêmes actes, la volonté apprend à les commander, et les organes deviennent plus habiles à les exécuter. Cette éducation se continue, jusqu'à ce que l'âme soit parvenue à commander avec la plus exacte précision, et les organes à exécuter avec facilité, avec promptitude, avec adresse. Cet état, auquel l'âme et les organes sont parvenus par une fréquente répétition, d'où résulte, dans l'une la perfection du commandement, et dans les autres la perfection de l'obéissance, constitue ce que nous appelons l'habitude dans l'âme et dans les organes.

Ce changement progressif dans les dispositions natives des organes, ces progrès successifs qu'ils font dans l'art d'obéir aux impulsions de la volonté, et dans celui d'exécuter les mouvements commandés et de produire les effets voulus, se montrent de la manière la pus sensible à celui qui observe tout leur travail pendant que nous acquérons les habitudes.

Sans doute que les changements progressifs aussi, qui s'opèrent en même temps dans les dispositions natives de l'âme, sont moins aisés à signaler, à reconnaître, à apprécier, que ceux qui s'opèrent dans les organes. Le sentiment, qui seul pourrait nous en avertir, se tait à cet égard. Nous les reconnaîtrons cependant si nous remarquons comment, à l'origine, il nous fallait donner une attention forte et soutenue non-seulement à la fin vers laquelle nous tendions, et à l'effet que nous voulions produire, mais encore à ses détails les plus minutieux; comment, malgré nos soins, il nous arrivait d'en laisser échapper une partie, et de nous embarrasser dans le reste ; comment enfin, à mesure que nous avons avancé dans la formation de l'habitude, et surtout depuis qu'elle est pleinement formée, il ne nous faut plus que l'attention la plus légère, donnée à l'ensemble de l'effet, pour embrasser tous les détails dans l'ordre le plus parfait, en sorte que l'on pourrait dire que la volonté les abandonne entièrement, pour laisser à l'habitude le soin de les coordonner.

Ainsi la fréquente répétition des mêmes actes produit des habitudes dans la volonté, des habitudes dans les organes ses ministres, c'est-à-dire une disposition nouvelle dans l'une et dans les autres. Les effets de l'habitude sont, dans l'âme, l'aptitude à commander d'une manière précise, la facilité d'embrasser et de coordonner les détails par le plus léger acte d'attention donné à l'effet lui-même; et dans les organes, la flexibilité , la légèreté, la promptitude et l'adresse nécessaires pour exécuter les ordres de la volonté, et produire, aussi bien que possible, tous les effets voulus. De ces dispositions et de leurs effets résulte en somme, pour la puissance réelle de l'homme, une augmentation indéfinie, qui paraît hors de toute proportion avec la force naturelle de ses organes.

De quoi serions-nous capables en effet si, comme il arrive lorsque nous travaillons à acquérir des habitudes, ou, ce qui est la même chose, lorsque nous apprenons à faire, nous nous trouvions toujours obligés de nous appesantir sur les détails les plus minutieux de l'effet que nous voulons produire, et sur les modifications presque insensibles que doivent recevoir, à chaque instant, les directions diverses du mouvement pour se coordonner avec ces détails? L'attention en serait surchargée, et tout progrès nous serait interdit.

Il faut, en général, que les effets de l'habitude soient portés à un degré de perfection extraordinaire, pour exciter l'admiration du vulgaire. Que de merveilles cependant ne présentent-ils pas dans les actes les plus simples et les plus familiers , dans la parole, dans l'écriture, dans la pratique de tous les arts, dans tous les mouvements du corps? Pour le bien comprendre, recherchons quelle est la nature des habitudes , ce qui les constitue proprement, et quelle est la loi qui en dirige l'exercice.

Et d'abord, des habitudes de l'âme. Les habitudes de l'âme consistent en ce que, lorsqu'elle veut produire un effet, toutes les idées élémentaires de cet effet et de ses détails les plus minutieux lui sont, par cet acte seul, rendues instantanément et simultanément présentes dans l'ordre le plus régulier ; et cela, non-seulement sans qu'elle s'en occupe le moins du monde, mais même sans qu'elles lui soient sensibles en aucune manière. Cela peut paraître un paradoxe ; on pourrait me demander ce que sont pour nous des idées dont nous ne sentons pas la présence; s'il est possible que des idées, et même un grand nombre d'idées de détails, par où il faut passer pour produire un effet, nous soient présentes sans être sensibles, sans faire conscience d'elles-mêmes. Nous répondrons que c'est le propre de toutes les idées qui sont pleinement dans les habitudes de l'esprit, dont elles font précisément la force et la richesse. Cette vérité se montrera dans tout son jour lorsque nous ferons l'analyse de la mémoire. Quant à tout ce qui peut avoir rapport aux idées représentatives des parties successives des effets que nous

voulons produire, l'examen de la manière dont nos actes s'exécutent, et de celle dont nous sommes affectés lorsque nous agissons, prouve évidemment qu'elles ne nous sont pas sensibles. En effet l'exécution régulière des actes prouve invinciblement la présence dans l'esprit, des idées qui seules sont capables de diriger les mouvements qui les produisent. De son côté, le sentiment prouve aussi que ces idées auxquelles dans l'origine nous étions obligés de donner une attention soutenue, ce qui nous les rendait distinctement sensibles, le deviennent progressivement moins à mesure que l'habitude s'établit, et finissent par ne l'être plus lorsqu'elle est pleinement formée. Il est à remarquer que l'ordre dans lequel ces idées se reproduisent pour diriger nos actes est d'autant plus régulier et plus parfait, que le sentiment en est plus entièrement effacé par l'habitude. C'est ce qui sera pleinement et entièrement confirmé lorsque nous parlerons des habitudes de l'intelligence et de la mémoire.

En second lieu, de l'habitude dans les organes. Celle-ci présente un phénomène plus mystérieux et, s'il est possible, plus incompréhensible encore. Ce n'est pas la légèreté, la souplesse, l'agilité, effet purement mécanique, assez semblable à ce qui se passe dans une machine, dont le mouvement devient plus facile et plus coulant lorsque le frottement a poli les rouages qui la composent ; mais c'est l'adresse, qualité précieuse que chacun cherche à se donner, sur les merveilles de laquelle on ne réfléchit pas assez, et dont il est important de déterminer la nature et le caractère.

L'adresse consiste en ce que, pendant tout le temps que dure le mouvement imprimé aux organes, par la volonté pour produire un effet quel qu'il soit, ce mouvement prend de la manière la plus exacte et la plus régulière toutes les directions, et reçoit toutes les inflexions successives, nécessaires à la production, successive aussi, des diverses parties de l'effet, et cela sans que la volonté, cause productrice du mouvement, ou plutôt l'intelligence, qui seule peut en être la cause directrice, s'occupe de ces directions, inflexions et modifications diverses.

Que la volonté et l'intelligence qui la guide, tout en donnant par son efficacité le mouvement aux organes, néglige absolument de s'occuper de la direction de ce mouvement, et l'abandonne en entier à l'habitude une fois qu'elle est contractée, c'est un fait que nous ne pouvons nous empêcher de reconnaître, tout incompréhensible qu'il est.

Et d'abord il est un grand nombre de mouvements dont nous ignorons la direction, quoique nous les répétions souvent de la manière la plus régulière. Qui de nous connaît les diverses inflexions que doivent prendre les diverses parties qui composent l'organe vocal pour émettre les sons, pour proférer les articulations même les plus simples? Mais sans chercher des exemples dans un organe qui se dérobe à nos regards, est-il des mouvements qu'on puisse suivre avec plus de facilité que ceux de la main et des doigts, lorsqu'on écrit, qu'on dessine, qu'on joue de quelque instrument, qu'on fait quoi que ce soit? Et cependant, avec quelque soin que nous les observions, parviendrons-nous jamais à nous en rendre un compte tel, que nous puissions exactement apprécier chacun de ces mouvements dans ses rapports avec l'effet qui en résulte?

En second lieu, pour peu qu'on écoute le sentiment, ne nous dit-il pas évidemment que, tout entiers à l'effet que nous voulons produire, nous ne pensons nullement à la direction que doit recevoir alors le mouvement imprimé à nos organes? L'expérience prouve même que cette direction devient d'autant plus exacte, que nous cessons plus absolument de nous en occuper, pour l'abandonner entièrement à l'habitude.

Sans doute il se trouve dans cette direction exacte et régulière, effet d'une volonté qui ne s'en occupe en aucune manière, qui même la plupart du temps ne la connaît pas, un mystère impénétrable; mais remarquons que le même mystère, exactement de la même nature, se trouve encore dans ceux de nos mouvements auxquels nous donnons le plus d'attention.

En effet, que je veuille remuer ma main et lui donner une direction déterminée dont l'idée m'est présente, ma main obéit. Ce n'est cependant pas sur ma main que porte immédiatement l'efficacité de ma volonté. Le mouvement de la main est l'effet de la contraction des muscles, et sa direction résulte de l'inflexion de cette contraction, qui elle-même est l'effet de l'impression donnée au cerveau par l'efficacité de la volonté, et transmise aux muscles par l'appareil intérieur. Or nous ne connaissons ni le cerveau, ni les muscles, ni l'appareil intérieur tout entier, la plupart d'entre nous n'en soupçonnent pas même l'existence. Voilà donc la volonté produisant, par son efficacité native, un effet déterminé, sans connaître le moyen par lequel elle peut le produire, et même sans y penser : d'où il faut conclure que l'habitude ne fait qu'agrandir, sans le créer, l'intervalle que franchit la volonté, et que l'intelligence ne s'applique qu'à l'effet voulu, sans s'occuper du moyen par lequel il doit être produit.

Reste à rechercher la loi qui dirige les mouvements soumis à l'influence de l'habitude.

Les métaphysiciens du dernier siècle, et en particulier Condillac et l'école écossaise, se sont fort occupés de la liaison des idées; phénomène important (128), d'où résulte dans l'homme la force et la richesse de la

(128) Nous aurons occasion d'en parler avec détail lorsque nous ferons l'analyse de la mémoire, et nous reconnaîtrons que, lorsque nos idées se sont plusieurs fois présentées ensemble à notre esprit, dans des circonstances propres à nous faire remarquer cette coïncidence, elles s'y lient en telle sorte, par suite d'une loi générale de notre être, que l'une ne peut plus se représenter sans réveiller l'autre.

mémoire; mais il ne nous paraît pas qu'ils aient poussé assez loin leurs observations à cet égard. On dirait qu'ils ne reconnaissent cette liaison qu'entre des phénomènes de même nature : ainsi, dans leurs théories, une idée appelle une autre idée; un mouvement appelle un autre mouvement : mais ce ne sont pas là ses bornes; elle s'applique également à nos modifications de toute espèce, et en particulier à nos modifications actives. C'est cette loi qui dirige nos habitudes, et qui produit ce qu'elles ont de plus merveilleux. A mesure que les mouvements coïncident avec les détails que demande un effet voulu, ils se lient avec les idées de ces détails, en telle sorte que sans notre intervention ils se coordonnent avec elles. C'est ce qui se montre évidemment dans l'historique que nous venons d'esquisser, de la formation et des effets de l'habitude; en les suivant avec attention, on ne peut méconnaître l'existence de cette loi.

Une loi qui lie la direction du mouvement à l'idée d'un effet à produire nous paraîtra sans doute enveloppée d'un mystère impénétrable; mais est-elle plus incompréhensible que celle qui attache une sensation, phénomène purement spirituel, à une impression faite au cerveau, qui n'est qu'une modification purement matérielle? Est-elle plus mystérieuse que celle qui attache un mouvement, modification purement matérielle, à un acte de la volonté, modification purement spirituelle?

Au surplus, les lois qui régissent les mouvements mécaniques et leur subordination respective sont-elles plus faciles à expliquer? Qui nous dira en quoi consiste la communication du mouvement, en quoi consiste l'attraction, et comment elle peut agir à distance? et cependant ne reconnaissons-nous pas ces lois comme des lois générales de la nature? Nous les admettons néanmoins sans en pénétrer les mystères; pourquoi voudrions-nous pénétrer ceux des lois qui régissent la subordination de phénomènes appartenant à des substances de nature différente?

Cette loi qui lie les uns aux autres, par leur coexistence seule, les phénomènes de l'homme, se retrouvera encore lorsque nous étudierons les lois de l'union de l'âme avec le corps, et les lois directrices de la mémoire. Ce que nous en dirons alors nous les fera mieux connaître, sans cependant en éclaircir le mystère, et confirmera l'idée qui se présente naturellement dans nos recherches; c'est qu'il semble que l'auteur de notre être a voulu par là augmenter indéfiniment notre empire sur nos organes, notre puissance et notre adresse, afin que le développement de toutes nos facultés fût notre fait propre et le résultat de notre application, et que nous pussions devenir, pour ainsi dire, les enfants de nos œuvres.

Ainsi tous nos actes sont l'effet propre de notre activité, seule capable de produire.

Nos actes instinctifs sont produits par notre activité, indépendamment de toute connaissance de l'acte lui-même, de la fin et des moyens.

Nos actes volontaires sont produits par l'activité avec connaissance de l'acte, de la fin, des moyens, et souvent avec attention portant sur la direction nécessaire.

Nos actes habituels ou familiers sont produits par l'activité avec connaissance de l'acte, de la fin, des moyens, mais souvent sans connaissance, et toujours sans conscience de la direction à donner aux organes.

De plus, à l'activité nous devons le passage insensible de l'instinct à la volonté, à mesure que nous acquérons des connaissances.

Le passage insensible de la volonté à l'habitude, à mesure que par la fréquente répétition des mêmes actes nous apprenons à faire avec facilité.

Enfin, l'habitude elle-même, sans laquelle l'homme ne serait habile à rien, et cela parce que l'attention, continuellement surchargée de détails, serait nécessairement distraite de la fin vers laquelle il tend, et de l'effet qu'il veut produire.

### § II. — *Habitudes passives.*

Rien ne provoque la réflexion, rien ne l'appelle moins que l'habitude. Tout ce qui en dépend ou en est l'effet nous paraît si simple et si naturel, qu'il n'excite en nous ni étonnement ni surprise. Cependant rien ne devrait plus piquer notre curiosité, rien ne mérite mieux notre admiration que ses effets merveilleux. L'habitude a été appelée une seconde nature; cette expression est juste, pleine de vérité, car tout ce qui est une fois entré dans nos habitudes s'identifie avec nous, et finit par y devenir une partie de nous-mêmes. C'est précisément ce caractère qui en fait l'objet le plus important, le plus curieux, le plus instructif, et le plus digne des méditations du philosophe.

Le but de la philosophie est de nous faire connaître la nature de l'homme, et particulièrement les phénomènes qui en dérivent. Or, comment pouvons-nous connaître et apprécier cette nature et ces phénomènes, si nous ne donnons tous nos soins à l'étude des modifications immenses que les habitudes y apportent? modifications telles que leur effet, qu'on me passe l'expression, est de dénaturer la nature elle-même.

De plus, la nature dont nous sommes doués, et que nous pourrions appeler notre constitution native, pour la distinguer de cette seconde nature que les habitudes nous donnent, nous l'avons reçue de l'Auteur de notre être, et nous sommes forcément soumis à toutes les conditions, à toutes les nécessités, à toutes les conséquences de cette nature originelle. Mais la seconde nature qui est en nous le résultat de nos habitudes, c'est nous qui l'avons créée par la manière dont nous les avons formées; elle est notre propre ouvrage, et par conséquent nous sommes les causes et les auteurs des conditions, des nécessités, des conséquences qui en dérivent : aussi avons-nous le plus grand intérêt à les bien apprécier, afin de les

former, de les établir et de les diriger de manière à leur faire produire les effets les plus avantageux. Nous avons déjà vu les effets des habitudes actives, et reconnu la puissance merveilleuse qu'elles donnent à la volonté, en augmentant son efficacité; ce que nous allons dire des habitudes passives nous montrera que celles-ci ne sont pas moins importantes que les premières; elles le sont même davantage sous quelque rapport, par la grande influence qu'elles exercent sur nous, une fois qu'elles sont établies.

En effet, si nous avons bien compris la nature de cette propriété sublime de l'homme, qui consiste dans le pouvoir qu'il a de choisir entre les fins vers lesquelles il tend, les effets qu'il peut produire et les motifs divers qui le sollicitent, nous reconnaîtrons, 1° que le domaine de la liberté s'agrandit en proportion du nombre plus ou moins considérable de fins, d'effets et de motifs comparés, dans la délibération qui en précède l'exercice; 2° que sa marche sera d'autant plus facile, que la délibération sera moins lente et moins pénible, tout en restant aussi éclairée; 3° l'usage en sera d'autant plus avantageux, qu'elle sera plus sagement dirigée dans ses choix; 4° enfin, que ce sont les habitudes passives, les habitudes de la sensibilité et de l'intelligence qui, en nous présentant à la fois un plus grand nombre d'objets à choisir, facilitent la délibération et dirigent la détermination, sans cependant la forcer ni la contraindre. Si nous remarquons d'ailleurs que les moyens par lesquels les habitudes agrandissent le domaine de la liberté et en facilitent la marche sont les mêmes que ceux par lesquels elles tendent, pour peu que nous négligions d'en restreindre et d'en diriger l'influence, à la restreindre elle-même, à la limiter, à en gêner l'exercice, nous sentirons que les phénomènes qui dérivent des habitudes passives ne méritent pas moins de faire l'objet de nos méditations, que ceux des habitudes actives que nous avons vus si féconds en résultats avantageux.

Un des effets de l'habitude, commun à l'une et à l'autre espèce, qui dérive de leur nature propre, et qui n'a pas été assez remarqué, rend très-difficile l'observation des habitudes elles-mêmes. Les habitudes se dissimulent à mesure qu'elles s'établissent, de manière à se soustraire tout à fait au sentiment lorsqu'elles sont pleinement établies. De là il arrive que nous ne pouvons plus les observer dans le sentiment, car le sentiment n'en signale plus l'existence; qu'elles ne peuvent plus être constatées que par leurs effets, qu'il n'est pas facile d'apprécier exactement, au moins comme effets des habitudes, parce qu'ils nous paraissent des effets de la nature même. Aussi nous confondons souvent les habitudes avec la nature elle-même, pour peu surtout que nous ayons perdu de vue le souvenir de leur première formation; et combien d'habitudes en nous qui remontent à un temps entièrement oublié!

La manière dont les habitudes se dissimulent au sentiment, à mesure qu'elles s'établissent, est une suite de leur nature propre.

Nous sentons notre existence, avons-nous dit, et notre manière d'être. Observons que nous ne pouvons sentir nos manières d'être diverses, que nous ne pouvons les apprécier et les caractériser qu'en les séparant, en quelque sorte, de notre existence, pour les en distinguer. Cette séparation, cette distinction ne peuvent avoir lieu, si, dans un sentiment composé de notre existence et de notre manière d'être, du *moi* et de ses modifications, nous ne trouvons quelque chose de constant et quelque chose de variable. Ce qui est constant est le *moi*, ou le sentiment du *moi*, et ce qui est variable est le sentiment de la modification; or, qu'une manière d'être, qu'une modification devienne constante et uniforme, le sentiment que nous en avons s'unit d'une manière si intime au sentiment de l'existence du *moi*, qu'il se confond avec lui au point de ne pouvoir en être distingué.

Nous avons vu que l'habitude n'est qu'une manière d'être nouvelle, établie dans l'âme par la fréquente répétition des mêmes phénomènes; or cette disposition nouvelle étant persistante et uniforme, car ce n'est qu'alors que l'habitude est établie, le sentiment que l'âme en éprouve doit, pour ainsi dire, s'amalgamer et se confondre avec le sentiment de son existence, et n'être plus susceptible d'être saisi par un sentiment propre et spécial qui nous en donne la connaissance, et nous la manifeste comme quelque chose d'ajouté à notre nature constitutive, comme le sentiment propre et spécial de chacune de nos modifications, nous les fait connaître comme quelque chose d'accidentel et de surajouté à notre nature.

Il ne faut point perdre de vue cette observation, parce qu'elle facilitera beaucoup nos recherches sur la nature et les effets des habitudes passives. Nous aurons besoin de la rappeler encore lorsque nous parlerons des phénomènes de la mémoire.

Pour traiter les habitudes passives, suivant la méthode la plus propre à nous faire surmonter les difficultés que présente cette matière, nous allons successivement étudier leurs effets : 1° relativement à la sensibilité, 2° relativement à l'intelligence.

Et d'abord, des habitudes passives relatives à la sensation.

Parmi nos sensations, les unes sont destinées à nous éclairer par tout ce qu'elles renferment d'instructif, les autres à exciter l'activité par ce qu'elles ont d'affectif. Commençons par celles-ci, et remarquons qu'il en est un grand nombre qui se prolongent plus ou moins, tant que l'impression qui les produit continue. L'étude des effets qui résultent de cette prolongation nous mettra sur la voie d'apprécier ceux qui sont la suite de leur fréquente répétition.

Une sensation affective qui se continue, s'affaiblit insensiblement et finit par s'éteindre. Entrons dans un appartement parfumé;

dès l'abord nous sommes vivement affectés; si nous y séjournons quelque temps, cette affection diminue, quelle que soit la force de l'odeur, et bientôt la sensation n'est plus remarquée. Nous cessons d'éprouver le sentiment de la température à laquelle nous restons exposés pendant quelque temps; une douleur vive qui se prolonge et devient continue, s'affaiblit au point de devenir supportable, et pour peu qu'elle soit modérée, la continuité la fait presque disparaître. Il ne faudrait pas conclure de là que ces sensations diverses n'existent plus dans le principe sentant; car si nous changeons de position, si la température baisse ou s'élève subitement, si la douleur cesse réellement, ou si elle passe à un état plus aigu, nous sentons cette variation, nous apprécions même cette nouvelle manière d'être, dans ses rapports avec celle dont nous sortons, ce qui n'arriverait pas si les sensations antérieures n'avaient été persistantes.

La continuité d'une affection en fait disparaître le sentiment, parce qu'une modification constante finit par se confondre avec le sentiment de notre existence individuelle; dès lors elle s'identifie tellement avec lui, qu'elle en fait partie, et ne peut plus en être distinguée. Ce mode constant, partie de notre existence, et qui par là est plus ou moins agréable, suivant la nature de la modification persévérante, est assez semblable aux effets du tempérament, dont le propre est de modifier notre existence, et cela à notre insu, car nous ne sentons pas cette modification, et nous sommes même incapables d'assigner en quoi elle consiste. Or on comprend qu'une fréquente répétition des mêmes sensations doit produire un effet analogue à celui de leur continuité. Si nous voulons nous examiner avec soin, nous reconnaîtrons que nous sommes bien moins sensibles aux odeurs, aux saveurs, aux douleurs auxquelles nous sommes habitués, qu'à toutes celles qui nous modifient rarement, et qu'elles finissent par être pour nous comme si elles n'étaient pas. Ainsi, le premier effet de l'habitude sur les sensations effectives est de les émousser, et souvent même de les faire disparaître entièrement.

Un second effet des habitudes, et qui paraît en contradiction avec celui que nous venons d'observer, c'est que l'usage immodéré des choses propres à les engendrer donne naissance à des besoins, ou du moins à des désirs fort impérieux. Nous n'insisterons pas sur cette observation bien facile à vérifier; mais il était bon de l'énoncer, parce qu'elle nous mène à la découverte d'une autre vérité, bien importante dans la pratique; c'est que les effets de l'intempérance tendent à augmenter les désirs en diminuant la jouissance attachée à leur satisfaction.

Si nous considérons les sensations instructives sous le même rapport, nous y trouverons un phénomène analogue à celui que nous venons de remarquer dans nos sensations affectives. Un bruit qui d'abord nous aura fortement incommodés, cesse de nous distraire s'il devient continuel, et bientôt il manque quelque chose à notre manière d'être s'il est interrompu. Nous ne faisons aucune attention au contact de nos vêtements, des meubles sur lesquels nous reposons, et cependant nous apprécions le moindre changement. Que dans la chambre où nous nous tenons habituellement on ait déplacé une chaise, une table ou tout autre objet; nous sentons ce déplacement, et souvent nous ne saurions l'assigner, et cela, parce que les sensations que nous recevons des objets qui sont ordinairement sous nos yeux se fondent, par l'habitude, avec le sentiment de notre existence, et se mêlent, sans nous en détourner, à toutes nos autres modifications, de quelque nature qu'elles soient. S'il en était autrement, si elles conservaient toujours la même intensité, si leur vivacité n'était pas diminuée par l'habitude, assaillis comme nous le sommes par mille sensations différentes, nous serions sans cesse détournés de tous nos travaux, de toutes nos méditations. N'est-ce pas en effet dans les sensations nouvelles, dans celles que l'habitude n'a pas encore modifiées, que se trouve toujours la cause de nos distractions?

L'habitude produit sur nos sensations instructives des phénomènes bien plus importants encore : en même temps qu'elle diminue la vivacité des impressions, elle rend les sensations plus distinctes, plus faciles à discerner les unes des autres, ce qui nous donne les moyens de les apprécier plus exactement. Mais pour amener ce résultat, il faut que nous en ayons fait souvent l'objet de notre attention, et que nous les ayons étudiées dans le but d'en retirer toute l'instruction qu'elles peuvent nous donner. Nous sommes étonnés alors de la sagacité qu'ont acquise les organes qui nous les transmettent. Le moindre degré d'attention suffit pour nous découvrir dans les objets les nuances les plus légères. Un marin a déjà distingué un vaisseau de guerre dans un point noir, que vous voyez à peine au bout de l'horizon. La doctrine que nous avons professée sur la différence de la nature et de destination, entre les sensations que nous avons cru devoir distinguer en affectives et instructives, se trouve confirmée par la différence des effets que l'habitude produit sur les unes et sur les autres.

Relativement au sentiment des rapports, l'influence de l'habitude est semblable à celle qu'elle exerce sur nos sensations instructives. Nous avons vu que nos sensations ne sont instructives que par les rapports qu'elles renferment, et parce qu'elles enveloppent le sentiment des rapports; aussi, en traitant de ce sentiment modifié par l'habitude, nous ne pouvons que répéter ce que nous avons dit des sensations que nous venons d'étudier. Il devient plus distinct, plus exact, et il nous fournit le moyen de discerner, de distinguer et d'apprécier, avec la plus grande facilité, tous les rapports que nous sentons. Mais, pour lui faire acquérir par l'habitude

ce caractère d'exactitude et de clarté, il faut, comme pour les sensations instructives qui lui donnent naissance, que nous en ayons souvent fait l'objet de nos études ; autrement il reste obscur, confus, stérile, et il finit même par s'éteindre ; tandis que, perfectionné par l'habitude, il devient fécond en résultats qui semblent tenir du prodige; et c'est dans ce sentiment que se trouve le germe et le principe du goût.

Ce don précieux, qui n'est qu'un jugement porté uniquement par sentiment et presque indépendamment de l'intelligence, jugement de l'ensemble avant l'étude des détails, jugement des rapports avant l'étude des termes entre lesquels ils existent, et qui paraît plus instinctif que rationnel, a été départi par la nature à tous les hommes dans des proportions différentes, sans doute, et aux mêmes individus dans des proportions différentes aussi, relativement aux divers objets auxquels il peut s'appliquer; mais son développement dépend presque entièrement de la manière dont nous nous occupons des objets que nous sommes appelés à connaître et à apprécier, et de l'habitude que nous nous formons relativement au sentiment de rapports de toute espèce. Ainsi nous voyons clairement qu'il ne tient qu'à nous de le perfectionner, puisque, suivant la manière dont nous dirigeons nos habitudes, celles-ci le rendent fécond ou stérile.

L'intelligence tout entière se compose de la connaissance des rapports ; ce qui suppose entre elle et ce sentiment une analogie parfaite. Cette même analogie se trouve encore entre les effets de l'habitude sur l'intelligence, et ceux qu'elle produit sur le sentiment des rapports : ainsi, plus souvent nous nous sommes occupés des mêmes objets, ce qui fait mieux entrer dans nos habitudes les connaissances que nous en avons acquises, et plus aussi ces connaissances sont claires, distinctes, faciles à rappeler, à analyser, à apprécier dans leur ensemble et dans leurs détails. L'acte le plus léger d'attention suffit alors pour en embrasser un grand nombre à la fois, et en faire usage au besoin.

Mais l'habitude produit des effets plus remarquables encore sur nos connaissances considérées comme opinions ou croyances. Il semble que par elle nous en prenons pleine et entière possession, ou plutôt qu'elles prennent elles-mêmes pleine et entière possession de nous. Elles deviennent une modification constante et permanente de notre être, elles s'amalgament et s'identifient avec nous, pour faire partie de nous-mêmes et de notre nature. Ce fait important, qui ne nous paraît pas avoir été assez remarqué, ne peut être constaté par le sentiment; car l'existence actuelle de ces croyances en nous ne nous est révélée qu'accidentellement, et lorsque nous les énonçons ou que nous les entendons énoncer.

C'est dans nos opinions et nos croyances converties en habitudes, et qui par là cessent d'être distinctement senties, bien que elles conservent toujours leur actualité dans l'intelligence, que se trouve le plus souvent le principe régulateur de la majeure partie de nos actes, le motif souvent inaperçu d'un grand nombre de nos jugements, et en grande partie la cause productrice des sentiments moraux qui naissent dans notre cœur, à l'occasion des circonstances où nous nous trouvons.

Examinons avec attention nos actes, nos jugements et nos sentiments de toute espèce; nous reconnaîtrons qu'il nous arriverait souvent d'agir, de juger et de sentir tout autrement que nous ne le faisons, si nous n'étions déja imbus de certaines opinions, de certaines croyances, dont nous sommes loin cependant de nous rendre compte, même au moment où elles produisent leur effet. Et certainement elles seraient sans influence si elles ne se trouvaient présentes, quoique non distinctement senties. Je dis plus : c'est que les effets de nos opinions et de nos croyances sont produits d'autant plus sûrement, l'influence qu'elles exercent est d'autant plus forte et d'autant plus efficace, qu'étant plus intimement fondues dans nos habitudes, le sentiment de leur présence et celui de leur influence est plus entièrement effacé. Cela nous montre toute l'importance des habitudes de l'esprit.

Les effets de l'habitude sur le sentiment moral sont analogues à ceux qu'elle produit relativement à nos croyances et à nos opinions. A son origine le sentiment moral est plus vif, plus ardent, il nous absorbe davantage, nous en avons une conscience plus distincte, et cette conscience se mêle d'une manière plus sensible à nos modifications de toute espèce; nous sentons l'influence qu'il exerce sur nos déterminations et sur nos actes ; peu à peu, et par habitude, cette vivacité qui le caractérisait d'abord diminue progressivement, et finit, sinon par s'éteindre, du moins par ne plus paraître sensible. Il est possible qu'arrivé à ce point il ait disparu en entier, avec la conscience que nous en avions, et les émotions qui l'accompagnaient; c'est surtout le propre des caractères légers et inconstants; mais souvent aussi, il se conserve avec toute son énergie, et bientôt, pleinement établi dans nos habitudes, il se fond dans notre existence pour en devenir un mode constant et uniforme. Dès lors, ce n'est plus qu'accidentellement que nous sommes avertis de sa présence, comme lorsque quelque circonstance en éveille la conscience actuelle; hors de là il ne nous est manifesté que par les effets qu'il produit. Il est vrai que ces effets sont tels qu'ils ne nous permettent pas de douter de sa réalité. Ils sont entièrement semblables à ceux que nous venons de voir dériver de nos opinions et de nos croyances converties en habitudes. Comme elles, ils deviennent le principe régulateur d'un grand nombre d'actes, le motif inaperçu d'un grand nombre de jugements, et en partie la cause productrice de plusieurs sen-

timents nouveaux, que les circonstances où nous nous trouvons font naître en nous; comme aussi ils ferment souvent l'entrée de notre cœur à des sentiments que les rapports dans lesquels nous sommes seraient propres à produire.

Examinons avec attention les détails de notre conduite; recherchons scrupuleusement et les motifs cachés d'un grand nombre de nos jugements, qui paraissent dictés par une raison peu éclairée, et la cause réelle d'une partie de nos sentiments, que n'auraient pu produire les seuls rapports dans lesquels nous nous trouvons; et il sera facile de s'assurer que le plus souvent nous agirions, nous jugerions et nous sentirions bien différemment, si nous n'étions sous l'influence de sentiments dont nous ne nous rendons pas compte au moment où ils produisent ces effets. Or ils ne pourraient ni produire ces effets, ni exercer cette influence, s'ils n'existaient pas actuellement en nous, quoique non distinctement sentis; si l'habitude ne les avait fondus dans notre manière d'être, au point de les rendre une partie de nous-mêmes, un mode constant et uniforme de notre existence.

Nous répéterons ici ce que nous avons déjà dit relativement à nos opinions et à nos croyances. Les effets de nos sentiments sont produits d'une manière d'autant plus certaine, et leur influence est d'autant plus forte et d'autant plus efficace, que, se trouvant eux-mêmes plus pleinement fondus dans nos habitudes, le sentiment de leur existence actuelle et l'influence qu'ils exercent sont plus entièrement effacés. Ceci nous montre toute l'importance des habitudes du cœur.

Si nous n'avions à considérer que le seul sentiment de nos facultés, isolément et en lui-même, relativement aux effets que l'habitude peut produire sur lui, nous nous bornerions à faire remarquer que, l'exercice de l'activité étant à peu près continuel, et toujours accompagné du sentiment de nos actes, il n'en est aucun que nous éprouvions plus fréquemment, et qui par conséquent entre plus pleinement dans nos habitudes, pour se mêler plus intimement au sentiment de notre existence, et se fondre avec lui; mais au sentiment de nos actes se joint toujours celui de notre manière d'agir, des motifs qui les provoquent, des fins vers lesquelles nous tendons, de l'intention qui les dirige, et du caractère bon ou mauvais de cette intention, de leur appréciation morale, en un mot; ce qui nous a fait découvrir en lui le germe de la conscience et l'origine de toutes nos idées morales. Les habitudes qui lui sont relatives, considérées sous ce point de vue, prennent un caractère de la plus haute importance. Or il est bon de remarquer que la conscience se manifeste à nous sous deux formes différentes, ou comme sentiment du caractère de nos actes, ou comme connaissance de la loi qui les dirige; et dès lors toutes les habitudes de la conscience rentrent en entier dans les habitudes de l'intelligence et dans les habitudes du sentiment moral. Pour les bien comprendre, soit dans leur nature, soit dans leurs effets, il suffit de méditer ce que nous avons dit des unes et des autres; car les habitudes de la conscience ne sont autre chose que les habitudes de l'esprit et du cœur, se rapportant uniquement aux lois morales et à l'appréciation de nos actes.

Tout ce que nous venons de dire de nos habitudes passives (129) nous découvre dans ce phénomène plusieurs points de vue bien dignes de réflexion. 1° Il existe entre les habitudes de l'esprit et les habitudes du cœur une si grande analogie dans la manière dont elles s'établissent et dans les effets qu'elles produisent, que nous les voyons toujours, si elles sont bien dirigées, former les unes la justesse de l'esprit, les autres la droiture du cœur; et dans le cas contraire, donner lieu à la fausseté de l'un, et à la perversité de l'autre. 2° Elles exercent une grande influence les unes sur les autres. C'est souvent des erreurs de l'esprit que résulte la perversité du cœur; mais bien plus souvent encore, c'est la perversité du cœur qui produit la fausseté du jugement, comme de la droiture du cœur dérive ordinairement la justesse de l'esprit, et la justesse de l'esprit à son tour entretient la droiture du cœur. 3° Enfin, et c'est le point de vue le plus important, ce sont les habitudes de l'esprit et du cœur unies et combinées ensemble, contractées dans la jeunesse, pour devenir le plus souvent presque indestructibles dans un âge plus avancé, qui, en premier lieu, font l'homme ce qu'il est, en déterminant son caractère; puis dirigent, exaltent et tempèrent ses passions, créent en lui cette seconde nature, dont l'influence est aussi impérieuse que celle de sa nature originelle, et marquent enfin la place qu'il doit occuper dans l'ordre social dont il fait partie.

C'est de l'*habitude* de ne céder à l'influence de nos *habitudes* qu'avec mesure et réflexion, et de lui résister lorsque la raison nous en donne le conseil, ou de lui céder aveuglément, que résulte la perfection ou la détérioration de la liberté. Dans le premier cas, maîtres absolus de nos habitudes, nous les faisons servir à l'usage plus étendu et plus facile de la liberté, tandis que, dans le cas contraire, leur empire devient si puissant et si énergique, que nous paraissons l'avoir entièrement perdue.

Cependant, quelque absolu que paraisse l'empire que notre négligence ne leur laisse

(129) Si nous appelons passives les habitudes de l'esprit et du corps, ce n'est pas que, sous un certain point de vue, nous ne les reconnaissions comme très-actives, puisqu'elles produisent en nous les effets importants que nous venons de signaler; mais c'est parce qu'elles sont une modification des deux propriétés passives de l'homme, l'intelligence et la sensibilité, et pour les opposer aux habitudes de la volonté, que nous avons appelées habitudes actives.

prendre que trop souvent sur nous, nous ne sommes jamais sans moyens de lui résister. Lorsque la réflexion nous démontre qu'elles sont vicieuses ou funestes, il est en notre pouvoir de les affaiblir, souvent même de les détruire entièrement, pour leur en substituer de meilleures; ce qui fait que nous ne cessons jamais d'être responsables des actes qui en paraissent les suites nécessaires. Ainsi donc, pénétrés de l'influence que les habitudes exercent sur notre conduite, travaillons à déraciner les mauvaises, si nous en connaissons en nous, et à fortifier les bonnes, qui seules peuvent faire notre bonheur. Heureux celui qui, par les habitudes qu'il s'est faites, et par l'empire qu'il leur a donné, s'est imposé la nécessité de faire le bien; mais malheureux mille fois celui qui, par des habitudes contraires, s'est comme privé du pouvoir de faire le bien, et s'est soumis à la déplorable nécessité de faire le mal ! L'un ajoute à la beauté de sa nature, et lui donne tout le degré de perfection dont elle est susceptible; l'autre la détériore et la ravale autant qu'il est en lui. Le premier nous montre la vertu dans tout son éclat, et le second nous présente le vice avec toute sa difformité. (Cardaillac, *Etudes élémentaires de Philosophie.*)

Habitude. *Voy.* Activité, Association.

HÉRÉDITÉ. — Nous nous bornerons à présenter sur cet important sujet une analyse du savant ouvrage de M. Prosper Lucas, intitulé : *Traité philosophique et physiol. de l'hérédité naturelle dans les états de santé et de maladie du système nerveux.* (Paris, 1850.)

Dans la procréation, M. Lucas admet deux lois qui marchent constamment côte à côte et qui influent l'une et l'autre sur les produits. Ces lois ne sont qu'une reconnaissance distincte et générale de deux faits que l'observation fournit, à savoir, que les enfants peuvent tantôt tenir par hérédité une part notable de la conformation physique et mentale des parents, et tantôt en différer profondément. C'est ainsi que, dans des familles que rien ne distingue, on voit apparaître des individus tout à fait remarquables en bien ou en mal : ceci, M. Lucas le nomme innéité. D'autres fois, et c'est le cas le plus ordinaire, des traces profondes venant des ascendants se marquent sur les descendants: ceci est l'hérédité. Dans la constitution des générations successives, ces deux faits sont primordiaux, et l'on ne sait ni pourquoi l'hérédité s'exerce, ni pourquoi, en certaines circonstances, elle fait place à l'innéité.

M. Lucas apporte un grand nombre d'exemples qui prouvent, tant pour l'espèce humaine que pour les autres espèces animales, que les produits peuvent être très-différents des auteurs. Il poursuit ces différences dans la conformation physique et dans la disposition intellectuelle et morale.

Venant alors à l'hérédité, il ne lui est pas difficile de faire voir la large part qu'elle prend dans la constitution des individus. Le croisement parmi les animaux et parmi les races humaines ne laisse aucun doute à cet égard. L'hérédité suivie dans toutes ses particularités présente à examiner :

1° *Conformation extérieure.* — L'hérédité de la conformation externe peut être générale et régir également toutes les parties; toutes peuvent en accuser au dehors l'expression, la tête, le tronc, les membres, les ongles même et les poils; mais il n'en est aucune qui en porte une plus vive ni une plus habituelle empreinte que le visage; elle s'y étend avec formes particulières des traits, et les grave à l'image des types originels. La régularité, l'irrégularité, les signes distinctifs, la laideur, la beauté, l'agrément des figures sont héréditaires. Il est assez fréquent que cette répétition héréditaire des traits n'apparaisse point toujours dès les premières périodes de l'existence, mais plus tard et lorsque les enfants touchent à l'âge où les traits des parents offraient le même caractère. Les ressemblances peuvent aussi n'exister qu'un instant et ne faire pour ainsi dire que glisser sur les visages. Il est même donné d'observer quelquefois dans ces ressemblances, des métamorphoses de l'image d'un auteur dans l'image de l'autre : les ressemblances de conformation du fils avec la mère, de la fille avec le père, peuvent s'effacer après l'adolescence, et être remplacées par celle du fils avec le père, de la fille avec la mère. L'hérédité de la taille est un fait reconnu de toute antiquité; et cela est vrai non-seulement du corps en totalité, mais encore de ses parties. Les éleveurs célèbres que compte l'Angleterre : Backwell, Fouler, Paget, Princeps et plusieurs autres, ont tiré un parti merveilleux de ces faits; ils sont arrivés à transporter d'une race à une autre race, ou d'un individu à ses divers produits, telle ou telle proportion de membre ou de partie. Il leur a suffi, pour arriver à ce but, de préciser d'abord le caractère physique qu'ils désirent transmettre; de faire élection ensuite de mâles et de femelles, les présentant l'un et l'autre au plus haut degré possible de développement; et, à défaut d'individus étrangers, d'allier les rares produits où ils se propagent avec les pères ou mères, avec les frères et sœurs, procédé que les Anglais nomment *breeding in andin.* C'est la propagation suivie dans le même sens. Le docteur Dannecy, qui avait connaissance de ces résultats, a tenté de les reproduire dans d'autres espèces; il a fait, dix années, procréer une centaine de couples de lapins, et ayant l'attention de disposer toujours les accouplements d'après des circonstances individuelles fixes et toujours les mêmes, dans certaines lignées; et il est parvenu à obtenir ainsi une foule de conformations différentes, de monstruosités, en quelque sorte, de tout le corps ou de chacune de ses parties. Le résultat a été le même sur des pigeons, le même sur des souris, le même sur des végétaux. John Sebright en avait recueilli d'analogues, par les mêmes procédés, sur des chiens, sur des poules, enfin sur des pigeons. Cela, appli-

qué à l'espèce humaine, fait voir l'importance dans l'appréciation des vices du bassin, de ne pas simplement tenir compte des proportions du bassin de la femme que l'on examine, mais des dimensions de la tête et des épaules de l'homme qu'elle peut ou doit épouser, précaution qu'on ne prend pour ainsi dire jamais, bien que la plus essentielle à prendre pour le médecin comme pour la famille. — L'influence de l'hérédité sur la couleur est manifeste. Le croisement des noirs et des blancs en témoigne constamment. Les exemples en abondent dans le métissage des variétés blanches et des variétés noires des espèces animales; mais il arrive aussi que le croisement n'a pas lieu, et que la couleur d'un des parents seulement est représentée dans le produit; quand ce fait est constaté pour les animaux, la conclusion s'applique à la race humaine, où l'on voit des unions entre blancs et noirs donner naissance non pas toujours à des mulâtres, mais parfois à des enfants complétement blancs ou complétement noirs.

2° *Structure interne.* — Rien de plus positif que l'hérédité de la forme, du volume et des anomalies du système osseux : celles des proportions en tout sens, du crâne, du thorax, du bassin, de la colonne vertébrale, des moindres os du squelette, est d'une observation vulgaire; on a constaté jusqu'à celle du nombre en plus ou en moins des vertèbres et des dents. L'appareil circulatoire, l'appareil digestif, le système musculaire, suivent, à tous ces égards, les lois de transmission des autres systèmes internes de l'organisme; le développement, l'étendue, la configuration, la capacité, les disproportions les plus particulières des appareils spéciaux qui leur appartiennent, se transportent des pères et mères aux produits. Il existe des familles où le cœur et le calibre des principaux vaisseaux sont naturellement très-considérables; d'autres chez lesquels ils sont relativement très-petits; d'autres, où, comme l'avait constaté Corvisart, ils présentent les mêmes vices de conformation. L'expérience a depuis longtemps enseigné aux agriculteurs qui cherchent à maintenir ou à propager la blancheur de la laine, qu'ils doivent écarter avec soin du troupeau non-seulement les brebis et les béliers tachetés, mais ceux même qui le sont soit sur la langue, soit sur la voûte palatine. Il suffit d'un bélier taché de noir sur la langue pour produire des agneaux tachés de noir sur le dos ou partout ailleurs.

3° *Hérédité relative aux éléments fluides de l'organisation.* — Un des plus remarquables cas de cette sorte d'hérédité est la tendance aux hémorrhagies qui se manifestent dans certaines familles. Un grand nombre d'observations sont consignées dans les recueils; et M. Lucas en signale quelques-unes. Le docteur Laborie a vu, chez un malade de la Pitié, les chocs les plus légers produire des ecchymoses et plusieurs fois des hémorrhagies graves; plusieurs enfants de la famille étaient morts de pareils accidents provoqués par des causes incapables d'entraîner, sans prédisposition, de tels résultats. Müller d'Edimbourg a vu périr ainsi un jeune homme, après une légère piqûre suivie d'une perte de sang que rien ne put arrêter; les membres de la famille qui avaient avec lui une grande ressemblance, la même couleur de cheveux, le même aspect de la peau, présentaient la même prédisposition aux hémorrhagies; un de ses oncles, entre autres, avait des ecchymoses à la moindre pression de la peau sous un corps dur. Le suivant mérite d'être signalé, tant pour le double concours de l'innéité et de l'hérédité à sa production, que pour la marche de la propagation elle-même. Le père de la famille E. P... était en pleine vie et en parfaite santé, bien que déjà à l'âge de quatre-vingt-six ans. De son mariage étaient nés douze enfants, cinq fils et sept filles : parmi eux, quatre enfants, trois fils et une fille, moururent d'hémorrhagie. La plus jeune des filles, *qui n'avait jamais présenté de symptômes de cette prédisposition*, se marie à un homme bien portant; elle en a six enfants, quatre garçons et deux filles : trois des garçons périssent d'hémorrhagie; il n'y avait point de trace qu'aucun des parents, soit du côté du père, soit du côté de la mère, ait été affecté de cette idiosyncrasie, antérieurement aux enfants d'E. P...

4° *Hérédité des modes de développement.* — Il est des familles qui ont des époques fixes pour leur développement. Tantôt c'est à la deuxième dentition ou à la puberté; tantôt c'est par secousses en quelque sorte partielles, mais soutenues, vers ces époques, ou par secousses brusques et qui portent de bonne heure la taille à la hauteur où elle doit arriver, que se fait le développement; crises de la croissance dont le moment d'explosion, indépendamment de ses dangers immédiats, mérite toute l'attention des médecins par rapport aux affections chroniques dont il peut être le point de départ héréditaire. Chez certaines familles la croissance et la puberté sont précoces; chez d'autres elles sont tardives.

5° *Hérédité des modes de reproduction.* — On a constaté l'existence de familles gémellipares. On a constaté aussi des familles où la puissance prolifique se transmettait héréditairement avec une grande intensité. A ceci il faut rattacher sans doute la disposition héréditaire à une plus grande abondance de lait. Cette faculté de donner plus ou moins de lait est transmissible, ainsi que la fécondité, *de la part des deux auteurs.* L'hérédité de l'une décide de celle de l'autre. Thaer et Girou assurent qu'il est important de choisir, pour la monte, des taureaux qui proviennent d'une bonne vache laitière.

6° *Hérédité des idiosyncrasies.*—Il est très-positif qu'il y a des familles qui ne sont point sujettes à la petite vérole. Fodéré en avait un exemple continuel sous les yeux; c'était celui de sa femme et de sa famille : le père de sa femme, mort à quatre-vingt-onze ans, après une longue pratique, ne

contracta jamais la petite vérole, et tenta en vain de la donner à sa fille par l'inoculation et en la faisant jouer avec des variolés; son père et son aïeul, morts également plus qu'octogénaires, avaient été de même. Les enfants de Fodéré ne jouirent pas de cette immunité.

7° *Hérédité de la durée de la vie.*—Il n'est pas permis de révoquer en doute l'action de l'hérédité sur la durée de la vie à courte période. Dans certaines familles, une mort précoce est si ordinaire, qu'il n'y a qu'un petit nombre d'individus qui puissent s'y soustraire à force de précautions. Dans la famille Turgot, on ne dépassait guère l'âge de cinquante ans, et l'homme qui en a fait la célébrité, voyant approcher cette époque fatale, malgré toute l'apparence d'une bonne santé et d'une grande vigueur de tempérament, fit observer un jour qu'il était temps pour lui de mettre ordre à ses affaires et d'achever un travail qu'il avait commencé, parce que l'âge de durée dans sa famille était près de finir; il mourut en effet à cinquante-trois ans. L'action de l'hérédité n'est pas moins énergique sur la durée de la vie à période ordinaire; l'expectative la mieux fondée d'une longue vie est celle qui repose sur la descendance d'une famille où l'on est parvenu à un âge avancé; Rush dit n'avoir pas connu d'octogénaire dans la famille duquel il n'y eût des exemples fréquents de longévité. A ce propos, M. Lucas examine la durée de la vie humaine. Il faut d'abord distinguer la vie moyenne et la longévité individuelle. La vie moyenne dépend évidemment du lieu, de l'hygiène, de la civilisation; la longévité individuelle au contraire est complétement affranchie de ces conditions; elle se trouve dans tous les temps, dans tous les pays, dans toutes les conditions, dans toutes les races. Le cens fait sous Vespasien montre que dans une portion de l'Italie il y avait 65 centenaires. En France, on compte annuellement environ 170 centenaires; en Angleterre, 1 centenaire sur 3,100 individus. Tout démontre que la macrobie tient à une puissance interne de la vitalité, puisque ces individus privilégiés l'apportent, en naissant, à la vie. Cette vitalité est si particulière et si profondément empreinte dans leur nature, qu'elle s'y caractérise dans tous les attributs de l'organisation. Ils ont la plupart une sorte d'immunité contre les maladies. C'est la vie tout entière, avec tous ses dons et toutes ses facultés qui persistent chez eux; leurs fonctions sensoriales, leurs fonctions affectives, leurs fonctions mentales, leurs fonctions motrices, leurs fonctions sexuelles, tout s'accomplit, dans ces organisations, avec une énergie, une régularité, une persistance incompréhensibles.

8° *Hérédité des anomalies de l'organisation.*—M. Lucas a rassemblé nombre de cas qui prouvent la transmission héréditaire du bec-de-lièvre, de l'hypospadias, des doigts surnuméraires, etc. Ces phénomènes sont très-intéressants, parce qu'ils montrent irréfragablement que le type individuel est transmissible par la voie séminale, et dès lors on peut conclure avec sûreté à des phénomènes moins apparents.

9° *Transmission de la nature morale.*—Etant bien établi que la conformation physique est héréditaire, on sera porté à conclure que la disposition morale l'est aussi. M. Lucas a recherché soigneusement les témoignages de cette transmission. Il distingue la nature morale : en sensations, sentiments, intelligence et mouvements. Quant aux sens, on voit dans son livre une collection curieuse de faits où, soit chez les animaux, soit chez l'homme, les qualités des organes sensoriaux, en bien ou en mal, se transmettent des parents aux enfants. L'hérédité propre aux sentiments se constate par des observations de même genre. La part qui procède de la race n'est pas contestable; quelque opinion qu'on ait sur l'origine des races, et quelque théorie qu'on adopte sur leur diversité, on ne peut nier que ce qui existe de distinctif en elles et de primitif dans leur mode de sentir, ne se propage avec elles. Les observations ethnologiques l'attestent; elles prouvent la transmission de tous les traits qui composent, chez les différents peuples, le *caractère national.* Reste la question de la part qui vient de la famille. Pour tout observateur impartial, au milieu du conflit des systèmes, elle n'est pas moins nettement tranchée par l'expérience. Ici les expériences depuis longtemps instituées pour l'élève du cheval et et les qualités qu'on a besoin de produire en cet animal afin d'en obteuir différents services, ont prouvé péremptoirement la transmissibilité des instincts bons ou mauvais. Aussi les éleveurs ont-ils soin de constater le caractère des étalons et des juments employés à la reproduction. Ces faits sont très-imparfaits en vue de l'homme, car ils tendent à dégager la preuve expérimentale à son égard d'une série d'objection dont on a poussé l'abus jusqu'à l'absurde. Telle est l'explication des ressemblances morales du type individuel, dans le sein des familles, par l'identité de l'éducation, par l'empire de l'exemple, la force de l'habitude et l'influence de toutes les causes extérieures, etc. On suppose assez communément, dit Giron de Buzareingues, et J.-J. Rousseau ne s'est pas préservé de cette erreur, que les enfants naissent sans penchants et qu'un même système d'éducation peut convenir à tous; il est cependant vrai que nous naissons avec les habitudes, comme avec le tempérament de ceux à qui nous devons la vie. Vient ensuite l'hérédité de l'intelligence : « On n'a, dit Malebranche, que trop d'exemples de la transmission du défaut d'intelligence, et tout le monde sait assez qu'il y a des familles entières qui sont affligées de grandes faiblesses d'imagination qu'elles ont héritées de leurs parents. On remarque souvent, dit Spurzheim, que certaines facultés mentales dominent dans des familles entières. Pour moi, je regarde comme une des

plus grandes preuves de l'hérédité mentale un fait que le contact entre les peuples civilisés et les peuples barbares a mis en lumière : c'est l'impossibilité où les peuples barbares sont d'arriver au niveau des peuples civilisés de plein saut et sans passer par l'hérédité. Quelque effort que l'on fasse, deux états inégaux de civilisation ne peuvent s'assimiler tout d'un coup ; toujours il faut du temps et plusieurs générations pour que les hommes moins cultivés puissent recevoir et comprendre les notions des hommes plus civilisés. L'hérédité qui agit activement pour maintenir les nations civilisées à leur point et pour leur permettre de s'avancer au delà, l'hérédité s'oppose d'abord à l'infusion des nouvelles idées dans une population sauvage, et puis concourt à la modification des esprits. Mais c'est ce rôle nécessaire de l'hérédité qui exige tant de temps pour que les hommes sauvages se transforment. Reste enfin l'hérédité par rapport à la locomotion et à la voix. Ici les chevaux fournissent des exemples authentiques ; on sait avec quelle exactitude les descendances des chevaux de sang sont enregistrées ; et les bons coureurs transmettent leur qualité à leurs produits. »

Résumant toutes ces recherches, M. Lucas établit que ni ceux qui ont soutenu que l'hérédité n'avait aucune part dans la reproduction des êtres, ni ceux qui ont soutenu qu'elle y avait toute la part, ne peuvent faire prévaloir leur opinion devant la double série de faits parallèles opposés soit à l'une, soit à l'autre de ces doctrines. Il est resté prouvé que la diversité n'est, ni de sa nature, ni une anomalie, ni un accident, ni même une exception, mais un fait régulier, ordinaire et normal du type individuel; qu'ainsi sa cause n'a rien de tératique et qu'aucune perturbation n'en est le principe. D'un autre côté, il est resté prouvé aussi qu'aucune des influences accidentelles de la génération ne donne l'explication de l'uniformité héréditaire qui s'y déploie, et qu'aucune n'en contient le principe. M. Lucas part de là pour comparer la procréation à la création ; et, de même que la nature a créé primordialement les espèces qui se ressemblent, mais qui diffèrent, de même, dans le sein des espèces, elle crée incessamment des êtres qui ressemblent à leurs parents et qui en diffèrent. A ce point de vue, la génération des individus reproduit le même phénomène que la génération primitive des espèces.

Entrant dès lors plus avant dans l'examen de l'hérédité, M. Lucas la suit dans les auteurs immédiats, le père et la mère, ou hérédité directe ; dans les collatéraux, ou hérédité indirecte ; dans les auteurs médiats, les ascendants du père et de la mère, ou hérédité en retour ; dans les conjoints antérieurs, ou hérédité d'influence.

1° *Hérédité directe.* — M. Lucas la constate également pour le père et pour la mère ; tantôt l'un, tantôt l'autre des parents prédomine dans les produits ; et les théories qui ont prétendu éliminer l'un au profit de l'autre, ne se soutiennent pas devant les faits.

2° *Hérédité indirecte.* — Le type du père ou le type de la mère n'apparaissent pas toujours dans le type du produit. Il est des circonstances où la ressemblance au père et à la mère manque, mais où la ressemblance avec d'autres parents vient en prendre la place. On observe, en effet, entre des parents souvent fort éloignés et tout à fait en dehors de la ligne directe, entre les oncles et les neveux, les nièces et les tantes, les cousins, les cousines, les arrière-neveux même et les arrière-cousins, des rapports saisissants de conformation, de figure, d'inclinations, de passions, de caractère, de facultés et même de monstruosités et de maladies.

3° *Hérédité en retour.* — Quelquefois, dit Burdach, l'hérédité transmet seulement la prédisposition à une qualité qui n'apparaît elle-même que dans la génération suivante. Cette qualité manque donc pendant une génération durant laquelle sa prédisposition demeure latente et se montre de nouveau à la génération qui suit, de manière que les enfants ressemblent non à leurs parents, mais à leurs grands parents. C'est cette condition connue sous le nom d'*Atavisme* qui ramène des enfants blancs chez des mulâtres ; ou même chez des nègres qui ont dans leurs auteurs des blancs.

4° *Hérédité d'influence.* — Ceci est, dans cette matière si curieuse, un des cas les plus curieux, à savoir la représentation des conjoints antérieurs dans la nature physique et morale du produit. C'est-à-dire que, si une femme devient veuve et se remarie, il peut arriver que les enfants nés du second mariage reproduisent des traits et des caractères du premier mari mort avant la conception. Le croisement de diverses espèces d'animaux a permis de constater ce phénomène. Un âne moucheté d'Afrique, autrement couagga, fut, en 1815, accouplé une seule fois avec une jument d'origine anglaise ; de cet accouplement naquit un mulet marqué de taches comme son père. Dans les cours des années 1817, 1818 et 1823, cette même jument fut fécondée par trois étalons arabes, et quoiqu'elle n'eût jamais, depuis 1816, revu le couagga, elle n'en donna pas moins, chaque fois, un poulain brun tacheté comme lui, et dont les taches mêmes étaient plus marquées que celles du premier mulet. Les trois poulains offraient avec le couagga d'autres signes tout aussi frappants de ressemblance : une crinière noire, une raie longitudinale foncée sur le dos, et des bandes transversales sur le haut des jambes de devant et sur les jambes de derrière. On a vu des chiennes saillies par des chiens de race étrangère, toutes les fois qu'ensuite il leur arrivait d'être saillies par d'autres chiens, mettre bas, à chaque portée, parmi les petits de la race du dernier père qui les avait fécondées, un petit apparte-

nant à la race du premier qui les avait couvertes.

Quelle est la part du père; quelle est celle de la mère? Le père fournit-il la charpente et la mère le système nerveux, ou *vice versa?* Le père a-t-il la prépondérance dans la représentation, ou est-ce la mère? Les croisements des animaux, et en particulier ceux du chien et du loup, ont été étudiés. De deux bâtards nés de l'accouplement d'une *louve* et d'un *chien*, chez le marquis de Spontin, le mâle, par le physique, tenait plus du chien, et, par le naturel et la voix, de la louve; tandis que la femelle, d'un extérieur semblable à celui de la louve, avait hérité du naturel doux et caressant du chien. Valmont-Bomare trouva chez d'autres métis de ce genre qu'il eut l'occasion de voir à Chantilly, une prépondérance générale très-marquée de l'espèce du loup sur l'espèce du chien. Chez d'autres bâtards nés de l'accouplement d'une *chienne* et d'un *loup*, Marsh a vu dominer, quant à la ressemblance, l'influence de la mère. Dans un cas *analogue*, Geoffroy Saint-Hilaire a constaté chez d'autres la supériorité d'influence du père. Du croisement opposé, c'est-à-dire de celui de la *louve* et du *chien*, Pallas a vu sortir des métis chez lesquels dominaient les instincts indomptables de la louve; il en était de même de ceux de ces bâtards dont parle Valmont-Bomare : ils étaient tous sauvages, craintifs, farouches, hurleurs, comme les loups. En opposition avec ces derniers, Marolle en a vu d'autres empreints des instincts doux et sociables du chien; ils n'avaient de sauvage que la voracité de leur goût pour la viande. Enfin, Girou de Buzareingues a vu, dans les produits du croisement d'une *louve* avec un *chien* braque, la prépondérance de la nature du père et de celle de la mère varier, et quant aux formes et quant aux qualités, selon le sexe des bâtards. Mais, à vrai dire, le métissage est sujet à une grave et légitime objection : il n'est que la mesure de l'action réciproque des espèces de races ou variétés croisées; il n'est que l'expression de leur influence les unes sur les autres par la génération. Il suffit de comprendre ce caractère du métissage pour sentir à quel point il transforme et complique la question qu'on veut lui faire résoudre. Bien loin de recourir pour la comparaison entre la représentation du père et celle de la mère à aucun croisement, il faut, au contraire, opérer dans les conditions les plus rapprochées possibles de l'identité, c'est-à-dire mesurer la quantité d'action naturelle des deux sexes sur les représentations, au sein de chaque race, au sein de chaque espèce, et comparer ensuite d'espèce à espèce, et de race à race, les résultats produits sans sortir d'aucune d'elles. Or, dans ces conditions, que nous apprennent les faits? Si l'on accouple des animaux de même espèce, on ne trouve point de système fixe de prépondérance d'un des sexes sur l'autre. C'est ce qu'un des plus habiles expérimentateurs en pareille matière, Girou de Buzareingues, a reconnu lui-même, et c'est la vérité. Ni l'espèce, ni la race, ni même la sexualité, en tant du moins que distincte de l'espèce, ne sont le vrai principe de la prépondérance qui se manifeste; c'est l'individualité, c'est-à-dire la nature, l'état et l'action des deux invidus procréateurs qui exerce, dans l'unité d'espèce et l'unité de race, sur la proportion des représentations du père et de la mère, une influence déterminante.

Y a-t-il croisement d'influence, c'est-à-dire, le père est-il représenté dans la fille et la mère dans le fils? Il faut d'abord déduire les caractères immédiats ou médiats qui sont propres au sexe et qui nécessairement sont transmis par l'auteur correspondant. Ainsi tout ce qui dans le fils appartient aux organes génitaux mâles et à leurs dépendances provient du père, et tout ce qui dans la fille appartient aux organes génitaux femelles et à leurs dépendances provient de la mère. Cela déduit, voit-on la ressemblance, ou physique ou morale, suivre électivement le type du facteur dont le sexe est semblable à celui du produit? Voit-on la ressemblance, ou physique ou morale, suivre électivement le type du facteur dont le sexe est l'opposé de celui du produit? A ces questions voici ce que les faits répondent :

1° Le transport par *différence* et le transport par *identité* de sexe sont dans l'hérédité d'une très-grande fréquence.

2° La fréquence *relative* de l'une et de l'autre marche de l'hérédité, dans l'état de science, reste indéterminée.

Ayant établi que les deux parents interviennent dans la représentation du produit, M. Lucas reconnaît qu'il y a tantôt élection, c'est-à-dire que l'un des parents imprime son cachet sur telle ou telle partie, tantôt mélange, c'est-à-dire que le mélange, quelque part qu'il se porte, est toujours une agrégation simple et sans transformation des représentations de l'un et de l'autre facteur; tantôt enfin combinaison, c'est-à-dire qu'il y a composition de natures dissemblables en une nouvelle nature. Ces résultats donnés par l'empirisme paraissent en contradiction avec la formule qui indique la participation égale des deux parents; mais, pour que cette participation s'accomplisse, il faut qu'il y ait égalité dans toutes les circonstances accessoires; et c'est de quoi n'ont pas tenu compte les auteurs qui ont pris parti dans ces difficiles questions. Les uns, en renfermant la lutte des deux auteurs dans les limites de l'espèce, n'ont fait attention ni à l'énergie relative d'organisation, ni à l'énergie relative d'âge et d'état de la vie, ni à l'énergie relative d'action et d'exaltation des deux individus. Les autres, en procédant par le métissage ou l'hybridation, ont d'abord oublié que dans tout croisement ce ne sont point les sexes, à proprement parler, mais seulement les espèces ou les races qui luttent, et ils n'ont pas eu plus d'égard, dans le croisement et dans ses résultats, à l'inégalité de toutes les circonstances où la lutte s'établit; ils n'ont eu égard

ni à la différence de force naturelle et de rusticité, ni à la différence d'ancienneté relative, ni à la différence d'énergie érotique des espèces ou des races accouplées. Enfin, par un vice absolu d'analyse, ils ont commis la faute d'une confusion perpétuelle de l'action du père et de la mère avec l'action du nombre et du climat. Les irrégularités apparentes d'influence de l'action du père et de celle de la mère n'ont point d'autre origine. La loi d'égalité exige l'équilibre de toutes les circonstances où luttent les deux sexes, et, dans des cas sans nombre, il n'est point d'équilibre. De toute nécessité, ce défaut d'équilibre doit donc, dans les mêmes cas et par le principe même de la loi, se traduire en inégalité d'expression des auteurs. En plaçant, au contraire, dans toutes les conditions prescrites d'équilibre, deux sexes d'une même espèce et d'une même race, plus on analyse l'action des deux sexes, plus on voit s'effacer les traces accidentelles de toute prépondérance d'un des sexes sur l'autre, et plus on voit reparaître, en dehors des caractères médiats et immédiats de la sexualité, une moyenne générale de représentation du père et de la mère.

Je reviens sur l'influence du nombre et du climat dans l'hérédité; car ce point est important à signaler. Le premier principe est que, toutes les autres chances étant supposées égales entre deux races croisées, et quel que soit le sexe qui les personnifie dans la génération, la race, à nombre égal, qui garde l'avantage de lutter sur le sol dont elle est le produit, qui représente, en un mot, le climat indigène, doit d'abord dominer et bientôt absorber la race qui représente le climat exotique. Ainsi, supposez des nègres, hommes ou femmes, venant dans une nation blanche et s'alliant, ou des blancs, hommes ou femmes, venant dans une nation noire et s'alliant, au bout d'un certain temps toutes les races du nègre ou du blanc auront disparu. Le climat exerce une influence analogue au nombre, et tend à ramener les étrangers au type indigène.

Maintenant quelle est la part des auteurs au sexe du produit? Suivant M. Lucas, le sexe est transmis par l'auteur correspondant, et ce qui détermine cette élection, c'est la prépondérance actuelle de la sexualité de l'un sur la sexualité de l'autre.

Les êtres vivants sont dans une perpétuelle modification entre certaines limites. Les diverses espèces soumises à toutes sortes d'influence, le climat, la nourriture, la domestication, la civilisation, varient constamment; et dans cette variation intervient ce que M. Lucas nomme la loi d'innéité. 1° Toutes les espèces n'ont pas la même aptitude, ou, si l'on veut, la même élasticité de variation graduelle, sous l'action immédiate des causes et des agents de modification. L'espèce du lièvre, chez les animaux, est beaucoup moins variable que celle du lapin; l'espèce de la chèvre l'est aussi beaucoup moins, sous l'action extérieure des mêmes circonstances que celle de la brebis; l'espèce du chat, moins que celle du chien; l'espèce de l'âne, moins que celle du cheval; celle-ci compte, pour ainsi dire, autant de races que de lieux d'acclimatation, que de genres d'exercice ou de nourriture; la nature opiniâtre de celle-là a résisté jusqu'à changer, à peine, même dans les conditions de servitude la plus dure; elle résiste également aux plus mauvais traitements, à l'action du climat, de l'alimentation, des habitudes de vie. Plus tenaces encore et plus immuables, d'autres espèces, en grand nombre, malgré tous les efforts et toutes les tentatives de domestication, si l'on peut ainsi dire, n'éprouvent aucun effet de cette cause si puissante de modification et restent toujours sauvages. 2° Toutes les espèces, même les plus variables, ne varient pas sous l'empire immédiat des mêmes causes; l'influence du climat et des localités, parmi nos animaux domestiques, s'exerce spécialement sur le cheval; celle de la nourriture sur le bœuf; celle de la domesticité sur le chien. 3° Toutes les espèces variables, sous l'empire du même ordre de causes, n'éprouvent point d'une même cause le même caractère de modification; les variations de l'espèce du mouton portent principalement sur la laine, etc.; celles du bœuf, sur la taille, sur la forme, la longueur, la brièveté ou même l'absence complète de cornes, etc.

Toutes ces modifications ainsi imprimées deviennent ensuite transmissibles par l'hérédité. J'en indiquerai un exemple remarquable qui suffira. Dans l'espèce humaine un contraste s'observe entre le naturel des enfants nés de peuples civilisés et le naturel des enfants de peuplades ou de tribus barbares. Tandis que les premiers se plient instinctivement aux mœurs et aux usages de la société, les jeunes sauvages, à de rares exceptions près, se prêtent mal au joug de la civilisation, ou n'en prennent que les dehors et se sentent malheureux d'y être assujettis. A peine maîtres d'eux-mêmes, comme le loup et le renard enlevés jeunes au terrier, ils retournent à la vie sauvage.

Mais ce ne sont pas seulement les modifications lentement acquises, ce sont même des modifications accidentelles, des états présents ou momentanés de l'être, qui sont transmissibles par l'hérédité.

Vient enfin l'hérédité des maladies. Ici se représente la double formule qui préside à tout le livre de M. Lucas, l'innéité et la répétition. De même que dans la production des espèces, la nature crée et imite, c'est-à-dire institue des genres et des espèces différentes, et cependant établit entre tous ces organismes des similitudes; de même que dans la procréation des individus, la génération crée et imite, c'est-à-dire établit en partie des caractères nouveaux, en partie reproduit les caractères des auteurs; de même, dans la pathologie, il surgit aussi du nouvel être tantôt des maladies qui ont leur source dans sa propre nature, et non dans celle des parents, tantôt des maladies qui proviennent de l'hérédité. Toutes les maladies peuvent

appartenir à la première source ; toutes aussi peuvent appartenir à la seconde.

Quelle est la durée des caractères transmis par l'hérédité? L'hérédité lutte constamment contre quatre forces: 1° l'innéité, qui, à chaque production, substitue, dans le produit, aux caractères de l'un et de l'autre générateur, de nouveaux caractères; 2° la dualité des auteurs qui concourent à la représentation où chacun a sa part, et dont chacun réduit nécessairement ainsi la répétition séminale de l'autre; 3° la diversité totale ou partielle des circonstances de la reproduction de l'être, le temps, le climat, les lieux, l'âge, l'état physique ou moral des parents, à chaque nouveau produit; 4° l'action du grand nombre sur le petit nombre. Il n'est pas en effet un seul des éléments du type individuel qui, par la succession et la diversité des personnes dont il est condamné à subir l'influence séminale, ne soit progressivement et fatalement soumis à cette loi du plus fort à laquelle ne résiste, dans la génération, aucun caractère; il se trouve, de tout point, dans les mêmes conditions que l'espèce ou la race que l'on veut méthodiquement réduire, par le croisement, à une autre race ou à une autre espèce; il lutte, comme elles, à chaque génération, avec des quantités ou des fractions de lui-même de plus en plus petites, contre des unités de plus en plus nombreuses de types différents, et il est manifeste qu'ils doivent nécessairement finir par l'absorber. Ce n'est jamais que l'affaire d'un nombre variable, sans doute, mais limité de générations. L'expérience offre même quelques éléments pour fixer cette limite. Le premier de ces éléments est le chiffre de la durée ordinaire des familles, carrière de succession de tous les éléments du type individuel. Il résulte des recherches de Benoiston de Châteauneuf sur la durée des familles nobles de France, c'est-à-dire des familles qui tiennent le plus à leur généalogie, et qui, pour échapper à la ruine de leur nom, n'ont reculé devant aucun moyen légal, substitution, divorce, mariages répétés deux, trois et quatre fois, en cas de stérilité ou de naissance de filles, légitimation des enfants naturels, etc.; il résulte, disons-nous de ces recherches que, malgré l'emploi de tous ces moyens, la durée *nominale* de ces familles, en France, est, pour les plus vivaces, à peine de trois siècles. Supposons, un instant, que cette durée *nominale* soit une durée *réelle* : elle représente, au plus, quinze générations. Or il n'existe pas une seule famille où la succession d'aucun des caractères du type individuel atteigne à cette limite. Les législations prohibant, la plupart, les unions consanguines, les familles sont forcées de se croiser entre elles; elles ont donc à lutter, comme les individus, comme les variétés, comme les races qui se croisent, contre l'invincible effort de la loi du grand nombre. Les plus rebelles, parmi les dernières, ne résistent à la transformation totale qu'il détermine que pendant une douzaine de générations ; la transformation, selon les races est complète, chez d'autres, dès la sixième; chez d'autres, dès la cinquième, ou même dès la quatrième génération. D'après Ulloa, Twiss et autres observateurs, il suffit d'ordinaire de trois ou quatre générations, ainsi méthodiquement croisées, soit pour blanchir un nègre, soit pour noircir un blanc. Les Indous, si scrupuleux sur la pureté des races, font acquérir ou perdre la pureté de la caste en sept générations ; et regardant à ce degré la consanguinité réelle comme éteinte, ne font pas remonter plus haut l'interdiction du mariage entre parents. La loi romaine, enfin, admettait aux droits de l'ingénuité la descendance directe de l'affranchi de quatrième génération. Ce n'est donc pas s'écarter de la vraisemblance que de donner pour limite ordinaire de durée, à l'hérédité de la somme des caractères du type individuel dans le sein des familles, le nombre des générations suffisant pour réduire une race à une autre. Bomare croit que la mesure moyenne dont la nature se sert à cette fin, dans tout le règne animal, est de quatre générations ; et, si l'on considère qu'il est rare et très-rare que la succession des traits originaux du génie des familles, formes, inclinations, défauts ou qualités, se propage au delà, ce sera prolonger cette mesure moyenne à sa dernière limite, en lui fixant pour terme ordinaire l'intervalle de la sixième à la septième génération.

On remarquera que la durée héréditaire des caractères est très-différente, suivant que ces caractères sont innés ou acquis ; ceux-là ont bien plus de tendance de se transmettre que ceux-ci.

Ces remarques ont une application directe au traitement de l'hérédité morbide. Ce traitement se divise en prophylactique et curatif. Les moyens de prévenir le transport séminal de la maladie dérivent nécessairement des lois et des formules de la génération ; ils ne sont efficaces qu'à la condition d'emprunter leur concours et de faire réagir l'hérédité sur elle-même. Il ne peut en effet dépendre de la science, ni de changer l'essence, ni de suspendre l'action de cette force primordiale dans la procréation ; mais il peut dépendre d'elle, jusqu'à un certain degré, de transformer la nature des actes qu'elle détermine, en transformant toutes les circonstances de l'union des sexes où elle opère. Celles de ces circonstances qui ont le plus d'empire rentrent dans quatre principales : la nature des parents : la nature du temps ou de l'époque de la vie ; la nature du lieu ; la nature de l'état où l'être se reproduit. Ceci a pour objet de prévenir la transmission héréditaire des maladies. Quant au traitement curatif, on soumettra l'enfant à des conditions inverses de celles qui ont causé la maladie du père et de la mère. Lorsque la maladie a éclaté, il faut la traiter comme toute autre. La seule action qui, ici, appartient en propre à l'hérédité, et dont il faille tenir compte dans sa prévision, c'est une nature plus rebelle aux moyens de traitement et une tendance marquée à la récidive

Ainsi, d'après M. Lucas, dans la procréation règnent deux tendances fondamentales : l'une qui crée des individualités, l'autre qui crée des hérédités. L'hérédité peut porter sur tous les caractères de l'organisme, tant au physique qu'au moral. Le père et la mère ont une égale part à la transmission, mais cette part est respectivement limitée par toutes les circonstances qui agissent sur l'un ou sur l'autre. Toutes les modifications reçues par la naissance ou même acquises depuis la naissance sont susceptibles de se transmettre, et c'est par l'application empirique de ces phénomènes qu'on parvient à créer des variétés, des races qui ont des formes et des aptitudes particulières. De la sorte, les espèces vivantes sont comprises entre deux forces, l'une qui par l'hérédité tend à immobiliser les caractères tant physiques que moraux des parents dans les enfants, l'autre qui tend sans cesse à créer des types individuels dans l'espèce. De plus, comme les individus sont soumis continuellement à des influences variables qui les modifient, ces modifications viennent s'empreindre dans les produits. De là la variabilité des individus dans le sein des espèces, variété d'autant plus grande que l'on considère des espèces soumises à plus de causes de modification. C'est ainsi que les espèces qui vivent dans l'état sauvage au milieu d'une nature qui change peu sont bien plus uniformes que celles sur qui agissent toutes les forces de la civilisation.

Tant que l'on considère ce double mouvement dans les degrés inférieurs de la hiérarchie vivante, végétaux et invertébrés, on n'y voit guère qu'une cause qui multiplie les variétés. Mais il n'en est plus de même quand on passe aux degrés supérieurs et nommément au genre humain. Ce ne sont plus seulement des variétés qui en résultent, c'est un ordre déterminé d'évolution. Sans l'hérédité, l'histoire ne peut être conçue, ou pour mieux dire, elle n'existerait pas. Ce qui se gagne par les découvertes des natures meilleures, plus actives, plus perçantes, finit par se consolider dans les autres à l'aide du travail héréditaire, et, grâce à ce travail, les peuples civilisés prennent des aptitudes, des goûts, des penchants qui d'une part les préservent des retours vers la barbarie (retours auxquels succombent parfois les individus), et d'autre part offrent une base solide à un nouveau développement d'aptitudes plus puissantes, de goûts plus délicats et de penchants mieux réglés.

HOMME. *Voy.* Nature.

HYPOTHÈSE. — En science, on appelle *hypothèse* tout produit de l'imagination. L'hypothèse illégitime et fausse répond au fictif; l'hypothèse légitime et vraie à l'idéal.

Les hypothèses illégitimes et fausses ont été si souvent employées, et toujours avec des résultats si funestes pour la science, que, par une exagération facile à comprendre, on a plus d'une fois prétendu exclure l'imagination du nombre des facultés qui doivent concourir à l'acquisition de la science, comme lui étant plus nuisible qu'utile. A tel point même que le mot *imaginaire* a exclusivement été pris en mauvaise part et que le mot *hypothèse* a fini aussi par être le plus souvent synonyme d'erreur. S'il est incontestable que le mauvais emploi de l'imagination et l'abus de l'hypothèse peuvent nuire à la science, cela peut et doit se dire également de toutes nos facultés; ce qui n'est pas une raison pour faire proscrire leur emploi, mais un motif de le bien diriger. Il serait *à priori* bien étonnant qu'une faculté intellectuelle fût en elle-même nuisible au développement des autres facultés et à la formation de la science : mais l'étude attentive de cette faculté démontre au contraire que son intervention légitime est du plus heureux effet dans l'acquisition de la science.

En science, comme en toute chose, le vrai tel qu'on le voit ne satisfait pas toujours, ne paraît pas toujours achevé et complet : or, aller par l'imagination au delà de ce que l'on connaît, supposer, d'après ce que l'on connaît, ce que l'on ne connaît pas encore, c'est faire une hypothèse. Si la science a besoin de l'observation, elle n'a pas moins besoin de l'expérimentation. Or, qu'est-ce que expérimenter? qu'est-ce que varier, étendre et renverser les expériences, si ce n'est *supposer* que certains faits, étant combinés de certaine façon, peuvent amener tel résultat, et en conséquence confirmer ou démentir une observation déjà faite, une explication déjà tentée ? Une expérience n'est donc jamais, à prendre le terme à la rigueur, qu'une hypothèse réalisée dans un but d'instruction. Combien de chances de succès n'a-t-on pas lorsque, au lieu de se contenter de laisser les choses venir se montrer d'elles-mêmes, on se met à la poursuite des phénomènes et de leurs lois avec invention et patience? Si surtout cette invention, prudente en ses essais, ne construit pas en l'air ses hypothèses, mais leur imprime, sur les données de l'observation, un caractère de profonde vraisemblance, la vérité si bien cherchée n'échappe pas longtemps, et, dût-elle échapper, on rencontre chemin faisant une foule de points à éclaircir, de difficultés à lever, qu'on n'éclaircit et qu'on ne lève pas sans grand profit pour la science. Il faut même reconnaître que dans des matières nouvelles et pauvres de faits, quand d'ailleurs on ne l'emploie qu'avec réserve et discrétion, elle peut souvent ouvrir des vues que l'observation n'aurait trouvées que plus tard et à plus grande peine : et l'histoire entière des sciences est là pour prouver que c'est à l'imagination, aidée et rectifiée par l'esprit d'observation, que sont dues en général cette foule de grandes découvertes qui honorent l'esprit humain. Il n'en est peut-être aucune qui n'ait commencé par être un soupçon, une anticipation dont l'imagination a eu la vive et puissante initiative; en un mot, qui n'ait été une hypothèse avant d'être une connaissance scientifique. (Damiron, *Log.*, p. 162.)

Quelque utiles, quelque nécessaires même que soient les hypothèses dans les sciences, il n'y a cependant pas à se dissimuler que ce procédé n'est irréprochable que si celui qui l'emploie ne le donne et ne le prend lui-même que pour ce qu'il est, c'est-à-dire pour un simple soupçon dont la vérité a besoin d'être confirmée ; que s'il croit n'avoir rien fait jusqu'à ce que, par un contrôle incessant, il se soit assuré de la fidélité ou du peu de fondement de ses hypothèses, et si enfin il n'oublie jamais qu'on ne doit se permettre ce moyen d'investigation que par exception, et à des conditions sévères de *formation* et de *vérification*.

Nous allons essayer de tracer ces conditions, et d'abord celles de la *formation* de l'hypothèse (130).

1° Il faut, avant toute chose, n'établir d'hypothèse que quand on ne saurait faire autrement ni obtenir la vérité par la méthode directe, c'est-à-dire que quand nous avons épuisé l'observation, considéré l'objet sous toutes ses faces, et que nous avons ainsi connu le plus grand nombre possible de circonstances et de propriétés.

2° Entre toutes ces circonstances et ces propriétés, on en choisira une ou quelques-unes en petit nombre des plus remarquables, de celles qui paraîtront les plus propres à donner quelque heureuse ouverture sur la solution qu'on cherche.

3° On cherchera, par quelque effort d'esprit, à trouver une ou plusieurs manières d'expliquer cette circonstance ou ces circonstances choisies, et c'est cette explication qui constitue l'hypothèse. Comme il est d'ordinaire assez aisé de trouver plusieurs manières d'expliquer ces quelques circonstances, et que nous n'avons plus alors que l'embarras du choix, les règles suivantes serviront à nous tirer de cet embarras.

4° On examinera si l'hypothèse n'a rien d'absurde ou de manifestement faux, c'est-à-dire si elle n'est point en contradiction avec quelqu'une des vérités qui nous sont certainement connues.

5° Si elle ne se détruit point elle-même, ôtant d'une main ce qu'elle pose de l'autre; ce qu'on voit arriver souvent quand on forme des hypothèses un peu compliquées.

6° Un autre principe de probabilité pour une hypothèse, c'est-à-dire un autre motif de choix, c'est sa simplicité, son élégance, son analogie avec ce que nous connaissons d'ailleurs de la nature. C'est ce principe qui fait préférer l'hypothèse de Copernic à celle de Ticho-Brahé. Par conséquent, celui-là est le plus propre à juger de la valeur d'une hypothèse et plus en état de donner la préférence à celle qui la mérite, qui connaît mieux le cours ordinaire, naturel et réglé des choses, qui possède mieux toutes les circonstances du fait à expliquer, et qui même a plus de connaissance des matières analogues et semblables.

L'application à ne rien imaginer que de probable et de vraisemblable est sans doute une garantie des hypothèses qu'on se compose, mais on ne doit pas se contenter de veiller à la formation de ces sortes de conceptions; on doit aussi, quand elles sont formées, y revenir pour les éprouver et les soumettre au *criterium* d'une sévère révision, afin de ne leur accorder que le degré de confiance qu'autorise leur *vérification*. Une hypothèse ne peut devenir une véritable acquisition pour la science qu'autant qu'elle aura été vérifiée et confirmée par de nouvelles observations, de nouvelles expériences qui ne laissent plus aucun doute sur la vérité de la loi que l'on ne faisait d'abord que soupçonner. Voici les règles ou plutôt les précautions à observer dans ce travail de contrôle et de preuve :

1° On examinera si l'hypothèse sert à expliquer aussi les autres circonstances qu'on avait d'abord laissées à part ou du moins ne leur est point contradictoire. Car si l'hypothèse est opposée aux choses qu'il est question d'expliquer, ou même si elle ne suffit pas à elle seule pour cette explication et qu'elle ait besoin d'une hypothèse subsidiaire, par cela même elle tombe et il n'y faut plus penser. Mais si non-seulement elle explique heureusement toutes les circonstances connues, et que, de plus, elle rende compte de leur degré précis et exact, alors elle acquiert un degré de probabilité tel qu'on ne saurait se défendre de l'embrasser.

2° Pour plus de sûreté et pour donner à une hypothèse toute la certitude possible, il faut en tirer des conséquences et prévoir ce qui doit arriver en certains cas si l'hypothèse est vraie. Après quoi, observant ces cas ou les faisant naître, si la chose est possible, on verra si l'expérience confirme la prédiction et l'hypothèse, ou bien si elle réfute l'une et l'autre. Ainsi Huyghens, pour expliquer les phases singulières que présente Saturne, imagina que cela pourrait bien être causé par un anneau qui environnerait le globe de cette planète. Sur cette hypothèse, il calcula les apparences qui devaient en résulter dans les diverses positions de Saturne, par rapport à la terre; et les observations, ayant abouti à des résultats conformes à ses calculs, ont changé la probabilité de son hypothèse en une véritable évidence. Plus on saura se procurer de pareilles preuves, et plus l'hypothèse approchera de l'évidence : *Maxima erit certitudo, cum legem (hypotheticam) quamdam ita cum singulis phænomenis congruere videmus, ut quousque extenduntur experimenta, nulli tamen eorum contradicat, cum omnibus cohæreat optime.* » (LAMBERT, *Potométrie*, § 6.)

Pour rendre plus sensible l'application des règles qui précèdent, nous croyons devoir emprunter à l'histoire de la physique un exemple de la manière dont l'hypothèse

(130) Les règles suivantes sont empruntées en partie et avec arrangement au traité de logique de De Felice, et surtout à J. S'GRAVESANDE, *Introd. à la philosophie*, liv. I, ch. 34, § 972 à 992.

peut se mêler à l'observation et à l'expérimentation, et comment l'observation, les expériences et la comparaison doivent venir contrôler l'hypothèse, la renverser, ou changer sa possibilité ou sa probabilité en une véritable évidence.

Pour expliquer l'ascension des liquides dans un tube où le vide avait été préalablement fait, on imagina cette hypothèse : *La nature a horreur du vide.* Les plus simples observations, faisant voir que cette prétendue horreur ne s'étendait qu'à 28 pouces pour le mercure, à 32 pieds pour l'eau, à 17 pieds 8 pouces pour l'acide sulfurique, etc., suffisaient pour détruire cette hypothèse, et démontrer qu'elle n'était qu'une pure fiction du caprice et ne rendait compte de rien.

En 1643, Torricelli constate, par des *observations*, les diverses hauteurs qu'atteignent les divers liquides, et, *comparant* la hauteur du mercure à la hauteur de l'eau, il trouve que les deux hauteurs sont dans le rapport inverse de leurs densités. S'appuyant sur ce fait, il soupçonne et imagine que c'est la pression de l'atmosphère qui détermine les liquides à s'élever jusqu'à ce qu'il y ait équilibre. Ce n'était là qu'une hypothèse : non plus, il est vrai, une hypothèse qui ne s'appuyait sur rien, mais une hypothèse que soutenaient des observations et des comparaisons, et qui satisfaisaient à toutes les conditions de formation énoncées plus haut; mais, après tout, ce n'était qu'une hypothèse marquée des caractères de la probabilité et qu'il fallait vérifier. En 1646, Marsenne et Pascal répètent les expériences de Torricelli, et, les trouvant exactes, leur donnent un degré plus élevé de probabilité. L'année suivante, Pascal résolut de continuer cette vérification par des expériences décisives. Il tire des conséquences de l'hypothèse de Torricelli, conclut ce qui doit arriver dans le vide et à diverses hauteurs, si cette hypothèse est vraie. Il voit toutes ses expériences confirmer l'explication du savant disciple de Galilée; et alors l'hypothèse perd son caractère et son nom : d'hypothèse probable, elle devient principe évident, et la science possède une vérité de plus.

Ainsi donc, une hypothèse étant une fois conçue, il faut incessamment travailler à lui faire perdre le nom et le caractère de l'hypothèse. L'hypothèse ne se pose que pour se détruire. Or, cela se fait de deux manières : lorsqu'elle devient évidemment fausse ou évidemment vraie. Le premier cas arrive lorsqu'il survient quelque nouvelle expérience qui détruit manifestement l'hypothèse ou qu'on trouve une explication nullement hypothétique des faits pour lesquels l'hypothèse avait été imaginée. Le second arrive lorsqu'on vient à trouver quelque expérience, quelque phénomène, qui met l'hypothèse hors de doute et démontre avec évidence qu'elle contient réellement l'explication des moyens que la nature emploie. Ainsi la théorie de la marée, qui n'était qu'une hypothèse sous Descartes, devint un principe évident sous Newton.

On comprend facilement que la vérification constante des hypothèses, qui est la condition expresse de leur emploi, exige avant tout une impartialité, une liberté d'esprit, qui laissent pleine facilité de consulter sincèrement l'expérience et l'observation, de nous rendre à la vérité quand elle se manifestera, ou même de renoncer à nos hypothèses dès qu'on nous présentera quelque chose de meilleur, de plus simple, de plus propre à expliquer ce qui est proposé. Mais il est vrai d'ajouter que cette sage circonspection est rare; et qu'il n'est que trop fréquent de voir les inventeurs des hypothèses s'en entêter au point de ne pouvoir plus y renoncer. La plupart d'entre eux, ou par prévention, ou par esprit de système, ou par la difficulté qu'il y a à distinguer une grande probabilité de l'évidence, ont donné à de simples hypothèses, souvent fausses et jamais contrôlées, le même acquiescement qu'à la vérité. Or, une fois séduit par un principe hypothétique, on se préoccupe vivement des conséquences qui en découlent, et on est mal disposé à bien voir la vérité. Persuadé qu'on la possède et qu'on n'a pour la développer qu'à raisonner et à conclure, on n'observe pas, ou on observe mal. On ne se soucie pas d'expériences, on ne se soucie que de raisonnement. Cependant les faits sont là qui restent malgré tout. S'ils ne rentrent pas dans le prétendu principe, le raisonnement a beau faire, il ne peut les y ramener : on le sent et on s'en irrite, on les mutile ou on les rejette, on les altère et les maltraite de toute façon en leur faisant violence pour les accommoder à l'explication qu'on prétend avoir trouvée ; au lieu de refaire son opinion sur la vérité, on veut réformer la vérité sur son opinion, et ainsi, on manque à tout jamais la science qu'on poursuivait. Il y a plus, une fois qu'on regarde une hypothèse imaginée comme l'expression exacte de ce qui est, comme la dernière limite de ses recherches, on ne cherche plus à en former de meilleures, ni même à trouver les preuves de celle qu'on adopte. Cette hypothèse vient-elle à éprouver des contradictions, on la soutient parce qu'on l'a trouvée; l'amour-propre remplaçant ainsi l'amour de la vérité, on préfère le mensonge, dont on est l'inventeur, à la vérité découverte par un autre; et l'on nuit d'autant plus aux progrès de la science que l'on met plus d'art et de talent à faire valoir son hypothèse.

Ces considérations sont graves, et, comme elles ne sont malheureusement que trop vraies, elles doivent nous engager à mettre la plus grande prudence et la plus grande sincérité dans l'emploi de l'hypothèse. Les résultats de l'abus des hypothèses sont si fâcheux pour la science qu'ils ont porté plusieurs auteurs des plus distingués à vouloir bannir de l'acquisition de la science toute hypothèse et tout emploi semblable de

l'imagination. Mais, encore une fois, la sagesse ne consiste pas à repousser l'emploi de cette faculté, mais à savoir la diriger. — *Voy.* Méthode.

# I

IDEAL. *Voy.* Beauté.

IDÉES (Nature de nos) [131]. — Avant la publication de mon *Anthropologie* latine en 1848 je n'ai jamais traité directement la question de la nature de nos idées. Dans mes écrits antérieurs plusieurs passages peuvent être pris dans un sens favorable à ce qu'on peut appeler idées intermédiaires, d'autres passages semblent les nier. Dans l'ouvrage que je viens de citer j'ai brièvement exposé le système qui nie ces idées et celui qui les admet, sans me prononcer expressément pour l'un ou pour l'autre. Par conséquent les courts détails dans lesquels j'ai l'intention d'entrer aujourd'hui présenteront ce double avantage qu'outre l'intérêt qui s'attache naturellement à ce sujet, ils serviront à éclaircir, à expliquer et à compléter, peut-être à modifier différents passages qui se rapportent à cette matière dans ce que j'ai publié jusqu'à ce jour. Toutefois (et je crois utile d'en avertir dès à présent) ces modifications, quelles qu'elles puissent être, ne touchent en rien la question de l'*origine de nos connaissances;* cette question, que j'ai traitée *ex professo*, est tout à fait indépendante de celle de la *nature de nos idées*, ainsi que je l'ai fait observer dès 1834. (*Logicæ seu philosophiæ rationalis elementa*, part. II, c. 1.)

« Pour plus de clarté je réduirai tout ce que je me propose de dire ici à deux questions principales : celle des *idées intermédiaires* et celle des *idées innées*. Je rattacherai à ces questions quelques points secondaires concernant l'origine de nos idées, le réalisme des idées et les idées en Dieu. De cette manière j'aurai aussi exécuté la résolution que j'avais prise dans une autre publication. (*Du problème ontologique des universaux*, page 41 et 42.)

§ I. — *Des idées intermédiaires.*

« Peu de mots ont été employés pour signifier des choses plus diverses que celui d'*idée*. On l'a pris comme synonyme de connaissance ; on s'en est servi aussi pour signifier à part chacune des conditions nécessaires ou regardées par des philosophes comme nécessaires à l'esprit pour connaître un objet quelconque. Ainsi on a donné le nom d'idée à l'aptitude, à la prédisposition de l'esprit à connaître; on l'a donné à l'acte de connaître, à la perception directe aussi bien qu'à la conception ou notion réfléchie ; on l'a donné à l'objet à connaître, surtout lorsque cet objet est une vérité générale ; on l'a donné enfin au moyen, à l'intermédiaire que beaucoup de philosophes supposent exister entre l'acte de connaître et l'objet à connaître, et à l'aide duquel cet objet devient connu.

« Dans cet écrit le nom d'idée ne sera jamais employé comme synonyme de connaissance. Plus loin nous en parlerons en tant qu'il peut signifier soit la faculté ou l'acte de connaître, soit l'objet de nos connaissances.

« Ici nous nous occuperons uniquement des idées intermédiaires. Nous dirons brièvement quelles ont été les opinions des philosophes à l'égard de ces idées et ce qu'il faut penser de leur existence.

« Par *idée intermédiaire* on entend une chose quelconque placée entre l'intelligence qui connaît et l'objet de la connaissance. Cette chose, à laquelle on a donné successivement les noms d'espèce, d'image, d'idée, de type et de forme intellectuelle, est regardée par ses partisans comme un être représentatif des objets à connaître, comme l'objet immédiat de l'intelligence, au moyen duquel celle-ci aperçoit les choses qu'elle connaît.

« Ainsi, d'après les adversaires des idées intermédiaires, l'esprit qui connaît aperçoit immédiatement les objets à connaître, les êtres sensibles comme les vérités métaphysiques ; mais les partisans des idées intermédiaires soutiennent que nous n'apercevons jamais les objets réels, les objets propres de la connaissance eux-mêmes : ils prétendent que notre esprit ne voit qu'une certaine idée, image ou forme, immédiatement présente à l'âme, et moyennant laquelle les objets nous devenant connus nous jugeons qu'ils existent réellement.

« Malgré de notables exceptions, le plus grand nombre des philosophes antérieurs à l'époque moderne ont cru à l'existence de ces idées comme conditions indispensables à la connaissance. Le petit résumé que nous allons présenter de leurs opinions montrera la vérité de cette assertion et fera voir en même temps la manière dont ils concevaient ces idées.

« Nous ne nous arrêtons pas à l'opinion grossière des disciples de Démocrite et d'Épicure, qui regardaient nos connaissances comme des émanations d'une matière subtile qu'ils supposaient détachées des objets et introduites dans l'esprit.

« Platon faisait peu de cas des connaissances que nous acquérons par les sens ; il pensait qu'elles ne méritent pas le nom de connaissances, et qu'elles ne peuvent être le fondement d'aucune science, parce que tous les objets des sens sont individuels et dans une constante fluctuation. Selon lui la science ne peut avoir pour objet que les

(131) Cet article est emprunté à M. l'abbé Ubaghs, célèbre professeur à la faculté de philosophie et lettres de l'université catholique de Louvain.

idées éternelles et immuables qui ont précédé l'existence des choses et qui ne sont pas sujettes au changement. Ces idées ont d'après lui une réalité bien supérieure aux êtres qui tombent sous les sens; il les nomme parfois les véritables êtres; τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν, par opposition aux choses variables qui n'en sont que les ombres et qui, comparées aux idées, sont comme si elles n'étaient pas, τὸ μὴ ὄν. Ces idées sont l'objet immédiat de la contemplation divine; c'est d'après elles que Dieu a formé le monde; elles sont ainsi les principes, les modèles ou les types éternels et incréés de toutes choses.

« Il est difficile de dire si Platon regardait les idées comme des réalités distinctes de l'essence divine. Mais il nous paraît indubitable qu'il n'a jamais pensé que la connaissance se fît à l'aide d'idées intermédiaires, dans le sens défini plus haut.

« Thomas Reid, qui attribue cette pensée à Platon, se trompe, et il se trompe, croyons-nous, par suite de la préoccupation qui lui fait voir partout des ennemis à combattre, des partisans des idées intermédiaires. Dans le passage du VII^e livre *De la République* que Thomas Reid cite à l'appui de sa supposition (*Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme;* Essai II, chap. 4 et 7,) Platon ne fait aucune allusion aux idées intermédiaires.

« *Voici*, dit le philosophe écossais, *comment Platon s'y prend pour faire comprendre ce phénomène* (le phénomène de la perception des objets sensibles). *Il suppose une caverne obscure dans laquelle la lumière ne pénètre que par un trou, et dans cette caverne, des hommes enchaînés, le dos tourné du côté de l'ouverture et les yeux dirigés sur la paroi où frappe la lumière; derrière eux passent et repassent une foule de personnes diversement occupées, dont les ombres, projetées sur le fond de la caverne, sont aperçues par les prisonniers.* Th. Reid conclut de là (*ib.*, ch. 7) que les *ombres* de Platon sont la même chose que les *espèces* et les *fantômes* de l'école péripatéticienne.

« Mais il suffit de lire la suite du fameux passage *De la République* (liv. VII) et de faire attention au but de l'auteur pour se convaincre que les ombres dont il est ici question ne sont pas les idées intermédiaires, mais les choses périssables et les faits passagers. Platon y reconnaît expressément que l'homme peut ici-bas ou arrêter ses regards sur les objets particuliers, et ainsi ne voir que les ombres de la réalité, ou bien tourner ses yeux vers la lumière, vers l'idée même du bien, qu'on ne peut apercevoir, dit-il, sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de beau et de bon, comme de la raison et de l'intelligence.

« Platon appartient donc plutôt aux adversaires qu'aux partisans des idées intermédiaires.

« Le véritable auteur de ces idées est Aristote, et les péripatéticiens ont toujours figuré parmi leurs partisans les plus décidés. Ils soutenaient que, lorsque nous voyons un corps, il se détache de la surface de ce corps des images, des fantômes, des simulacres, des formes, des espèces enfin, qui traversent l'air, entrent dans les yeux et font une impression sur la rétine et ensuite sur le cerveau ou le sensorium commun. Ils appelaient ces espèces-là *impresses*, parce que les objets les impriment dans les organes des sens extérieurs. Ces espèces impresses étant matérielles et sensibles sont communiquées à l'imagination ou à la fantaisie, derrière laquelle se trouvent l'intellect agent et l'intellect patient. L'intellect agent ou actif s'empare de ces espèces impresses, il les spiritualise ou achève de les spiritualiser, et les transmet à l'intellect patient ou passif: les espèces ainsi spiritualisées sont appelées espèces *expresses*, parce qu'elles sont exprimées des impresses, ou intelligibles, et c'est par elles que l'intellect patient connaît toutes les choses matérielles. La connaissance des sons, des saveurs, etc., s'acquiert au moyen des espèces audibles, sapides, etc., comme celle des couleurs au moyen des espèces visibles. Pour les péripatéticiens il n'y a ni perception, ni imagination ni intelligence, sans espèces sensibles et intelligibles et sans fantômes. Cette doctrine a régné dans les écoles à peu près autant et aussi longtemps que l'autorité d'Aristote. (*Voir* MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, liv. III, part. II, chap. 2; LAROMIGUIÈRE, *VI^e leçon de philosophie;* Th. REID, *II^e Essai*, chap. 8, et D. STEWART, *Essais philosophiques sur les systèmes de Locke, Berkeley*, etc., t. I, note G.)

« Aux formes ou espèces des Aristotéliciens Descartes a substitué les *idées*, qui tantôt ne sont que des aptitudes de l'intelligence et qui tantôt paraissent être de véritables images intellectuelles des objets à connaître.

« Thomas Reid résume le système de Descartes en ces termes :

« *Il faut observer que Descartes ne rejeta qu'une moitié de l'ancienne théorie de la perception et qu'il adopta l'autre. Cette théorie peut se diviser en deux parties : 1° les images, espèces ou formes des objets extérieurs, émanent de ces objets, et pénètrent dans l'esprit par le canal des sens; 2° ce n'est pas l'objet extérieur lui-même qui est perçu, mais seulement son espèce ou image dans l'esprit. Descartes et son école ont rejeté, et réfuté par de solides arguments, la première proposition; mais ni lui ni ses disciples n'ont songé à révoquer en doute la seconde; ils sont demeurés convaincus que nous ne percevons point l'objet extérieur lui-même, mais l'image qui le représente dans l'esprit. Cette image, que les Péripatéticiens appelaient espèce, Descartes l'appelle* IDÉE; *il a changé le nom, mais conservé la chose.* (Th. REID, *II^e Essai* chap. 8.)

« Il nous semble qu'il suffit de lire les *Méditations* de Descartes pour se convaincre de l'exactitude de cette appréciation du cartésianisme.

« Malebranche a une théorie toute différente. Il distingue quatre manières de con-

naître. La première consiste à connaître les choses par elles-mêmes, et sans idées intermédiaires. On connaît les choses ainsi lorsqu'elles sont intelligibles par elles-mêmes, c'est-à-dire lorsqu'elles peuvent agir sur l'esprit et par là se découvrir à lui. Or, il n'y a que Dieu que nous connaissions par lui-même, que nous voyions d'une vue immédiate et directe. Mais, ce qu'il faut surtout remarquer ici, comme Dieu est la vérité, c'est aussi en lui que nous voyons toutes les vérités universelles et immuables que nous connaissons et qui sont quelque chose d'identique avec lui. La seconde manière consiste à connaître les choses par leurs idées, c'est-à-dire par quelque chose qui soit différent d'elles; c'est ainsi que nous voyons les corps avec leurs propriétés, parce que, n'étant pas intelligibles par eux-mêmes, nous ne les pouvons voir que dans l'être qui les renferme d'une manière intelligible. Malebranche regarde comme une vérité incontestable que nous ne voyons pas les corps immédiatement, à tel point qu'il n'hésite pas à dire : « Je crois que tout le monde tombe d'accord que nous n'apercevons pas les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes. » La troisième manière consiste à connaître par conscience ou par sentiment intérieur; nous connaissons ainsi notre âme, et c'est pour cela que la connaissance que nous en avons est imparfaite, car nous ne savons d'elle que ce que nous sentons se passer en nous. Enfin la quatrième consiste à connaître par conjecture, et nous avons une telle connaissance des âmes des autres hommes et des pures intelligences, que nous ne connaissons présentement ni en elles-mêmes ni par leurs idées.

« Arnauld a vivement combattu cette théorie de Malebranche, qui laisse sans doute beaucoup à désirer sous plusieurs rapports, principalement à l'égard de la vision des corps en Dieu, et en général de toutes nos connaissances des êtres contingents; mais si Arnauld a réussi à prouver que la simple perception des corps se fait sans idées intermédiaires, il ne s'est pas placé à un point de vue assez élevé relativement à la vision en Dieu des vérités éternelles (132).

« Quoi qu'il en soit, les idées intermédiaires n'ont jamais tout à fait disparu du monde philosophique; elles y ont été assez généralement conservées, sous les noms de formes, d'idées, d'images, de types, etc., même après la solide réfutation de Thomas Reid.

« Ainsi, par exemple, Kant, avec sa suite nombreuse de rationalistes allemands et français, suppose et enseigne même expressément que l'homme ne voit jamais que les formes subjectives de son esprit, qu'elles seules constituent l'objet direct et immédiat de la connaissance, que l'homme ne connaît véritablement les êtres sensibles ou suprasensibles que par elles et en tant qu'il est sûr qu'ils leur sont conformes. On sait que Kant a épuisé tous les efforts de son criticisme pour résoudre la question de savoir comment l'homme peut s'assurer que ces formes subjectives de son esprit s'accordent avec les êtres réels, et l'on sait aussi que Kant n'a pas résolu ce problème d'une manière satisfaisante.

C'est surtout en Angleterre que l'on a tiré de la théorie des idées intermédiaires les conséquences les plus absurdes, et c'est là aussi que cette théorie a trouvé son antagoniste le plus décidé.

« Locke admet expressément l'existence des idées intermédiaires. Dans son *Essai sur l'entendement*, Avant-propos, § 8, il dit qu'il se sert du mot *idée* pour exprimer tout ce qu'on entend par *fantôme*, *notion*, *espèce*, ou quoi que ce puisse être qui occupe notre esprit lorsqu'il pense. Et liv. 4, chap. 4, § 3, en parlant de la réalité de nos connaissances, il s'exprime ainsi : *Il est évident que l'esprit ne connaît pas les choses immédiatement, mais seulement par l'entremise des idées qu'il en a; et par conséquent notre connaissance n'est réelle qu'autant qu'il y a de la conformité entre nos idées et la réalité des choses. Mais quel sera ici notre criterium? Comment l'esprit, qui n'aperçoit rien que ses propres idées, connaîtra-t-il qu'elles conviennent avec ces choses mêmes?* etc.

« Berkeley, partant de cette théorie sur laquelle il ne conçut pas le moindre doute, en conclut hardiment que, puisque nous ne voyons que les idées des choses, les corps, le monde matériel n'ont point d'existence réelle ou objective.

« David Hume, prenant le même point de départ, mais plus hardi et plus conséquent que Berkeley, en déduisit que le monde spirituel, Dieu et les esprits créés, et même tout ce que nous appelons *cause* et *substance*, n'ont pas plus d'existence réelle et véritable que le monde corporel.

« Thomas Reid s'exprime à ce sujet de la manière suivante : *Si j'ose parler de mes propres sentiments, il fut un temps où je croyais si bien à la théorie des idées, que j'embrassais pour être conséquent tout le système de Berkeley. Mais de nouvelles conséquences, toutes aussi rigoureuses, mais pour moi plus pénibles à adopter que la non-existence de la matière, s'étant révélées à mon esprit* (il a en vue les conséquences tirées par D. Hume), *je m'avisai de me demander sur quelle évidence reposait donc ce principe célèbre, que les idées sont les seuls objets de la connaissance. Depuis quarante ans j'ai cherché cette évidence avec impartialité et bonne foi, mais je n'ai rien*

(132) Quelle métaphysique pourrait-on fonder, par exemple, sur ce principe posé par Arnauld, que l'idée n'est autre chose que la perception, qu'une modification de notre esprit; ainsi que sur cet autre principe établi par le même auteur, que rien ne peut être objectivement dans mon esprit que mon esprit ne l'aperçoive?

*trouvé que l'autorité des philosophes.* (IIe Essai, chap. 10.)

« Passant ensuite à la réfutation directe des idées intermédiaires, il développe les considérations suivantes (Ibid. chap. 14) :

« *La première réflexion que je ferai sur cette opinion philosophique, c'est qu'elle est directement contraire au sentiment universel des hommes à qui les systèmes philosophiques sont inconnus..... La seconde, c'est que les auteurs qui ont traité des idées admettent en général leur existence comme un fait indubitable et hors de question, ou que, s'ils en donnent en passant quelques preuves, ces preuves sont loin de justifier les conséquences qu'ils en tirent..... La troisième, c'est qu'à l'exception de leur existence, qui est universellement admise, tout ce qui les concerne est un sujet de dispute parmi les philosophes..... La quatrième, c'est que les idées ne font pas mieux comprendre les opérations de l'esprit, quoique probablement elles n'aient été inventées que pour les expliquer..... La dernière, c'est qu'il est impossible aux hommes qui ont quelque respect pour le sens commun, d'accepter les conséquences naturelles et inévitables qui dérivent de la théorie des idées.*

« Voici les observations que nous croyons devoir faire sur ces cinq réflexions : 1° Les quatre premières raisons présentées par Th. Reid ont une valeur incontestable, et nous paraissent réfuter péremptoirement la théorie contre laquelle il les présente. 2° Pour ce qui concerne la cinquième raison, nous ne pouvons pas regarder les conséquences que Berkeley et Hume ont tirées de la théorie des idées intermédiaires, et que Reid croit être naturelles et inévitables, comme nécessairement renfermées dans cette théorie; nous n'y voyons au contraire que des déductions outrées et forcées. Elles seraient légitimes, si l'homme ne pouvait avoir d'autre moyen de connaître que l'intuition immédiate, et si la croyance naturelle, n'importe qu'elle s'appuie sur une perception médiate ou immédiate, n'était pas un véritable motif de certitude. Reid ne donne-t-il pas lui-même la croyance naturelle à la fidélité de nos perceptions sensibles comme le fondement de leur certitude? Et n'est-il pas vrai de dire que la croyance naturelle à la fidélité de nos perceptions immédiates est pour les adversaires des idées immédiaires en général une condition aussi nécessaire de la certitude de nos connaissances que la croyance naturelle aux perceptions médiates pour les partisans des idées intermédiaires? 3° Reid, en se renfermant trop dans les études purement psychologiques, n'a jamais su s'élever aux vrais principes d'une métaphysique vaste et profonde; et s'il a bien prouvé que l'objet de nos perceptions sensibles, ce sont les corps eux-mêmes, il est loin d'avoir suffisamment expliqué la manière dont les vérités universelles et immuables, qui constituent l'objet principal de la philosophie, nous sont connues (133).

« Il nous paraît que personne n'a mieux éclairci ce dernier point que saint Augustin parmi les anciens, et parmi les modernes Malebranche et le père Thomassin ainsi que Bossuet et Fénelon, qui se sont tous bornés à renouveler et à développer les principes posés par le grand évêque d'Hippone. Ils s'accordent à dire : 1° que Dieu, l'être parfait, toujours présent à l'esprit, est aperçu par une vision intellectuelle, une intuition immédiate, une perception directe de l'âme, sans interposition d'aucune image ou idée intermédiaire; 2° que toutes les vérités éternelles et immuables étant quelque chose d'identique avec Dieu, c'est aussi en contemplant l'Etre parfait que nous voyons ces vérités en lui directement et sans intermédiaire; 3° que Dieu, en tant qu'il contient les vérités universelles et immuables, est la véritable lumière de notre esprit, sans laquelle rien ne nous est intelligible, rien ne peut, je ne dis pas être senti ou perçu, mais conçu par l'homme.

« Or que toutes les vérités nécessaires, universelles et éternelles soient renfermées dans la vérité essentielle, infinie, parfaite, et que la véritable conception de quoi que ce soit ne soit possible que conformément aux règles des vérités nécessaires et immuables, ce sont deux choses qu'aucun métaphysicien ne peut révoquer en doute. Il ne reste donc à prouver qu'un seul point, à savoir que notre esprit est en rapport avec Dieu, immédiatement et non pas par une idée intermédiaire quelconque (134).

« Notre intention n'est pas de reproduire ici toutes les raisons solides sur lesquelles saint Augustin, Malebranche et Thomassin se sont appuyés pour établir cette vérité (135); nous nous bornerons à une seule, qui nous paraît décisive. La voici exprimée le plus brièvement possible.

« Nous avons de l'Etre infini une représentation (n'importe pour le moment qu'on l'appelle vue, connaissance, concept, notion, idée ou d'un autre nom) claire, distincte, positive, exacte, véritable, qui ne nous permet de le confondre avec rien de différent de lui, et par laquelle nous voyons clairement ce qui lui convient et ce qui lui répugne. Or rien de fini ne peut représenter l'infini (136), en ce sens qu'il puisse être un

(133) Il faut en dire autant des disciples de Thomas Reid, à la tête desquels se distinguent Dugald Stewart et Royer-Collard.

(134) « Humanis mentibus nulla interposita natura præsidet. » (S. August. *De vera religione*, cap. 55; ap. Malebranche, *Recherche de la vérité*, liv. III, p. 2. ch. 7.)

(135) Plusieurs de ces raisons ont été résumées dans la *Revue catholique* par M. Laforet, n° de janvier 1849, et par M. N. Mœller, n° de mai 1850. Fénelon en reproduit aussi quelques-unes dans son *Traité de l'existence de Dieu.*

(136) « On ne peut concevoir, dit Malebranche, que quelque chose de créé puisse représenter l'infini. » (*Recherche de la vérité*, liv. III, part. II, chap. 7.)

moyen, un type ou une image exacte de l'infini (137), contenant les caractères de nécessité, d'universalité, d'éternité et d'immutabilité que nous savons appartenir essentiellement à l'infini. Il faut donc que l'infini lui-même soit présent à notre intelligence lorsqu'elle se le représente d'une manière si claire et si distincte.

« Nous dirons plus tard quelques mots sur les principales difficultés que cette théorie rencontre. Ici nous expliquerons brièvement comment nous concevons, quant à nous, la manière dont notre esprit connaît les différents objets de sa connaissance.

« Ces objets peuvent se réduire à trois : 1° l'être infini et les vérités éternelles qu'il contient, 2° les êtres finis et les qualités qu'ils possèdent; 3° les rapports des êtres.

« Or 1°, ainsi que nous venons de le prouver, notre esprit aperçoit l'être infini immédiatement, sans entremise d'aucune image intellectuelle ou sensible; il voit de la même manière les vérités nécessaires et universelles dans celui qui est la vérité même et qui les contient toutes, dans l'être infini, dont elles ne sont que des propriétés essentielles. Et ce sont ces vérités qui constituent la véritable lumière de notre intelligence, sans laquelle rien ne nous est intelligible.

« 2° Les êtres finis, les êtres contingents, ainsi que leurs qualités, peuvent nous être connus ou comme existants, individuels et sensibles, ou comme possibles en général et intelligibles; en un mot, nous pouvons les connaître dans leur existence physique ou dans leur essence métaphysique. Nous connaissons de la première façon tel animal ou tel végétal *in individuo*, et nous connaissons de la seconde l'animal ou le végétal en général. Mais il nous est impossible de connaître ou de voir un être quel qu'il soit ailleurs que là où il est. Or, comme existants, les êtres finis subsistent en eux-mêmes ou les uns dans les autres (les qualités dans les objets qu'elles qualifient), et, comme possibles, ils ne sont qu'en Dieu.

« Il suit de là que les êtres finis existants ou réalisés dans le temps et l'espace nous sont connus en eux-mêmes, c'est-à-dire que notre esprit les voit ou les saisit par une perception directe et immédiate; mais, en tant que possibles, il ne les voit que dans l'être infini, dans la clarté des vérités éternelles et nécessaires. Ce qui le prouve, c'est que non-seulement la possibilité de tous les êtres, leur possibilité intrinsèque, leur essence intelligible est contenue dans l'essence et l'intelligence divine, mais aussi toute essence possible et intelligible est quelque chose d'éternel, de nécessaire et d'immuable.

« Comment donc voyons-nous dans l'être infini le possible et ce qui est véritablement essentiel dans les êtres finis, leur essence intelligible? Comme toute autre conséquence nécessaire des vérités éternelles. En concevant l'être infini, nous concevons qu'il est nécessaire que, lui étant ce qu'il est, de tels êtres puissent exister, puisque leur possibilité intrinsèque, la compatibilité de leurs éléments constitutifs, leur essence, en un mot, loin d'être en opposition avec son essence, n'est et ne saurait être qu'une conséquence nécessaire de son être.

« Il est vrai pourtant qu'on peut aussi former l'idée ou la notion d'un être considéré en général, l'idée spécifique ou générique d'un être, en réunissant dans un seul faisceau intellectuel, dans une seule pensée, les propriétés que la réflexion découvre dans tous et chacun des individus de l'espèce ou du genre et dont l'ensemble ne se trouve que dans ces individus (Voir mon *Précis de logique*, ch. 1, § 1.) Mais, à parler rigoureusement, par ce procédé *à posteriori* on peut bien acquérir une connaissance collective de l'existant, de l'être généralisé, de son essence réalisée et physique, en un mot, de ce qui existe dans tous les individus soumis à l'expérience; mais on ne peut pas acquérir par cela seul la connaissance du possible, de l'essentiel, de l'essence métaphysique et intelligible, ou plus clairement de ce que l'esprit voit *à priori* comme nécessaire à un être pour pouvoir exister et pour appartenir à telle espèce.

« 3° Enfin par les rapports soit de l'être infini avec lui-même ou des vérités nécessaires entre elles, soit de l'être infini avec les êtres finis, soit des êtres finis entre eux, on entend ou ces relations contingentes, accidentelles et sensibles qui se réduisent à des phénomènes, des actes, des mouvements, des modifications, des résultats individuels, ou bien les relations nécessaires ou intrinsèquement possibles, essentielles et intelligibles, qui résultent nécessairement de la nature ou de l'essence des êtres qui constituent les termes de chacun de ces rapports. Les rapports de la première sorte, notre esprit les connaît directement par des perceptions immédiates. Les rapports du second genre, et auxquels ce nom appartient plus particulièrement, ces rapports ne se voient que dans les êtres, dans l'essence des êtres dont ils sont les rapports, puisqu'ils ne sont que des conséquences nécessaires de ces êtres, et qu'une conséquence ne se voit que dans son principe, une conséquence n'étant autre chose qu'une vérité impliquée pour notre esprit dans une autre vérité.

« Afin de ne laisser aucun doute sur notre pensée, nous ajouterons encore ici les remarques suivantes : 1° En niant les idées intermédiaires, nous sommes loin de vouloir nier aucune condition physiquement ou physiologiquement constatée comme nécessaire pour nos perceptions sensibles. Ainsi p. e. nous ne contestons point que la perception d'un objet visible soit précédée d'une véritable image de cet objet imprimée sur la

(137) On trahirait un véritable manque de réflexion si l'on prétendait que, si le fini ne peut être un *moyen* représentatif de l'infini, il s'ensuit qu'il ne saurait être non plus le *sujet* de la connaissance de l'infini.

rétine : il n'est pas question ici de l'image peinte sur la rétine, mais de la prétendue image formée dans le cerveau, de l'image intellectuelle imaginée par les péripatéticiens et les cartésiens. 2° Nous sommes également éloignés de nier que notre imagination, pour se représenter un objet corporel absent, ait besoin d'une image phantastique, d'un fantôme ou de la continuation d'une autre trace sensible. Nous parlons ici uniquement de la connaissance actuelle des objets présents. 3° Nous ne nions pas non plus que l'esprit, après avoir pris connaissance des objets soit corporels soit intellectuels, ne se forme ensuite par un travail d'abstraction et de réflexion des concepts, des notions, de véritables idées logiques de ces objets, en réunissant d'une manière plus ou moins exacte tantôt les principales tantôt d'autres propriétés de ces objets, idées qu'il prend ensuite comme les types, les modèles, les mesures, d'après lesquels il se prononcera désormais sur les êtres ou faits particuliers qui deviendront les sujets de ses jugements. Encore une fois il s'agit ici de la connaissance actuelle, directe, véritable des objets, et non pas des opérations de l'entendement sur les connaissances déjà acquises.

« Il est facile de voir par tout ce que nous venons de dire sur les idées intermédiaires que, si nous adhérons à Thomas Reid en ce qui regarde la connaissance des êtres contingents et sensibles, le fond de notre pensée concernant la connaissance des vérités nécessaires et des êtres intelligibles est puisé dans Malebranche et Fénelon, ou plutôt dans saint Augustin. » — *Voy.* INNÉES (Idées) dans le t. Ier du *Dictionnaire de philosophie.*

§ II. — *Des idées innées.*

« Pour déterminer d'une manière complète et exacte ce qu'il faut entendre par *idées innées*, nous dirons d'abord ce qu'entendent par ce mot et les partisans et les adversaires de ces idées.

« Les partisans des idées innées ont donné ce nom à deux choses fort différentes. Les uns ont entendu par là certaines prédispositions, puissances ou virtualités innées dans l'âme, en vertu desquelles celle-ci pourra connaître plus tard les vérités nécessaires, universelles et immuables. Les autres ont employé ce mot pour désigner ces vérités éternelles elles-mêmes, en tant que, contenues dans la vérité une et substantielle, elles sont toujours présentes à notre âme dès son origine et constituent la lumière de notre esprit, qu'il y fasse attention ou non.

« Nous donnerons aux idées innées prises dans la première signification le nom *d'idées subjectives* et dans la seconde celui *d'idées objectives.*

« Nous ne connaissons point de véritables partisans des idées innées, ayant quelque renom en philosophie, qui aient confondu ces idées avec les idées intermédiaires, lors même que, comme saint Thomas d'Aquin (138) et Descartes, ils admettaient les unes et les autres (139). Nous ne connaissons non plus parmi ces partisans personne qui pense qu'une idée innée soit la même chose qu'une connaissance actuelle.

« Dans la première classe des partisans des idées innées, des idées subjectives, nous distinguons principalement Descartes et Leibniz.

« Après avoir distingué, dans sa *IIIe Méditation*, des idées adventices, factices et innées, Descartes s'exprime, dans ses *Lettres* (part. I, epist. 99), sur ces dernières de la manière suivante : *Jamais je n'ai écrit ou pensé que notre âme eût besoin d'idées innées qui seraient quelque chose de distinct de la faculté même de connaître. Mais ayant remarqué en moi certaines pensées qui ne dérivent ni des objets extérieurs ni de ma volonté, mais bien de la seule faculté de penser qui est en moi, je leur ai donné le nom d'idées innées pour les distinguer des autres. C'est dans ce sens qu'on dit que la générosité est naturelle à certaines familles, ou que certaines maladies, comme la goutte, la pierre, sont naturelles à d'autres ; non pas que les enfants qui prennent naissance dans ces familles soient travaillés de ces maladies au ventre de leurs mères, mais parce qu'ils naissent avec la disposition ou la faculté de les contracter.... Ces idées n'ont d'autre source que notre faculté de penser, et par conséquent elles sont innées, c'est-à-dire qu'elles sont toujours en puissance dans notre âme. En effet, ce qui est dans une faculté n'est pas en acte, mais seulement en puissance. Enfin, je déclare ici que par les idées innées je n'ai jamais entendu que la puissance de connaître. Que ces idées soient actuelles, ou qu'elles soient je ne sais quelles espèces différentes de la faculté de connaître, c'est ce que je n'ai écrit ni pensé.*

« Leibniz s'énonce d'une manière plus nette : *Nos différends (avec Locke) sont sur des objets de quelque importance*, dit-il (*Nouveaux essais sur l'entendement humain.* Avant-propos). *Il s'agit de savoir si l'âme en elle-même est vide entièrement comme des tablettes où l'on n'a encore rien écrit* (tabula rasa) *selon Aristote et l'auteur de l'Essai* (*Locke*), *et si tout ce qui y est tracé vient uniquement des sens et de l'expérience, ou si l'âme contient originairement les principes de plusieurs notions et doctrines, que les objets externes réveillent seulement dans les occasions, comme je le crois avec Platon et même avec l'école..... Il est vrai qu'il ne faut point s'imaginer qu'on puisse lire dans l'âme ces éternelles lois de la raison à livre ouvert, comme l'édit du préteur se lit sur son album, sans peine et sans recherche ; mais c'est assez qu'on les puisse découvrir en nous à force d'attention, à quoi les*

(138) La preuve que saint Thomas admet réellement des idées innées se trouve dans mes *Anthropologiæ philosophicæ elementa*, p. 305.

(139) Il est vrai pourtant que selon l'opinion de ces deux auteurs les idées innées ne passaient pas de l'état de puissance à l'état d'acte sans revêtir la forme d'idées intermédiaires ou sans en être accompagnées.

*occasions sont fournies par les sens.... C'est ainsi que les idées et les vérités nous sont innées comme des inclinations, des dispositions, des habitudes ou virtualités naturelles, et non pas comme des actions, quoique ces virtualités soient toujours accompagnées de quelques actions souvent insensibles qui y répondent.* Et dans un autre endroit (*Meditationes de cognitione, veritate et ideis*), faisant allusion au système de Malebranche, il s'exprime ainsi : *Pour ce qui regarde la controverse, si nous voyons toutes choses en Dieu (comme le soutient une opinion ancienne qui sainement entendue n'est pas tout à fait à mépriser), ou si nous avons des idées à nous, on doit savoir que, quand même nous verrions toutes choses en Dieu, il est nécessaire que nous ayons aussi des idées à nous, non pas comme des petites images, mais des affections et des modifications de notre esprit, répondantes à cela même que nous apercevrions en Dieu* (140).

« Le plus grand et le plus intelligent défenseur des idées innées prises dans la seconde signification du mot, des idées objectives, est saint Augustin (141), qui a été suivi au moyen âge par saint Anselme (142), par saint Bonaventure (*Itinerarium mentis in Deum*, cap. 2, 3 et 5), et par quelques autres écrivains du premier rang (143), et dans les temps modernes par le P. Thomassin (*Dogmatum theolog. de Deo Deique proprietatibus*, tom. II, lib. III, cap. 5-18), et Malebranche (*Recherche de la vérité*, liv. III, part. II^e, 10^e éclaircis.), et bientôt après par Bossuet (*Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. 4, n. 5) et Fénelon (*Traité de l'existence de Dieu*, passim). Comme ce dernier est le plus clair et le plus explicite, je me bornerai à résumer brièvement le fond de sa théorie (144).

« Il prouve d'abord qu'il y a dans l'esprit de l'homme des idées universelles, éternelles et immuables (p. 1, n. 52); ensuite il fait voir que ces idées sont la règle de tous nos jugements (n. 54), qu'elles constituent la raison, la raison prise objectivement, la raison supérieure et commune à tous les hommes, le maître intérieur et universel qui domine toutes les intelligences et qui instruit et règle notre raison, la raison inférieure, la raison prise subjectivement (145), la raison de tous les individus humains (n. 55-59 et p. 2, n. 49); puis il montre que cette raison qui comprend toutes les idées, cette lumière de notre intelligence, ce maître intérieur, cette raison suprême n'est autre que Dieu même (p. 1, n. 60 et p. 2, n. 50). Enfin, pour ne laisser aucun doute sur le sens qu'il attache aux idées qui constituent la raison supérieure, il leur donne le nom constamment employé par Bossuet, il dit expressément qu'il prend ce mot comme synonyme de *vérités* éternelles et immuables. *Tout le reste*, dit-il (p. 2, n. 60), *consiste en des vérités universelles et immuables, que j'appelle idées, qui sont Dieu même* (146). Et ib. n. 50 : *Tout ce qui est vérité universelle et abstraite est une idée; tout ce qui est idée est Dieu même* (147).

« Quant à De Bonald, il est également certain et qu'il rejette toute idée qui serait ou qui deviendrait uniquement d'elle-même une connaissance actuelle, et qu'il admet en nous préalablement à toute connaissance des idées réelles et véritables ; mais, comme il n'explique que par des comparaisons la manière dont il conçoit ces idées, il est difficile de dire dans quelle classe des partisans des idées innées il faut le ranger. Car si quelques-unes de ses comparaisons, par exemple, celles où il compare les idées à des germes de plantes ou à des œufs d'animaux, ont peut-être plus d'analogie avec les idées subjectives, avec les virtualités de Leibnitz; d'autres comparaisons, et particulièrement celle où il compare l'âme à un lieu obscur et les idées aux objets visibles qui s'y trouvent avant l'introduction de la lumière, ces autres comparaisons s'accordent davantage avec les idées objectives, avec les vérités éternelles présentes à l'esprit, même avant d'être connues, avec les idées telles que les conçoivent saint Augustin et ses disciples.

« Parmi les adversaires des idées innées on peut compter en premier lieu ceux qui, sous le nom d'idées innées, combattent toute autre chose que ce que les partisans de ces

(140) Si Leibnitz hésite avec raison à se prononcer pour la vision de *toutes* choses en Dieu dans le sens de Malebranche, il admet toutefois expressément avec saint Augustin que Dieu est lui-même la lumière dans laquelle notre esprit voit les vérités éternelles : « Deus est enim lumen illud quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Et veritas quæ intus nobis loquitur cum æternæ certitudinis theoremata intelligimus, ipsa Dei vox est, quod etiam notavit D. Augustinus. » (*Voir* le passage tout au long *Leibnitii Op. omn.* ed. Dutens, t. II, p. I, p. 264.)

(141) *Soliloq.* I; *Confess.* lib. XI, c. 8, et lib. XII, c. 25; *De magistro*, c. 11; *Retract.* lib. I, c. 4; *In Joan.* tract 35, c. 13; *De Trinitate*, lib. XII, c. 2; *Admonitio ad Gentes; In Psalm.* LVIII; *De vera religione*, cap. 39 et 55, et surtout *De libero arbitrio*, lib. II, passim et particulièrement cap. 8, 9, 10, 12, 14, n. 20, 25, 28, 29, 34, 38, etc.

(142) Saint Anselme n'enseigne nulle part d'une manière explicite la théorie des idées dont nous parlons ici, mais tous ses écrits et surtout son *Monologium* sont fondés sur cette théorie.

(143) Parmi ces écrivains nous devons mentionner saint Bernard, *De consideratione*, lib. V, ainsi que Hugues et Richard de Saint-Victor.

(144) En lisant cette théorie de Fénelon on est tenté de croire qu'il l'a exposée sous l'impression récente de la lecture du second livre *De libero arbitrio* de saint Augustin.

(145) Voir sur la signification des mots *raison subjective* et *objective* dans ma *Logique*, part. II, chap. 1.

(146) Il est évident que cette raison supérieure de Fénelon n'a rien de commun avec la raison impersonnelle du panthéisme moderne. On voit aussi que, quoique toujours présente à notre raison, elle en est cependant essentiellement différente.

(147) L'idée objective se définit rigoureusement : une vérité générale en tant que présente à l'esprit.

idées entendent par ce mot. Tels sont 1° ceux qui refusent d'admettre des connaissances innées, 2° ceux qui rejettent les idées intermédiaires, 3° ceux qui, s'arrêtant à la signification du mot *inné*, *innatum*, *natum in*, remarquent qu'il est absurde de supposer que les vérités éternelles puissent être *nées* ou *créées* dans ou avec l'âme, et qu'en ce sens il est impossible d'admettre des idées innées.

« Nous sommes d'accord avec tous ces adversaires des idées innées, moyennant cette seule réflexion, que le nom d'idées innées, d'idées créées dans l'âme, nom qui vient principalement de Descartes, quoiqu'il soit très-propre dans le sens que Descartes et Leibnitz ont entendu ces idées, n'est pas grammaticalement exact quand on l'emploie pour exprimer les idées prises dans le sens de saint Augustin, de Malebranche et de Fénelon ; mais il serait absurde de chercher un moyen de combattre ces idées dans l'inexactitude d'un terme, que les défenseurs intelligents des idées objectives ont soin d'éviter, de remplacer ou d'expliquer (148).

« Il ne reste donc de véritables adversaires des idées innées que ceux qui rejettent les idées objectives telles que nous venons de les expliquer d'après Fénelon et ceux qui combattent les idées subjectives telles que les admet Leibnitz. Il faut même ajouter que ceux-ci, qui sont les sensualistes, rejettent aussi bien les premières que les dernières. En effet, ainsi qu'on a pu le voir plus haut dans l'exposé de l'opinion de Locke par Leibnitz, le sensualisme consiste à dire que l'homme n'a d'autres connaissances que les perceptions des sens et celles qu'il déduit de ces perceptions par la réflexion, c'est-à-dire, au moyen d'une analyse exacte et rigoureuse.

« Quant à nous, le long et sérieux examen que nous avons fait de la question nous oblige d'admettre les idées innées dans l'un et dans l'autre sens du mot, ou plutôt la préexistence à toute connaissance dans l'âme et des idées subjectives de Descartes (149) et de Leibnitz (150), et des idées objectives de saint Augustin et de Fénelon, n'importe que le nom d'*idées* soit ou ne soit pas également exact dans les deux acceptions du mot. Nous ne mentionnerons ici qu'une seule preuve pour la réalité des premières et une pour celle des autres (151).

« Pour ce qui regarde l'innéité des idées subjectives, il suffit de remarquer que l'acte suppose nécessairement la faculté, la puissance, la virtualité, et que nous avons de fait (*actu*) plusieurs connaissances qui ne sont pas contenues dans les données fournies par les sens, et que, par conséquent, aucune réflexion, aucune analyse ne saurait en déduire, ou acquérir autrement, à moins qu'elle ne s'appuie, outre la perception sensible, sur quelque chose qui se trouve présent dans l'âme indépendamment de la perception des sens. Telles sont toutes nos connaissances des vérités principes, des vérités générales. En effet, par les sens nous ne connaissons que des phénomènes individuels; or l'individuel ne contient point le général, et toutes les analyses du monde ne sauraient jamais extraire d'une donnée ce qui n'y est pas contenu. C'est ce qui a fait dire à Leibnitz (*Nouveaux essais*, Avant-propos) : *Les sens, quoique nécessaires pour toutes nos connaissances actuelles, ne sont point suffisants pour nous les donner toutes, puisque les sens ne donnent jamais que des exemples, c'est-à-dire, des vérités particulières ou individuelles. Or, tous les exemples qui confirment une vérité générale, de quelque nombre qu'ils soient, ne suffisent pas pour établir la nécessité universelle de cette vérité.*

« Il suit de là que, puisque nous avons actuellement des connaissances générales, l'âme n'était pas avant la perception sensible une *tabula rasa*, ne contenant aujourd'hui que les impressions faites par les sens et analysées par la réflexion.

« D'ailleurs le désir de connaître la vérité qui nous entraîne incessamment, la facilité de l'apprendre lorsqu'elle nous est convenablement proposée, et l'attachement inébranlable avec lequel nous y adhérons, prouvent évidemment que la faculté du vrai qui distingue l'homme est un véritable penchant, une affinité native, une tendance naturelle, en un mot, quelque chose de plus qu'une puissance ou aptitude purement passive.

« A l'égard de la préexistence dans notre esprit des idées objectives, nous rappellerons seulement la preuve que nous avons présentée plus haut. (*Voy.* INNÉES [IDÉES], t. I^er du *Dict. de Phil.*)

« Mais nous tâcherons de donner encore une courte réponse aux principales difficultés qu'on oppose à cette théorie. Voici ces difficultés :

« Si Dieu était la lumière immédiate de notre esprit, dit-on, 1° nous verrions l'es-

(148) Ceux-ci les appellent tantôt *ideæ inditæ*, *insitæ*, *infusæ*, tantôt simplement *ideæ*, *veritates*, ou *principia*, tantôt *veritates æternæ*, etc.

(149) Nous avouons toutefois qu'en attribuant à ces idées, dans les définitions qu'il en donne (*lettre* 99, citée plus haut, *III^e Médit.* et ailleurs), une existence et une origine purement subjectives, Descartes a préludé en quelque sorte au rationalisme, qui prétend tirer tout de son propre fonds, et au panthéisme, qui identifie tout, la vérité, l'être, Dieu, avec la raison subjective de l'homme.

(150) On aurait l'expression précise de notre pensée sur la nature des idées subjectives, si au mot de faculté de connaître de Descartes on ajoutait avec Leibnitz, que cette faculté n'est pas sans tout acte, et si aux termes d'inclinations, de dispositions, d'habitudes et de virtualités naturelles de Leibnitz on ajoutait ceux d'affinités, d'aspirations et de véritables tendances de notre esprit pour la vérité.

(151) Dans mon *Précis d'anthropologie* aussi bien que dans mes *Anthropologiæ elementa*, j'ai donné plusieurs preuves des idées innées, preuves dont les unes s'appliquent davantage aux idées subjectives et les autres aux idées objectives.

sence divine, ce qui est impossible à l'homme dans cette vie mortelle. 2° Plongé dans la lumière divine, l'homme n'aurait jamais une connaissance imparfaite, obscure, confuse, variable de Dieu et des vérités éternelles contenues en Dieu; 3° du moins l'homme ne pourrait jamais ignorer Dieu, et 4° assurément il n'aurait pas besoin de la parole ni de l'enseignement pour apprendre à connaître Dieu, notre esprit ne pouvant ne pas voir directement ce qui lui est toujours immédiatement présent.

« Pour expliquer notre pensée le plus clairement possible, nous nous servirons de la comparaison de la lumière physique avec la lumière intellectuelle, et nous répondrons à ces objections :

« 1° Tous les naturalistes sont d'accord que notre organe visuel est en contact immédiat avec la lumière physique, que nous la voyons sans intermédiaire; appuyés sur des preuves fournies par l'expérience, ils s'accordent même aujourd'hui à dire que la lumière est un fluide permanent répandu dans toute l'étendue des espaces connus, fluide qui nous environne sans cesse jour et nuit, que nous l'apercevions ou non; ils déterminent aussi les propriétés essentielles qui la distinguent. Mais ces naturalistes croient-ils connaître parfaitement l'essence, la nature intime de la lumière? Ne repoussent-ils pas même ouvertement une telle prétention? Osent-ils seulement affirmer qu'ils connaissent avec une certitude complète que la lumière est, quant à son essence, identique, oui ou non, avec l'électricité, le calorique, le magnétisme? Il ne suffit donc pas de voir immédiatement une chose pour en connaître l'essence intime. Ainsi en est-il de la vision de Dieu (152). Notre esprit peut très-bien être en rapport immédiat avec lui, sans pénétrer son essence intime, sans pouvoir sonder tous les secrets de sa nature, sans voir avec une évidence mathématique tout ce que la substance infinie recèle de grandeur, de perfections, de mystères. Voir ou connaître l'essence intime de Dieu, la connaître seulement comme les bienheureux la voient dans le ciel, c'est au moins voir, avec la même évidence que nous voyons que deux et deux font quatre, que la vie, le bonheur, l'indépendance de Dieu supposent aussi nécessairement la trinité des Personnes divines que l'unité de nature, c'est en un mot connaître le mystère de la Trinité, les rapports des trois Personnes divines entre elles et avec la divine substance, c'est les connaître de la même manière et avec la même évidence que nous avons du principe que le tout est plus grand que sa partie. Or personne ne prétend que nous ayons ici-bas une telle connaissance de la Divinité ou qu'une telle connaissance soit nécessairement impliquée dans toute intuition immédiate de Dieu. (*Voir* aussi sur ce sujet MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, 10e éclaircis., 4e, 5e et 6e object.)

« 2° La lumière physique, quoique essentiellement la même et toujours uniformément présente à nos yeux, n'est pas toujours également perçue et ne montre pas toujours les objets visibles avec la même clarté; tantôt elle paraît claire, blanche, brillante: tantôt pâle, faible, blafarde; tantôt foncée, sombre, obscure; tantôt elle semble disparaître complétement: elle donne successivement aux objets visibles la même diversité de nuances, et deux individus placés dans les mêmes circonstances ne voient pas toujours les mêmes objets avec la même clarté. Tout le monde sait que ces différences ne dépendent pas de la présence ou de l'absence de la lumière, ni d'un changement quelconque du fluide lumineux lui-même, mais de la différence des vibrations imprimées à ce fluide, des milieux où il se trouve, des organes qui l'aperçoivent. La différence et l'imperfection de notre vision intellectuelle et de nos connaissances s'expliquent de la même manière, non par la retraite, l'absence, l'éloignement ou le changement de la lumière intellectuelle, mais: 1° par la faiblesse et les imperfections de notre organe intellectuel, de notre esprit, surtout dans l'état actuel de notre nature; 2° par la différence des organes intellectuels dans les différentes personnes et par les modifications qu'ils subissent dans le même homme; 3° par la diversité des dispositions actuelles et de l'activité de notre œil intellectuel; 4° par les changements successifs du milieu intellectuel, des circonstances où notre esprit se trouve; enfin 5° par la différence d'activité et d'énergie de la lumière intellectuelle elle-même sur l'intelligence de différents individus ou des mêmes individus à des époques différentes. On conçoit donc parfaitement l'imperfection et les variations de la vue de l'âme en présence de la continuation de la même lumière intellectuelle.

« 3° L'ignorance de Dieu, malgré sa présence continuelle dans l'âme, se conçoit de la même manière. Pour que la lumière physique soit vue et aperçue, il ne suffit pas non plus qu'elle soit toujours présente à nos organes; il faut en outre qu'elle vibre, que l'œil soit sain, qu'il soit activé et fixé avec attention sur l'objet à voir; on sait même qu'il est possible de voir des objets sans les remarquer, et que la lumière par laquelle se voient tous les objets visibles n'est aperçue elle-même, n'est distinctement reconnue, que lorsqu'elle nous a déjà longtemps servi à connaître d'autres choses. La lumière intellectuelle peut de même être présente

(152) Les mots de *vision*, de *vue*, d'*intuition* de Dieu ou de la vérité, etc., ne signifient ici que perception directe et immédiate, c'est-à-dire que notre esprit perçoit l'objet de ses connaissances sans interposition d'aucun fantôme, image ou idée intermédiaire; ou comme s'exprime saint Bonaventure (*Itiner. mentis*, c. 3) : « Manifeste apparet quod *conjunctus* sit intellectus noster ipsi æternæ veritati. »

à notre esprit sans en être aperçue, ou parce que cette lumière n'exerce pas son influence sur l'esprit à cause ou à défaut de certaines conditions ou circonstances, ou parce que l'esprit, l'œil de l'âme, est affecté de quelque vice passager ou durable, ou parce qu'il ne déploie pas une activité suffisante, ou n'exerce pas la réflexion nécessaire pour distinguer ce qu'il voit et pour reconnaître cette lumière par laquelle il connaît toutes les vérités qui lui sont connues (153).

« 4° Ce que nous venons de dire contient déjà une réponse suffisante à la quatrième objection. Toutefois, pour plus d'exactitude, nous ferons observer qu'il y a une grande différence entre le *fait* que l'enseignement est un moyen nécessaire pour parvenir à la connaissance de Dieu et la *raison* de ce fait. On peut constater le fait et avouer son ignorance ou même se tromper complétement à l'égard de la raison dont nous parlons ici, sans que cet aveu ou cette erreur affaiblissent en rien la valeur des preuves du fait. Ce fait, de même que tout autre fait, ne se prouve que par des faits, et comme les faits qui le prouvent sont constants, uniformes, décisifs, il est ridicule de recourir, ainsi que quelques-uns le font, à des hypothèses arbitraires, gratuites, inventées à plaisir et en dehors des faits, pour arriver à des conclusions que les faits démentent.

« D'après tout cela il est évident que, quand même nous nous tromperions entièrement dans ce que nous allons dire sur la raison *pourquoi* l'enseignement est nécessaire pour arriver à la connaissance, cela ne diminuerait aucunement la force des arguments par lesquels nous avons prouvé ailleurs *que* l'enseignement est nécessaire pour obtenir ce résultat.

« Cela posé, nous disons que la raison que nous cherchons ici nous semble être le mieux indiquée par ceux qui pensent que la parole n'est pas nécessaire pour rendre la vérité présente à l'esprit, mais qu'elle est indispensable pour éveiller l'intelligence, pour la rendre attentive à la lumière qui l'inonde, en un mot, pour que l'esprit exerce cette réflexion forte, régulière et efficace sans laquelle il se trouve en présence de la vérité sans l'apercevoir, comme un œil égaré et distrait, quoique environné, impressionné et éclairé par la lumière la plus brillante, ne voit rien de tout ce qui lui est présent (154).

« Une preuve qui suffit pour établir péremptoirement cette nécessité de l'intervention de la parole pour l'exercice de la réflexion, c'est ce fait psychologique, aujourd'hui reconnu universellement et avoué dans toutes les écoles de philosophie, à savoir que l'homme n'exerce jamais sa pensée sur la vérité, c'est-à-dire sur des objets qui ne tombent pas sous les sens, qu'au moyen de la parole sous l'une de ses trois formes, parole parlée, parole écrite, parole gesticulée.

APPENDICE.

« Avant de terminer ces considérations nous croyons utile d'ajouter encore trois mots : 1° sur l'origine de nos idées, 2° sur le réalisme des idées, 3° sur les idées en Dieu.

« I. La question de l'origine de nos idées est essentiellement différente de celle de l'origine de nos connaissances. Nous ne dirons ici qu'un mot sur la question de l'origine de nos idées. Cette question se rapporte tout entière à ce que nous venons d'appeler idées innées, dans l'un et l'autre sens de ce mot. Or il est évident que les idées innées prises dans la première acception du mot, ne sauraient avoir d'autre origine, d'autre auteur, d'autre cause efficiente que l'auteur de notre nature, puisque tout ce qui est né en nous, tout ce que nous tenons de notre nature, il est impossible que nous le tenions de quelque autre que de celui qui nous a fait ce que nous sommes et qui nous a donné ce que nous avons.

« Il n'est pas moins évident que les idées appelées improprement innées dans le second sens de ce mot, les idées objectives n'ont ni ne peuvent avoir d'autre source, d'autre principe, d'autre auteur, que Dieu lui-même.

« En effet, comme elles ne sont au fond que des perfections, des attributs, des propriétés de l'Etre infini, et de cette manière quelque chose d'identique avec l'Etre infini lui-même, il serait absurde de chercher un autre principe de leur existence ou une autre cause de leur présence dans notre âme, que l'Etre-Souverain avec lequel elles s'identifient.

« II. La question du réalisme est celle de savoir si l'objet de nos conceptions générales est quelque chose de réel, d'objectif, d'existant en soi, d'indépendant de notre esprit et de notre acte d'y penser, quelque chose de différent, en un mot, des conceptions que nous avons de cet objet. Or, pour traiter cette question au complet, il est nécessaire de distinguer deux sortes de con-

(153) Tout cela a été exprimé d'une manière si exacte par saint Bonaventure (*Itiner. mentis*, c. 5) qu'il importe de rapporter ici ses paroles tout au long : « Mira igitur est cæcitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt (esse divinum) et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicut oculus intentus in varias colorum differentias, lumen, per quod videt cætera, non videt, et si videt, non tamen advertit, sic oculus mentis nostræ intentus in ista entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti et per ipsum alia, tamen non advertit. Unde verissime apparet, quod sicut oculus vespertilionis se habet ad lucem, ita se habet oculus mentis nostræ ad manifestissima naturæ. Quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilium, cum ipsam lucem summi esse intuetur, videtur sibi nihil videre, non intelligens quod ipsa caligo summa est mentis nostræ illuminatio, sicut quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre. »

(154) Ou comme s'exprime saint Thomas d'Aquin, *sicut oculus noctuæ ad solem*, et saint Bonaventure, *sicut oculus vespertilionis ad lucem.*

ceptions générales, à savoir : des conceptions *génériques* et des conceptions *universelles*, en d'autres termes, les conceptions que nous avons 1° des genres et des espèces proprement dites, et 2° celles des vérités strictement universelles, nécessaires, immuables. Nous avons traité la première partie de cette question dans un travail à part, publié en 1845 sous le titre *Du problème ontologique des universaux*, où nous nous sommes ouvertement prononcé pour ce que nous appelions le *Réalisme dans la nature* (Voy. UNIVERSAUX et REALISME.) Nous n'avons rien à changer à cette thèse ; seulement nous voudrions ajouter, si c'était ici le lieu, quelques nouvelles considérations (155) à l'appui du réalisme des espèces naturelles (156).

« Quant à la seconde partie de la question, celle qui concerne le *réalisme des idées*, elle consiste uniquement à savoir si ces idées universelles qu'avec Bossuet et Fénelon nous avons appelées vérités universelles, éternelles, immuables, sont des réalités indépendantes de notre pensée et antérieures aux conceptions que nous nous en formons. Dire que ce ne sont que des noms, *flatus vocis*, ce serait le *nominalisme ;* les regarder comme des combinaisons, des élaborations, des produits de notre intelligence qui les forme en les concevant, ce serait le *conceptualisme;* les tenir pour des objets réellement existants antérieurement à notre pensée, objets qui peuvent être connus, ignorés et méconnus par l'homme, mais dont la réalité ne dépend aucunement de cette connaissance ou de cette ignorance, c'est le *réalisme des idées*. Or de tout ce que nous avons dit des idées objectives il suit avec la dernière évidence que ces idées, ces vérités n'étant autre chose que des propriétés divines, que Dieu lui-même, il n'y a que le réalisme des idées qui soit acceptable pour la raison humaine

« III. Nous réduirons aux points suivants ce que nous nous proposons de dire ici sur les idées en Dieu :

« 1° Dieu non-seulement se connaît, il connaît aussi toutes les choses différentes de lui; car s'il ne les connaissait pas, elles ne sauraient pas être.

« 2° Il y a donc en Dieu des idées de toutes les choses créées et à créer, et ces idées sont les raisons éternelles des choses.

« 3° Ces idées ne sont point des idées intermédiaires entre Dieu et les êtres; c'est par une intuition immédiate que Dieu connaît les êtres différents de lui, ou plutôt les idées de Dieu ne sont rien de différent de Dieu même, de sa connaissance. Saint Thomas, qui admet si clairement les idées intermédiaires pour l'homme, déclare expressément qu'en Dieu il n'est pas possible d'admettre de telles idées.

« 4° La connaissance de Dieu diffère essentiellement de la connaissance de l'homme. La connaissance de l'homme relève toujours des choses qu'il connaît, ses idées ou ses connaissances sont en quelque sorte des imitations des choses ; il en est tout autrement de la connaissance de Dieu, celle-ci ne relève pas des choses connues, elle n'en est pas une imitation, mais au contraire les choses relèvent de la connaissance de Dieu, elles en sont des imitations : la connaissance divine est l'original, le modèle ; les

(155) Nous voudrions surtout reproduire ici un long passage du commentaire de saint Thomas d'Aquin sur le v° chapitre de l'*Epître aux Romains* (lect. 3), passage entièrement conforme aux extraits que nous avons tirés de saint Anselme dans le *Problème des universaux*, p. 9 et 10. Nous voudrions également présenter quelques réflexions sur cette loi physique, que les êtres vivants de même espèce communiquent généralement à leurs descendants leurs avantages et leurs défauts physiques, instinctifs, intellectuels et moraux, souvent même ceux qu'ils n'ont contractés que par accident, au point que d'ordinaire la ressemblance des parents et des enfants est aussi réelle et aussi grande au moral qu'au physique.

(156) Il est même juste de dire que le réalisme de la nature est vrai de deux manières : 1° dans le sens expliqué dans notre opuscule sur le problème des universaux, non pas qu'il existe réellement dans la nature un homme en général, un animal générique, un cheval spécifique, un végétal universel, etc., mais qu'il y a quelque chose de réellement commun propagé par voie de génération dans tous les individus de chaque espèce d'animaux et de végétaux ; 2° dans ce sens que, indépendamment de nos paroles et de nos concepts, il y a dans l'intelligence divine l'homme idéal, l'animal idéal, le cheval idéal, etc., ou en d'autres termes, l'idée de l'homme, l'idée de l'animal, etc., idées réelles qui sont les véritables types et les raisons des différentes espèces d'êtres naturels, ainsi que l'expliquent ces belles paroles de saint Augustin (lib. LXXXIII *Quæst.* q. 46) :

« Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici et credi non potest, restat, ut omnia ratione sint condita, nec eadem ratione homo qua equus ; hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat ; nam hoc opinari sacrilegum est ; quod hæ rerum omnium creandarum creatarumque rationes in mente divina continentur, neque in divina mente quidquam nisi æternum atque incommutabile potest esse. Atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato. Non solum sunt ideæ ; sed ipsæ veræ sunt, quia æternæ sunt, et ejusmodi atque incommutabiles manent ; quarum participatione fit, ut sit quidquid est, quoquo modo est. »

Avec ce sublime raisonnement de saint Augustin s'accordent parfaitement ces paroles également profondes de saint Thomas (*Summa theol.* p. I, q. 15, a. 2) :

« In quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam (suam essentiam) ut propriam rationem et ideam hujus creaturæ. »

Il y a donc des types vrais et réels de tous les genres et de toutes les espèces d'êtres naturels : cependant ces types n'existent pas dans la nature créée ; ils ne sont pas arbitraires ou dépendants des conceptions de l'esprit humain ; mais ils sont, dans l'intelligence de Dieu, éternels, nécessaires, immuables, et constituent les essences métaphysiques ou intelligibles des différentes sortes de créatures. (*Voy.* D. THOM. AQUIN. t. XVI, *Expos. in Epist. omnes D. Pauli*)

choses sont des copies, des portraits imparfaits de cet original.

« 5° En effet, Dieu, qui est la cause efficiente des choses, ne les fait pas au hasard, sans plan et sans dessein, mais d'après le concept, le type, l'idée, qu'il en a de toute éternité ; et ce type, cette idée, il ne peut pas la prendre en dehors de lui, car il ne peut dépendre, relever de quoi que ce soit de différent de lui (157).

« 6° Mais comment peut-il trouver en lui le type, l'idéal des choses ? En se connaissant lui-même, il se connaît et comme parfait en soi et comme imitable, dit saint Thomas. C'est-à-dire, en se connaissant, il sait qu'il est une infinie perfection incommunicable et immuable; laquelle étant essentiellement une, simple et unique en elle-même, est cependant virtuellement multiple, c'est-à-dire correspond à des perfections innombrables qui y sont contenues éminemment, et auxquelles peuvent participer par leurs ressemblances à divers degrés des êtres sans nombre, autant que le fini peut ressembler à l'infini, en imitant à un degré quelconque l'une de ces perfections, comme des copies ou des portraits d'un original vivant peuvent imiter l'une ou l'autre partie de cet original, l'un ou l'autre degré de ses perfections, sans l'égaler jamais.

« 7° Cette conception explique aussi comment toutes les idées divines ne constituent, à proprement parler, qu'une seule idée, et qu'il voit toutes les choses par une seule et même intuition de lui-même. En effet, en se voyant comme original, comme archétype, comme modèle, et non comme imitation, il voit à la fois les portraits, les copies, les imitations à différents degrés qui peuvent être contenues dans ce modèle inépuisable.

« Tout ce que nous venons de dire des idées en Dieu est si bien exprimé dans un passage de saint Thomas que nous ne pouvons nous empêcher de le citer ici tout au long : *Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus, et non per accidens proveniens secundum successionem agentium, prout quidam dixerunt quod Deus creavit primum creatum tantum, quod creatum creavit secundum creatum, et sic inde, quousque producta est tanta rerum multitudo; secundum quam opinionem Deus non haberet nisi ideam primi creati. Sed, si ipse ordo universi est per se creatus ab eo et intentus ab ipso, necesse est quod habeat ideam ordinis universi. Ratio enim alicujus totius haberi non potest, nisi habeantur propriæ rationes earum ex quibus totum constituitur. Sicut ædificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cujuslibet partium ejus : sic igitur oportet quod in mente divina sint propriæ rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus in lib.* LXXXIII *Quæst* (q. 46), *quod singula propriis rationibus a Deo creata sunt. Unde sequitur, quod in mente divina sunt plures ideæ. Hoc autem quomodo divinæ simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur, non autem sicut species qua intelligitur, quæ est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente ædificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cujus similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat ; sed contra simplicitatem ejus esset, si per plures species ejus intellectus formaretur. Unde plures ideæ sunt in mente divina, ut intellectæ ab ipso. Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis, secundum aliquem modum similitudinis, a creaturis. Unaquæque autem creatura habet propriam speciem secundum quod aliquo modo participat divinæ essentiæ similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturæ. Et similiter de aliis. Et sic patet, quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quæ sunt plures ideæ.* (S. THOM. *Summa theol.* p. I, q. 15, a. 2; cff. ib. q. 14, a. 5; S. AUGUST. *De civitate Dei*, lib. XI, c. 10, et lib. LXXXIII *Quæst.* q. 46 ; S. ANSELM. *Monologium*, cap. 29 seqq.) » — *Voy.* INNÉES (IDÉES) t. Ier du *Dictionnaire de Philosophie.*

IDÉES, leur origine. *Voy* CONNAISSANCE.

IDENTITE DU MOI, prouve l'unité et la simplicité du sujet pensant. *Voy.* AME.

IMAGINATION. — Lorsque, après avoir connu un sujet quelconque, un homme a non-seulement le pouvoir de se rappeler, mais celui d'ajouter à ses souvenirs une sorte d'acte créateur par lequel il se représente si vivement cet objet, qu'il lui semble le percevoir encore, ou que la description qu'il en trace semble également faire croire que cet objet est encore à la portée de ses moyens de connaître, on dit généralement que tel homme a de l'*imagination*.

Lorsqu'à un récit fait par autrui, à la lecture d'un livre, à la représentation d'une œuvre dramatique, un homme va au delà de ce qu'il lit ou entend, et par un acte *sui generis* lui prête une réalité qu'il n'a pas, et s'émeut en conséquence, comme s'il était en présence de la réalité, on dit encore de cet homme qu'il a de la sensibilité et de l'*imagination*.

On dit encore d'un homme qu'il a de l'*imagination*, lorsque simple ouvrier, il ne se contente pas de copier servilement le modèle qu'il a sous les yeux, mais qu'il sait le modifier et le perfectionner suivant les circonstances, ou lorsque, poëte, artiste, il jette au milieu du genre humain étonné, ces productions qui nous frappent d'une admiration involontaire et instantanée.

Tous ces sens, et d'autres encore, donnés

(157) Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat. Nam hoc opinari sacrilegum est.» (S. AUGUST. lib. LXXXIII *Quæst.* q. 46.

au mot *imagination*, malgré leur apparente diversité, s'accordent tous en cela qu'ils supposent que, outre la double faculté d'acquérir et de conserver des perceptions qui répondent aux objets réels, nous possédons celle de modifier ces perceptions de manière à ce qu'il n'y a plus dans la réalité d'objet qui leur réponde. C'est donc là une faculté intellectuelle reconnue par tout le monde et dont il nous reste à nous occuper.

L'imagination n'est point une faculté d'acquisition primitive et qui puisse s'exercer *à priori*. Les matériaux qu'elle combine doivent lui avoir été fournis par chacune de nos facultés d'acquisition et conservés par la mémoire. Ces matériaux, elle les reprend en sous-œuvre et les dispose non plus dans l'ordre et les proportions qu'ils avaient dans la réalité, mais dans un ordre et des proportions qui, dépendant de nous, n'ont jamais existé et n'existeront peut-être jamais. Elle agrandit ou amoindrit les proportions d'un objet ou de l'élément d'un objet auquel elle s'attache : elle rapproche les objets distants; sépare ceux qui sont unis; change ou compose; ajoute ou soustrait; en un mot, modifie en tous sens les idées précédemment acquises, et semble ainsi créer quand elle ne fait qu'arranger. Car à son plus haut degré d'énergie elle ne saurait introduire dans ses produits un seul élément de sa création : elle ne peut que modifier ceux qu'elle doit à l'exercice de nos facultés d'acquisition. C'est ce que les Grecs ont exprimé à leur manière, en disant *que les Muses étaient filles de Mémoire;* ce que madame de Staël a reconnu en disant : *Connaître sert beaucoup pour inventer.* C'est aussi ce que Locke a exprimé d'une manière aussi noble que juste : « L'empire que l'homme a sur ce petit monde, je veux dire sur son propre entendement, est le même que celui qu'il exerce dans ce grand monde d'êtres visibles. Comme toute la puissance que nous avons sur ce monde matériel, ménagée avec tout l'art et toute l'adresse imaginables, ne s'étend dans le fond qu'à combiner et à diviser les matériaux qui sont à notre disposition, sans qu'il soit en notre pouvoir de faire la moindre particule de nouvelle matière, ou de détruire un seul atome de celle qui existe déjà; de même nous ne pouvons former dans notre entendement aucune idée simple qui ne nous vienne des facultés que Dieu nous a données. » (Locke, *Essai*, liv. II, chap. 2, § 2.)

L'imagination suppose donc la mémoire, mais elle ne se réduit pas à la mémoire : elle n'est pas seulement la faculté de se représenter avec vivacité les objets absents de nos perceptions, comme s'ils étaient présents, car ainsi elle ne serait que la mémoire secondée par une grande sensibilité, une grande facilité à être impressionné. Mais elle est ce pouvoir que nous avons de combiner nos idées précédemment acquises, de manière à en former un tout conforme non plus aux objets que nous avons réellement perçus, mais à un type que nous nous représentons, et qui n'a ainsi qu'une existence purement subjective, et que nous reconnaissons pour tel, sauf les cas de fièvre, de folie ou d'un dérangement quelconque de notre intelligence.

A quoi se rattache cet exercice de la pensée? Quelles facultés suppose l'imagination? Elle suppose, avons-nous dit déjà, toutes les facultés d'acquisition précédemment décrites, et la faculté de conservation. Mais nos facultés d'acquisition ne nous donnent que le présent tel qu'il est, et la mémoire ne garde que le passé tel qu'il a été; à elles seules ces facultés ne suffisent pas pour rendre compte de l'imagination, ni même du plus simple effort que peut faire l'être intelligent pour sortir de la réalité; car pourquoi sortir du présent et du réel qui est éminemment vrai? Si l'on y fait attention, on trouvera que la raison remplit par rapport à l'imagination le même rôle qu'elle remplit par rapport à l'induction, et que les données de la raison, qui font voir à l'être intelligent l'avenir et le passé nécessairement soumis aux lois du présent, lui permettent encore de sortir de la réalité et de s'élever à la formation de types qui la dépassent.

C'est un fait incontestable que, dans les rapports que la réalité soutient avec nous soit pour le bonheur, soit pour l'art, soit pour la science, elle se montre quelquefois à nous d'une manière qui nous agrée et nous satisfait pour le moment. C'est aussi un fait non moins incontestable qu'une fois que nous avons goûté du bien, et que nous en avons l'idée, la raison intervient sur cet antécédent psychologique et nous révèle pour chaque élément, bonheur, art, ou science, une perfection qui va bien au delà du bien réel que nous avons perçu. De même qu'après avoir été cause, nous avons conçu par la raison l'idée d'une cause absolue, de même après avoir perçu momentanément un certain élément de bien, nous concevons par la raison l'idée d'un bien absolu : et lorsque, à l'aide de cette idée, nous revenons sur l'objet qui nous l'a suggérée, nous le trouvons à cette seconde vue inférieur à l'idée que nous lui devons. C'est qu'en effet la réalité marquée d'une inévitable imperfection ne peut plus satisfaire l'être intelligent à qui la raison a révélé un type supérieur vers lequel il aspire. Que fait-il alors pour satisfaire le besoin du mieux que la conception de ce type supérieur a fait naître en lui? Il compare la réalité à ce type, et les éléments qu'elle lui fournit il les travaille, les combine et les modifie d'après ce type supérieur, dégageant ce qu'il approuve, élaguant ce qu'il y trouve de trop, ajoutant ce qui y manque, le développant, le purifiant, suppléant partout à l'incohérence et au désordre que présente la réalité, l'ordre et l'harmonie que demande la raison. C'est la raison encore une fois qui lui a révélé qu'il y a en toute chose une perfection absolue, comme elle lui a révélé le principe d'induction. Mais lorsque ensuite il s'agit,

par exemple, non plus seulement de concevoir le beau absolu, ni la beauté individuelle d'un homme, mais de réaliser la beauté parfaite de l'homme, d'après les éléments fournis par la réalité, ce n'est plus la raison qui intervient, pas plus que ce n'est elle qui intervient pour nous donner les vérités inductives, les principes généraux médiats. Dans ce dernier cas, c'est l'induction qui s'appuie sur un principe de raison; dans l'autre, c'est l'imagination qui refait la beauté réelle d'après l'idée de beauté absolue que lui fournit aussi la raison. Ainsi la raison, qui est le point d'appui et la condition de l'induction et de la mémoire, est aussi la condition de l'imagination; sans elle l'imagination ne serait pas. Tous les hommes ayant la raison, induisent, déduisent et se souviennent; tous imaginent, comme ils induisent ou déduisent. Dans ses jeux l'enfant imagine et raisonne, l'homme le plus ignorant et le plus sauvage raisonne et imagine aussi; mais l'un et l'autre raisonnent mal et sans règles, imaginent mal et illégitimement, par suite du peu de développement de leurs facultés, par suite aussi de l'ignorance où ils sont des vrais rapports des choses et des règles qui doivent présider à ces exercices de l'intelligence. Pour eux, comme pour tous ceux qui n'ont la faculté d'imaginer qu'à un faible degré, l'idée de mieux et de perfection qu'ils doivent à la raison reste à un état d'obscure et confuse spontanéité; c'est plutôt un soupçon et un vague besoin qu'une perception claire et distincte. Avec une imagination puissante et bien réglée on refait les objets d'après l'idée de la raison : au lieu de s'arrêter à la contemplation stérile de cette idée, ou aux données imparfaites de la réalité, on crée un type et comme une réalité nouvelle supérieure à celle que nous avons vue et bien plus conforme à l'idée de la perfection. Telle est l'action et le pouvoir de l'imagination. Quand cette faculté s'applique au beau dans les arts, on lui donne quelquefois le nom de *goût*, de *poésie;* quand elle s'applique à la science, on l'appelle *invention;* ses divers degrés se désignent par le nom de *talent*. A son degré suprême en toute chose elle est le *génie* (158).

L'imagination tient donc à ce besoin du mieux que les révélations de la raison font naître en nous; mais comme le besoin du mieux peut se faire sentir pour tout, comme d'ailleurs l'imagination ne s'exerce que sur des souvenirs, et que nous avons des souvenirs de toute espèce, il s'ensuit que l'imagination agit sur toute espèce d'état du moi et sur tous les éléments de sa nature. C'est là un fait incontestable et clair pour toutes les consciences : sens, intelligence, affections, moralité, sentiments religieux, tout fournit des matériaux à ses créations. Son domaine est tout ce qui est dans l'homme. Chacun connaît, ou par son expérience particulière, ou par ce qu'il a appris d'autrui, quelle est son influence sur le bonheur, et sa puissance pour augmenter ou diminuer nos douleurs et nos plaisirs. Il est encore tout aussi évident que l'imagination est essentielle à l'art; sans elle, il ne serait pas; c'est elle qui le crée, et tout ce qu'il y a en lui de vraiment poétique, est dû à cette faculté, qui, ne nous laissant point nous en tenir à la servile imitation de la nature, nous révèle des types de perfection d'après lesquels nous ôtons à la réalité ses défauts, et lui prêtons des attraits qui la corrigent et l'embellissent.

Ce qui est peut-être moins connu, c'est son heureuse intervention pour la formation et l'application de la science. Il est pourtant facile de voir que le savant, comme l'artiste et le poëte, a besoin de l'imagination; mais chez le savant, l'œuvre de l'imagination se rapporte à la science et non à l'art. Par l'imagination, le géomètre se représente dans l'espace ces systèmes de lignes ou de plans, dont une vue claire et distincte lui permet quelquefois de deviner, *à priori*, et comme par anticipation, certaine propriété, que plus tard il se démontrera par le raisonnement. C'est elle qui révèle au physicien ou au chimiste ce qui doit résulter du concours de certains faits, et l'excite à faire des dispositions, à *inventer* des instruments, à l'aide desquels le fait qu'il veut étudier pourra se reproduire avec des conditions plus favorables à l'observation. C'est par elle que le mécanicien conçoit et se représente dans tous ses détails l'ingénieuse machine, qui, exécutée d'après sa conception, peut suppléer à la faiblesse de l'homme. Il y a une imagination étonnante dans la mathématique pratique, et Archimède avait au moins autant d'imagination qu'Homère. Mais il est vrai de dire que l'imagination ne rend ces services à la science, qu'à la condition expresse d'être légitimement employée, sans quoi nulle faculté ne lui serait plus fatale. A quelles

158 Génie, du latin *gigno, produire, créer*, signifie la faculté de créer, et se dit par extension, de ceux en qui on croit voir cette faculté. Mais l'homme ne crée et n'invente rien. Le *nec plus ultra* de ses forces est de connaître les choses, leurs rapports et leurs différences; rapports et différences qui existent indépendamment de la connaissance que nous en prenons. Or, parmi ces rapports, il en est de si simples et de si communs, et qui sont tellement à la portée de toutes les intelligences, même les moins exercées, que leur perception ne confère aucun honneur à celui qui les voit; d'autres plus élevés, moins accessibles aux intelligences ordinaires, supposent dans celui qui les aperçoit une aptitude spéciale et une portée d'intelligence que l'on décore du nom de *talent*. Enfin, quand une intelligence est si forte qu'elle saisit sans difficulté les grandes choses et les domine au point de ne voir entre elles que des rapports ordinaires, et si déliée en même temps qu'elle aperçoit les rapports très-éloignés qui unissent les choses ordinaires, dans le plaisir que nous cause la découverte de ces rapports, dans l'excès de notre enthousiasme et de notre reconnaissance, nous disons qu'à ce degré l'intelligence est une véritable *faculté créatrice*, et nous lui donnons le nom de *génie*.

conditions est-elle légitimement employée dans la science? c'est ce que nous aurons à examiner d'une manière spéciale, après nous être arrêté un moment pour distinguer les divers produits qu'on lui doit.

1° Ainsi que l'intelligence sous toutes ses formes, l'imagination offre dans son exercice deux caractères très-distincts. Tantôt, et c'est par où elle commence, elle est purement spontanée, et ses actes ne sont que les effets d'une impulsion irréfléchie; tantôt aussi la liberté y intervient, et la réflexion y paraît pour en tempérer et en ordonner les combinaisons avec plus de mesure et de justesse. Mais il est très-important de remarquer, premièrement, que ces produits spontanés de l'imagination n'apparaissent point tout à fait au hasard et sans raison : qu'ils sont toujours dans un rapport nécessaire avec celui en qui ils se passent, c'est-à-dire, qu'ils ont toujours lieu dans un ordre et vers un but déterminé par les pensées qu'il affectionne par nature ou par habitude. Et, secondement, que ces produits spontanés, souvent répétés et comme enracinés par l'habitude, ont la plus grande influence sur des produits plus libres et plus savants; on en retrouve toujours quelques traces en ces derniers. Il est donc très-nécessaire de les surveiller avec attention, et de ne pas s'y laisser aller avec trop de plaisir ou d'insouciance.

Les rapports des produits de l'imagination avec ce qui nous occupe habituellement, et la nécessité où nous sommes de nous borner à combiner les matériaux acquis, feront comprendre que cette faculté doit varier d'un individu à l'autre, suivant le climat, l'organisation, et le sexe même; dans l'homme, forte et énergique, elle est chez la femme plus gracieuse et plus sensible. Enfin, comme toutes les facultés humaines, elle change dans le même individu d'un âge à l'autre : ardente, et quelquefois folle dans le jeune âge, plus calme et plus sage dans l'homme fait, etc.

L'imagination, comme la mémoire, subit toutes les modifications de l'organisation. Quel est l'état qui lui est le plus favorable? c'est ce qu'il est très-difficile de dire. Si quelquefois une maladie, une surexcitation nerveuse paraissent lui donner plus de force et d'étendue, il n'en est pas moins vrai cependant que cette excitation factice et passagère est toujours suivie d'une grande prostration, et qu'à la longue elle détruit en nous l'imagination. En sorte que ce qui paraît le plus sûr, sinon le plus vrai, c'est que l'état de santé, où l'organisation fonctionne le mieux, est aussi celui qui est le plus propice à l'exercice de l'imagination, et, par conséquent, celui qu'il faut constamment s'efforcer d'entretenir.

2° Quand l'imagination s'exerce sur les éléments que lui a fournis la réalité, et qu'elle modifie ces éléments, elle le fait de deux manières, dont il importe essentiellement de tenir compte.

Ou elle conserve exactement les rapports qui les unissent dans la réalité, et les dégage seulement de ce qu'il y a en eux d'individuel ou de défectueux, pour les élever à un type qui est pour elle le plus parfait représentant de la réalité, ou plutôt la réalité elle-même au plus haut point de développement qu'il lui soit donné d'atteindre; ce type, c'est l'*idéal*.

Ou bien, sans tenir compte de ces rapports, elle combine de toutes façons les éléments de la réalité, et en forme un tout, auquel rien de réel ne répond plus et ne peut plus répondre; ce type, c'est la *fiction*.

La Chimère est un exemple de celui-ci; l'Apollon du Belvédère, un exemple de celui-là.

Faisons ressortir davantage les différences qui séparent ces deux produits de l'imagination. Chaque réalité se compose d'éléments ou de parties qui ont entre elles certains rapports naturels et essentiels; et la perfection d'un objet réel est d'autant plus grande, que ses éléments sont d'autant plus rigoureusement unis par ces rapports. Lorsqu'une étude attentive de la nature nous a appris quels sont ces rapports, l'idéal consiste à ordonner nos créations ou plutôt nos combinaisons, de manière à n'y faire entrer que les éléments essentiels à l'être que nous nous figurons, et à les y faire entrer dans les rapports les plus naturels, les plus essentiels et les plus capables de nous représenter ce type de vérité et de perfection que la raison nous fait concevoir en toute chose. Le fictif, au contraire, s'affranchit de la loi qui ne recherche que des éléments homogènes et ne les unit que d'après leurs vrais rapports; il emprunte toujours, il est vrai, les matériaux de ses combinaisons à la réalité, parce qu'il ne peut faire autrement, mais il les emprunte à toute espèce d'êtres, il les assemble et les unit par les rapports les plus capricieux et les moins naturels, et en forme ainsi un tout, dont les diverses parties peuvent bien être reconnues comme appartenant à des réalités perçues, mais qui, lui-même, ne correspond à aucun être, à aucune réalité possible. Le fictif ne se préoccupe point de la réalité; aussi, plus la réalité sera ce qu'elle doit être, conforme à ses lois et à toutes ses lois, plus elle s'éloignera du fictif, plus au contraire elle se rapprochera de l'idéal. L'idéal ne se fait pas en dehors et sans souci de la réalité; il aspire, au contraire, à être tellement conforme à la réalité et à la vérité, que plus chaque réalité sera ce qu'elle doit être, plus elle se rapprochera de lui. Assurément l'objet de l'idéal n'existe pas plus que celui du fictif : le modèle de l'Apollon du Belvédère n'existe pas plus que celui du Sphinx. Mais il y a cette différence, que plus un homme sera homme, plus il se rapprochera de l'Apollon et différera du Sphinx et du Centaure; plus un homme sera fort, plus il se rapprochera de l'Hercule du palais Farnèse et s'éloignera de Briarée. Et, de ce qu'un modèle identiquement semblable ne répond réellement pas

plus à l'idéal qu'au fictif, il ne faut pas aller jusqu'à dire que l'idéal est, comme le fictif, un produit chimérique et mensonger. Loin de là; par la raison l'être intelligent atteint non-seulement la réalité telle qu'elle est, mais telle qu'elle devrait être dans toute sa perfection; par la raison, il atteint la plus haute vérité. L'idéal est comme une révélation, une aperception surhumaine de la perfection et de la toute-vérité. Ce qui réfléchit et représente le mieux la vérité, est ce qu'il y a de plus vrai; l'idéal aspire donc à être ce qu'il y a de plus vrai; car il aspire à représenter la vérité à son plus haut point de développement, et à être un type auquel la réalité répondra d'autant plus qu'elle sera plus parfaite.

L'idéal est donc vérité; le fictif, erreur et mensonge. Cette différence entre les produits de l'imagination en indique une correspondante dans les résultats de l'emploi de l'un ou de l'autre de ces produits. L'imagination, avons-nous déjà dit, s'exerce sur tout; et sur tout aussi se fait sentir le résultat de l'emploi du fictif ou de l'idéal.

En religion et en morale, le fictif peut bien régner pour un temps, mais on reconnaît bientôt qu'il n'est que mensonge, et on le rejette à l'instant même. Heureux encore sont les esprits assez justes et assez forts pour ne pas confondre et rejeter avec lui les vérités les plus grandes et les plus saintes : avec Ixion et Tantale la croyance à la sanction de la morale. Cette malheureuse confusion n'arrive que trop souvent : aussi dans une religion le fictif est élément et germe de mort; l'idéal est seul condition de vie. Les Furies et les Parques ont passé : l'idéal de l'homme chrétien existera toujours et toujours avec plus de vérité.

Chacun sait plus ou moins quelle influence heureuse ou malheureuse l'imagination exerce sur la vie et sur le bonheur; mais tout le monde ne distingue peut-être pas à quoi tient le bien ou le mal de cette influence. Quand une étude sévère de la vie et une connaissance exacte de la réalité nous ont révélé ce qu'est chacun de nous dans la nature et dans le monde social, ce que sont les rapports qui nous unissent à l'un et à l'autre, les conditions et les éléments réels de la vie et du bonheur, l'imagination peut combiner ces éléments dans leurs rapports essentiels et nous montrer l'idéal d'une vie heureuse et possible, puisque nous savons à quelles vraies conditions nous pouvons la réaliser. L'imagination inspire alors l'ardeur et l'enthousiasme qui portent aux grandes entreprises et en assurent le succès. Il en est tout autrement quand nous ramassons au hasard ce que l'on pourrait appeler les éléments de la vie et du bonheur, et que nous nous en formons un type fictif, sans tenir compte des rapports réels que ces éléments ont entre eux et de ceux qu'ils soutiennent avec nous. Nos rêves désordonnés et romanesques nous montrent un monde fictif et sans vérité auquel nous sacrifions des devoirs et des biens très-réels. Alors la vie que nous nous proposons, le bonheur après lequel nous courons est une chimère tout aussi impossible à réaliser et à trouver que la Chimère des temps anciens. Le résultat de nos efforts à sa recherche est toujours le découragement, souvent le désespoir : en tous cas, c'est la négation du bonheur.

Il en est de même pour l'art et la poésie. Si c'est à l'imagination de leur fournir toutes leurs créations, elle ne les soutient et ne les fait vivre que par l'idéal. La réalité et ses rapports peuvent seuls nous intéresser véritablement et fournir les éléments du beau. Si dans la poésie une brillante fiction nous intéresse quelquefois, ce n'est que par les rapports qu'elle soutient encore avec la vérité : c'est parce qu'elle est une représentation exacte, quoique voilée, de la réalité (159). Plus la poésie a fait de progrès, plus elle a rejeté les fictions; avec la fiction, la poésie et l'art restent stationnaires ou périssent. La fiction est la perte de l'art : l'idéal seul lui donne vie et durée.

On pourrait classer les ouvrages des arts suivant que leurs auteurs se sont bornés à la fiction ou ont aspiré à l'idéal. Il en est peu, il est vrai, qui n'aient mélangé ces deux produits, quoique dans des proportions différentes : mais la considération des divers degrés suivant lesquels l'homme a dans les arts mêlé la fiction à l'idéal, pourrait fournir une classification naturelle des œuvres de l'art et en même temps cette classification nous donnerait l'histoire fidèle de leur développement dans les divers pays et dans les divers états de la civilisation humaine.

Au début des sociétés, quand l'homme se trouve encore dans cet état d'ignorance et d'isolement, si mal nommé *l'état de nature* d'un être social et intelligent, son imagination entre déjà en exercice. Mais, ignorant les vrais rapports des choses, n'ayant à sa disposition que des moyens grossiers, ses œuvres d'art ou de religion consistent en monuments bizarres, en produits fictifs dus à la combinaison monstrueuse d'éléments empruntés à tous les êtres de la nature. Tel est l'art des peuples sauvages : tel fut l'art antique chez les Egyptiens, art qui a disparu avec leurs fictions morales et religieuses.

Mais à mesure que la société se perfectionne, le sentiment de la véritable beauté en suit les progrès, et aux produits fictifs et informes des premiers âges succèdent d'abord la copie plus fidèle de la réalité, puis bientôt ces conceptions qui ne se bornent plus à la réalité, mais qui la corrigent et la dépassent en se conformant plus qu'elle-même à ses lois. Telle fut la statuaire chez les Grecs. Leurs fictions religieuses ont

(159) Il ne faut point confondre l'allégorie avec la fiction. Lorsque dans une fable le poëte prête au loup les traits de l'homme puissant et injuste, à l'agneau ceux de l'innocence opprimée, il n'y a là qu'une allégorie et non une fiction. Le loup de La Fontaine est l'idéal de l'oppresseur brutal.

passé : l'idéal qu'ils ont su mettre dans la représentation de la forme humaine nous inspire encore tous les jours.

C'est donc uniquement à la modification et à la combinaison des idées suivant les vrais rapports des objets que doit aspirer l'imagination ; c'est le vrai qu'elle doit chercher, lorsque, en religion et en morale pratique, elle nous offre l'idéal du bien et du bonheur pour lequel l'homme est créé, et le tableau des actes par lesquels il peut y atteindre. C'est le vrai qu'elle doit chercher, jusque dans les brillantes créations de l'art et de la poésie.

Or, s'il en est ainsi pour le bonheur, l'art et la religion, comme les considérations précédentes nous paraissent le démontrer, à plus forte raison en sera-t-il de même pour la science, dont le but unique est la vérité. En science, comme en tout, l'imagination aboutit au fictif ou à l'idéal, suivant qu'elle unit les éléments de ses produits par des rapports naturels et essentiels ou qu'elle y fait entrer toute sorte de rapports arbitraires. Mais, en science, tout produit de l'imagination est appelé du nom commun d'*hypothèse*. L'hypothèse illégitime et fausse répond au fictif; l'hypothèse légitime et vraie, à l'idéal. — (*Voy.* la Note I, à la fin du volume.)

Imagination forte. *Voy.* La Note I, à la fin du volume.

INDUCTION.

§ 1er. — *Nature et importance de l'induction.*

I. On entend par *induction* une opération de notre esprit par laquelle, après avoir observé que certains phénomènes se sont toujours produits de telle manière en telles circonstances, nous concluons que ces mêmes phénomènes ont dû et devront se produire toujours de la même manière dans les mêmes circonstances. Par exemple, j'ai observé que toutes les fois qu'une pierre est lancée en l'air, elle retombe ; si j'en conclus que cette pierre ou toute autre pierre est toujours retombée lorsqu'elle a été lancée en l'air, et qu'elle retombera toutes les fois qu'on la lancera de nouveau, je fais une induction. — Cette opération est appelée *induction*, du latin *inducere*, *introduire*, *faire entrer*, parce que notre esprit introduit pour ainsi dire un fait particulier dans un fait plus général ; ce qui est l'inverse de la déduction, dans laquelle l'esprit fait sortir le particulier du général.

On peut distinguer deux degrés dans l'induction. Le premier consiste à conclure d'un individu considéré dans certains cas particuliers, au même individu considéré dans tous les autres cas semblables : telle est l'induction par laquelle, après avoir observé qu'une pierre retombe toutes les fois qu'on la lance en l'air, je conclus que cette même pierre est toujours retombée, et qu'elle retombera toujours. Le second degré consiste à conclure d'un individu à d'autres individus qui lui ressemblent : telle est l'induction par laquelle, après avoir observé qu'une ou plusieurs pierres sont retombées toutes les fois qu'elles ont été lancées en l'air, je conclus que toutes les autres pierres retomberont de même; ou bien telle est encore l'induction par laquelle, après avoir observé que la pierre, le bois, le plomb, etc., retombent toutes les fois qu'on les lance en l'air, je conclus que tous les autres corps solides retomberont aussi. La différence qui existe entre ces deux degrés de l'induction, c'est que l'un a pour objet d'affirmer qu'une propriété est stable et permanente dans un être, tandis que l'autre affirme qu'une propriété est générale ou commune à toute une classe d'êtres; ce n'est qu'une différence du moins au plus, et l'un n'est, pour ainsi dire, qu'un échelon pour arriver à l'autre.

L'induction a donc pour objet d'affirmer la stabilité et la généralité de certaines propriétés dans les êtres qui composent l'univers; cette stabilité et cette généralité des propriétés dans les êtres, est ce qu'on nomme une *loi de la nature*. On a coutume de définir les lois de la nature *l'ordre constant et général d'après lequel se produisent les phénomènes naturels*. Les phénomènes *naturels* sont ceux qui se produisent dans un être, en vertu des propriétés ou des facultés qui appartiennent à sa constitution.

De même qu'il y a deux sortes d'êtres créés qui composent l'univers, savoir, les corps et les esprits, il y a aussi deux sortes de phénomènes naturels, et, par suite, deux sortes de lois de la nature. Les phénomènes qui se produisent dans les corps, se nomment phénomènes physiques ou externes, et les lois qui les régissent s'appellent lois *physiques* : par exemple, c'est une loi de la nature physique que sous tel degré de froid les corps liquides se solidifient, et que sous tel degré de chaleur ils se vaporisent. Les phénomènes qui se produisent dans les esprits, se nomment phénomènes psychologiques ou internes, et les lois qui les régissent s'appellent lois *psychologiques*.

Les lois psychologiques sont elles-mêmes de deux sortes : les unes régissent les actes de la volonté, et se nomment lois *morales* ; les autres s'appliquent aux phénomènes de l'âme indépendants de la volonté, et retiennent le nom de lois *psychologiques*. Par exemple, c'est une loi psychologique qu'une sensation de l'âme devienne d'autant moins vive qu'elle est plus fréquemment répétée ; c'est une loi morale dans l'homme d'aimer la vérité et de haïr le mensonge, d'approuver la vertu et de blâmer le vice.

L'induction qui nous donne ces différentes espèces de lois se nomme induction dans l'ordre physique, psychologique ou moral, suivant la nature des lois qu'elle nous fait connaître; mais, dans un cas comme dans l'autre, le procédé de l'esprit est toujours le même.

Si l'on soumet à l'analyse le procédé de l'esprit dans l'induction, voici les trois principales opérations que l'on y découvrira : 1° L'esprit *observe* certains phénomènes, au

moyen de la perception interne ou externe, à laquelle se joint l'attention. 2° Il *généralise* les phénomènes observés, considérant plusieurs phénomènes semblables qui se produisent dans un ou plusieurs êtres, comme s'ils ne formaient qu'un seul et même phénomène, commun à plusieurs êtres ou à plusieurs états du même être. 3° Enfin, l'esprit convertit la généralisation en *loi*, déclarant commun à toute une classe d'objets, sans exception, ce qui n'a été observé que dans plusieurs d'entre eux. C'est dans cette troisième opération que consiste proprement l'induction; et afin d'en donner une idée plus exacte, nous allons montrer un peu plus au long en quoi cette dernière opération diffère des deux précédentes.

D'abord, il n'est pas difficile de voir en quoi l'induction diffère de l'*observation*. L'observation n'est autre chose que la perception expérimentale, à laquelle se joint l'attention, comme nous l'avons dit ailleurs. (*Introduction*, n. 12.) Or il y a une grande différence entre la perception et l'induction; car la perception est la connaissance immédiate d'un objet, tandis que l'induction n'est qu'une connaissance médiate : elle ne saisit son objet, c'est-à-dire la loi de la nature, que par l'intermédiaire des phénomènes particuliers. L'induction diffère donc essentiellement de la perception, et par suite, de l'observation. Néanmoins l'induction présuppose l'observation, comme nous l'avons dit; elle lui emprunte ses matériaux, c'est-à-dire les phénomènes particuliers du monde physique ou psychologique, qui, observés et comparés entre eux, conduisent à la connaissance des lois qui les régissent (160).

Il n'est pas tout à fait aussi facile d'apercevoir en quoi l'induction diffère de la *généralisation*. Il est même des auteurs qui désignent l'induction sous le nom de généralisation ; et en effet l'induction généralise, puisqu'elle s'élève de quelques phénomènes particuliers à une loi générale. Mais, si l'on veut s'en tenir à l'acception des termes tels qu'ils sont communément entendus par les philosophes, voici la différence que l'on doit mettre entre la généralisation et l'induction. La généralisation est, comme nous l'avons dit ailleurs (n. 252), une opération de l'esprit qui, après avoir observé des propriétés semblables dans différents objets, forme de ces propriétés semblables une propriété unique qu'il considère comme étant commune à tous les objets dans lesquels il l'a observée : par exemple, après avoir observé que le plomb est pesant, que le bois l'est aussi, que l'eau l'est pareillement, etc., je forme de toutes ces idées de pesanteur une idée unique, que j'appelle idée générale de pesanteur, et que je regarde comme étant commune au plomb, au bois, à l'eau, etc. On voit, d'après cette notion, que la généralisation ne s'applique qu'aux objets qui ont été observés, et non à ceux qui ne l'ont pas été. L'induction, au contraire, prenant les objets observés pour point de départ, s'étend à tous les objets de la même espèce sur lesquels l'observation n'a pas eu lieu : par exemple, en s'appuyant sur ce que tous les corps soumis à l'observation ont été reconnus pesants, elle conclut que tous les corps quels qu'ils soient, même ceux qui n'ont pas été soumis à l'observation, sont doués de pesanteur. La généralisation ne s'étend qu'aux objets observés, et dont le nombre est nécessairement restreint, au lieu que l'induction s'étend à tous les objets de la même espèce, et établit une loi à laquelle ils sont tous soumis sans exception ; en sorte que l'induction est comme une extension de la généralisation. Ce qui rend cette extension légitime, c'est la conviction où nous sommes qu'il existe un ordre constant et général dans la nature; et cette conviction est ce qu'on nomme le *principe d'induction*, dont nous parlerons bientôt.

II. L'induction, comme presque toutes nos autres facultés, joue un rôle considérable dans les actions ordinaires de la vie et dans l'acquisition des connaissances scientifiques.

1° Dans le cours ordinaire de la vie, c'est elle qui nous dirige à l'égard des choses nécessaires à la conservation du corps, et qui est le fondement des relations sociales.

L'induction, en nous faisant connaître les propriétés dont sont doués les objets qui nous entourent, et celles qui sont communes à tous les individus d'une même espèce, nous dirige dans l'usage que nous devons faire de ces objets pour la conservation de notre vie. Dès le plus bas âge, lorsque nous ne pouvons pas encore nous servir de notre raison, l'induction est notre guide dans nos rapports avec les choses extérieures. L'enfant qui a éprouvé quelque mal de la part d'un objet, l'évite avec soin, et s'il en a éprouvé quelque bien, il le recherche avec empressement, parce que l'induction lui persuade que cet objet continuera à jouir des mêmes propriétés à son égard. Dans un âge plus avancé et lorsque nous faisons usage de notre raison, cette faculté ne nous est pas d'un moindre secours. Si nous prenons un aliment dont nous avons antérieurement reconnu les propriétés nutritives, c'est que nous supposons par l'induction que ces propriétés sont permanentes dans la substance dont il s'agit, et communes à toutes les substances de la même espèce. S'il nous arrive de rencontrer dans la campagne un cheval, un bœuf, un mouton que nous n'avons jamais vus, nous continuons tranquil-

(160) C'est parce que l'induction présuppose l'observation, que très-souvent la méthode d'induction est appelée méthode d'observation. Mais l'exactitude du langage exige qu'on ne confonde pas ces deux sortes de méthodes. Il est vrai que l'induction implique l'observation, puisqu'elle n'est légitime qu'en s'appuyant sur elle; mais l'observation n'implique pas l'induction, et elle peut sans elle nous donner un grand nombre de connaissances.

lement notre route, parce que l'induction nous persuade que ces animaux doivent avoir les mêmes instincts et les mêmes dispositions naturelles que ceux de la même espèce que nous avons déjà vus ; sans cette persuasion, nous devrions craindre à la rencontre de ces animaux comme à celle d'un tigre ou d'un lion. Si le laboureur se donne tant de peine pour cultiver la terre, s'il ne craint pas de lui confier une semence précieuse, c'est qu'il a la confiance qu'elle lui rendra avec usure ce qu'il lui aura confié; et cette confiance, d'où lui vient-elle, si ce n'est de l'induction, de la persuasion où il est que la nature continuera à suivre les lois qu'elle a suivies jusqu'à présent ?

L'induction est le fondement des relations sociales, le lien qui unit les hommes entre eux. C'est par l'induction que nous attribuons aux signes qui expriment la pensée et les sentiments de nos semblables, une signification fixe et constante, sans laquelle tout commerce avec eux nous serait impossible. Lorsque nous nous confions à la probité ou à la sincérité d'autrui, c'est qu'après lui avoir reconnu cette qualité, nous supposons par l'induction qu'elle doit être en lui une qualité permanente, comme tout ce qui tient au caractère moral de l'homme. Ainsi, pour les relations sociales comme pour la conservation de notre vie, l'induction nous sert continuellement de guide, et nous ne pouvons presque pas faire un seul pas sans elle.

2° L'induction est l'instrument indispensable pour l'acquisition des sciences expérimentales, c'est-à-dire des sciences qui empruntent leurs données à l'expérience, telles que sont les sciences physiques, psychologiques et morales. Les sciences physiques et naturelles ont pour objet la connaissance des lois de la matière, et la classification des différentes espèces d'êtres dont se compose la nature corporelle. Or les lois de la matière aussi bien que les propriétés qui différencient les espèces d'êtres, ne se peuvent connaître que par l'induction. — La psychologie a pour principal objet de faire connaître les facultés de l'esprit humain et les lois que suivent ces facultés dans leurs opérations; la morale a pour objet spécial la connaissance de la volonté humaine et des lois qui la dirigent. Or la connaissance de toutes ces facultés et des lois auxquelles elles sont assujetties, ne se peut acquérir que par le moyen de l'induction, comme nous l'avons montré ailleurs. (*Introduction*, n. 18.) Si donc on supprimait l'induction ou si l'on révoquait en doute sa légitimité, avec elle périraient toutes les sciences expérimentales dont nous venons de parler, ainsi que tous les arts libéraux et les arts mécaniques qui en dépendent.

§ 2. — *Du principe d'induction ; sa certitude.*

I. Nous avons dit que, par le moyen de l'induction, après avoir observé certains phénomènes particuliers, nous concluons l'existence d'une loi de la nature. Mais il est évident que nous ne pourrions pas, de l'observation de certains phénomènes, conclure l'existence d'une loi, si nous n'étions persuadés qu'il existe des lois dans la nature, et que tous les phénomènes naturels sont soumis à ces lois. La croyance à l'existence des lois de la nature, c'est à-dire à un ordre constant et général qui préside à la production des phénomènes naturels, est donc le principe sur lequel notre esprit s'appuie tacitement, toutes les fois qu'il affirme, par le moyen de l'induction, l'existence de telle ou telle loi en particulier. C'est parce qu'il croit à l'existence d'un ordre *constant* dans la nature, qu'il affirme que les phénomènes qu'il a observés dans tel être ont dû s'y manifester auparavant, et continueront à s'y manifester dans la suite. C'est parce qu'il croit à l'existence d'un ordre *général* dans la nature, qu'il affirme que les phénomènes, qui se produisent dans certains êtres, doivent aussi se produire dans les êtres semblables, c'est-à-dire, de la même espèce ou du même genre. Que notre esprit cesse un seul instant de croire à la constance et à la généralité de ce qui se fait dans la nature, il lui sera impossible de conclure du présent au passé et au futur, de ce qui se produit dans un individu à ce qui doit se produire dans les autres individus de la même espèce. Du reste, cette croyance tant à l'ordre constant qu'à l'ordre général de tout ce qui se passe dans la nature, n'est pas un double fondement de l'induction, mais un seul et unique fondement, puisque l'induction a pour objet d'affirmer l'existence d'une loi, et que toute loi est nécessairement constante et générale : qu'on ôte à la loi l'un de ces deux caractères, elle n'est plus une loi.

Quant à la manière de formuler le principe de l'induction, on peut s'en tenir à la formule que Newton en a donnée le premier, savoir : Des effets généraux du même genre ont les mêmes causes : *Effectuum generalium ejusdem generis eædem sunt causæ* (*Philos. naturalis principia mathematica*, lib. III, Regulæ philosophandi ; reg. 2) ; ou si l'on veut : *Dans les mêmes circonstances et dans des êtres semblables le même effet résulte de la même cause;* ou bien encore : *Dans les mêmes circonstances la même cause produit le même effet, et des causes semblables produisent des effets semblables.* Enfin, d'autres l'énoncent en disant que *dans chaque individu d'une espèce, on doit retrouver ce qui constitue l'espèce, et dans chaque espèce retrouver ce qui constitue le genre.* Toutes ces formules, quoique différentes pour l'expression, reviennent au même pour le sens et peuvent être indifféremment employées l'une pour l'autre; car toutes n'expriment rien autre chose sinon qu'*il existe un ordre constant et général dans la nature;* en sorte que cette dernière formule, la plus courte et la plus claire, peut tenir lieu de toutes les autres.

II. La croyance à l'existence d'un ordre constant et général dans la nature étant le fondement sur lequel s'appuie l'induction,

et les vérités obtenues par l'induction ne pouvant avoir de certitude qu'autant que le principe sur lequel elles reposent sera lui-même certain, il importe d'examiner si cette croyance est légitime, si elle est conforme à la vérité. Pour résoudre cette question, nous examinons quels sont les caractères de la croyance dont il s'agit, et si ces caractères sont inséparables de la vérité.

La croyance que nous avons à l'ordre constant et général qui gouverne l'univers, est 1° une croyance *universelle*. Il n'est pas un seul homme qui ne s'attende avec la plus entière confiance à voir se reproduire dans la nature ce qui s'y est produit auparavant : qui ne s'attende, par exemple, à voir le soleil reparaître chaque matin sur l'horizon, le printemps succéder aux rigueurs de l'hiver, les mêmes semences jetées en terre produire les mêmes tiges, les mêmes fleurs, les mêmes fruits, etc., sans que jamais il conçoive le moindre doute sur le cours constant et uniforme de la nature. 2° Cette croyance est *invincible*. Quelque effort que nous puissions faire sur nous-mêmes, jamais nous ne parviendrons à la déraciner de notre esprit; elle résiste à tous les systèmes, à tous les préjugés; celui qui la nierait en théorie, ne pourrait s'empêcher de l'admettre en pratique : jamais il ne pourrait s'empêcher de croire que, s'il met la main dans le feu, il en ressentira les atteintes, que s'il s'abstient de tout aliment, il cessera bientôt de vivre, etc.; en un mot, toute sa conduite démentirait ses paroles. 3° Enfin, cette croyance est *antérieure à l'usage même de la raison*. Elle se manifeste dans l'enfant encore à la mamelle. S'il lui arrive de se brûler en approchant le doigt de la chandelle, il se garde bien de l'approcher de nouveau, tant il est persuadé que la chandelle aurait toujours la même propriété de lui causer de la douleur. Cette persuasion pourra sans doute lui faire commettre des erreurs, le porter à des inductions contraires à l'expérience; mais ces erreurs mêmes et ces fausses applications ne font qu'attester l'existence du principe dans son esprit. La croyance à l'ordre constant et général de la nature est donc antérieure à l'usage de la raison, aussi bien qu'invincible et universelle.

Or une croyance qui a de tels caractères est nécessairement conforme à la vérité; car une croyance qui se trouve dans tous les hommes, qui est si fortement enracinée dans notre esprit que nous ne pouvons jamais l'en arracher, et qui se manifeste en nous dès l'instant même de notre naissance, une telle croyance ne peut être l'effet du préjugé, ni de l'éducation, ni d'aucune autre cause d'erreur. Il faut donc qu'elle ait sa racine dans la constitution même de l'esprit humain, qu'elle y ait été déposée par l'auteur de notre nature, et par conséquent qu'elle soit en nous l'expression de la vérité.

III. Notre croyance à l'ordre constant et général de la nature étant reconnue certaine et légitime, il reste à examiner de quelle espèce est cette certitude, si elle est intuitive ou discursive, primitive ou dérivée.

Les philosophes sont partagés sur cette question. Les uns, parmi lesquels il faut ranger les philosophes écossais, regardent la croyance à l'existence des lois dans le monde comme une croyance primitive, qui ne repose ni sur l'expérience ni sur le raisonnement. Elle ne vient pas de l'expérience, parce que l'expérience ne nous apprend que ce qui a eu lieu dans le passé, et non ce qui doit avoir lieu dans l'avenir. Elle n'est pas non plus le résultat du raisonnement, puisqu'elle se manifeste en nous dans un âge où nous sommes incapables de raisonner, et que, lors même que nous en sommes capables, elle continue à se produire dans notre esprit avant toute réflexion. Et en cela, disent ces philosophes, il faut admirer la bonté toute paternelle du Créateur, qui a voulu qu'une croyance indispensable à la conservation de notre vie existât en nous longtemps avant le développement tardif de notre raison. (Reid, *Œuvres*, t, II, p. 351 et t. V, p. 124.)

D'autres philosophes ne regardent pas la croyance à l'existence des lois de la nature comme une vérité première, mais comme une vérité déduite. — Parmi eux, les uns la considèrent comme une conséquence du principe de causalité ou de raison suffisante. En effet, disent-ils, de ce qu'il n'existe rien dans le monde sans une raison pour laquelle il existe, et pour laquelle il existe de telle manière plutôt que de telle autre, il s'ensuit que rien dans la nature n'est l'effet du hasard, mais que tout s'y fait et s'y produit avec ordre. Or l'ordre exige qu'il y ait une règle constante et uniforme dans la production des phénomènes, c'est-à-dire qu'il y ait des lois auxquelles les phénomènes soient assujettis. D'où ils concluent que l'existence des lois dans la nature, considérées en général, est une conséquence du principe de raison suffisante, et qu'elle est nécessaire comme ce principe lui-même; bien que l'existence de telle ou telle loi en particulier soit contingente, et eût pu, si le Créateur l'eût voulu, ne pas exister, ou exister d'une autre manière. — D'autres philosophes regardent la croyance à l'existence des lois dans la nature comme une conséquence de l'idée que nous nous formons de la sagesse et de la bonté infinies de celui qui a créé le monde et qui le gouverne. Car nous sommes persuadés qu'un Créateur souverainement sage a dû mettre de l'ordre dans ses œuvres, et par conséquent y établir des lois; et de plus, qu'un Dieu dont la providence est pleine de bonté, ne pouvait permettre un état de choses dans lequel l'homme eût été livré à de continuelles inquiétudes. Or, c'est là ce qui serait arrivé s'il n'eût pas existé de lois dans la nature, ou si l'homme n'avait pas été convaincu de leur existence; car alors l'homme n'aurait pas pu savoir si telle propriété, qu'il avait reconnue dans telle substance, continuerait à s'y trouver; si la même cause continuerait à produire le

même effet; si le pain, par exemple, qui avait eu la propriété de réparer ses forces, n'aurait pas à l'avenir une propriété toute contraire, celle de les détruire comme le poison. Et qui ne voit que, dans un tel état de choses, l'homme eût été en proie à de continuelles anxiétés? L'idée que nous avons de la bonté et de la sagesse de Dieu nous oblige donc à croire que la nature est soumise à un ordre constant et général.

Nous n'examinerons pas quel est celui de ces sentiments qui est le plus fondé en raisons. On peut, jusqu'à un certain point, les concilier entre eux. D'une part, il est vrai de dire avec les défenseurs du premier sentiment que notre croyance à l'existence des lois de la nature est une croyance primitive, que nous ne devons ni à l'expérience ni au raisonnement, puisqu'elle existe dans notre esprit avant même qu'il soit capable d'observer et de raisonner. D'autre part, si l'on cherchait, non pas quelle est l'origine de cette croyance, mais quelles sont les raisons sur lesquelles on pourrait l'appuyer au besoin, pour la défendre contre ceux qui en attaqueraient la certitude, peut-être faudrait-il invoquer en sa faveur le principe de raison suffisante, ou bien la considération de la sagesse du Créateur et de sa bonté providentielle dans le gouvernement du monde.

§ 3. — *De la certitude des connaissances inductives.*

I. On entend par connaissances inductives les connaissances acquises au moyen de l'induction; ces connaissances ont pour objet les lois particulières de la nature. Nous savons, par une persuasion naturelle et instinctive, qu'il existe des lois dans la nature : c'est ce que nous avons appelé principe d'induction. Mais ces lois de la nature, quelles sont-elles et en quoi consistent-elles? C'est l'expérience seule qui peut nous le faire connaître. En effet, pour connaître une loi particulière de la nature, au moyen de l'induction, il faut que nous ayons observé que tel phénomène s'est constamment reproduit dans telle circonstance, sans aucune exception. Cette reproduction des mêmes circonstances nous porte à voir en cela un résultat de l'ordre que nous savons exister dans la nature; en vertu de cet ordre, nous étendons ce qui n'a été observé que dans certaines circonstances semblables dans lesquelles l'observation n'a pas eu lieu, et nous prononçons, d'une manière absolue, pour tous les cas possibles, ce qui n'a été observé que dans un nombre limité de cas : c'est-à-dire que nous prononçons l'existence d'une loi.

Dès qu'une loi quelconque de la nature a été constatée par une induction revêtue des conditions requises, que nous exposerons plus loin, dès lors l'existence de cette loi est véritablement *certaine*. Et en effet, dès qu'il a été bien constaté par l'observation que tel phénomène s'est toujours reproduit de telle manière dans certaines circonstances, sans aucune exception, il est incontestable qu'il a dû et devra toujours se reproduire de la même manière dans les mêmes circonstances; autrement ce serait en vain qu'on chercherait dans la nature cet ordre constant et général, de l'existence duquel nous avons une si invincible persuasion.

La seule difficulté qu'on puisse faire contre la certitude des connaissances inductives, se tire de l'impossibilité où nous sommes de déterminer d'une manière précise le nombre d'expériences requises, pour être en droit de regarder la reproduction du même phénomène comme appartenant à l'ordre constant de la nature; de cette impossibilité quelques-uns ont conclu que plus on multiplie les expériences, plus à la vérité on acquiert un haut degré de probabilité, mais que jamais on n'arrive à une entière certitude.

Cette difficulté est plus apparente que réelle. Il est vrai qu'on ne peut pas à l'avance déterminer mathématiquement le nombre des expériences à faire, pour que la reproduction du même fait soit érigée en loi; cela dépend de la nature des faits et de leurs circonstances; et comme ces circonstances varient avec chaque fait, il n'est pas possible de donner une règle précise et déterminée pour les cas particuliers. Mais cela n'empêche pas que, dans une multitude de cas, on ne puisse affirmer que le nombre des expériences qui ont été faites est plus que suffisant, et que l'on possède sur ces différents cas une pleine et entière certitude. Par exemple, nous ne savons pas combien de fois il a fallu observer que le feu fond le plomb et les autres métaux, pour affirmer que c'est une loi de la nature que le feu fond certains métaux; mais nous savons que les expériences qui ont été faites à cet égard sont beaucoup plus que suffisantes pour que nous puissions affirmer cette loi sans aucune crainte de nous tromper, et, par conséquent, avec une entière certitude. Il en est de même d'une multitude innombrable d'autres lois de la nature. Ainsi, cette difficulté, dont les sceptiques ont fait tant de bruit, et dont ils ont voulu se servir pour infirmer la certitude des connaissances inductives, tombe d'elle-même devant un nombre presque infini des lois constatées par l'induction, et dont la certitude est irrécusable pour tout homme sensé (161).

(161) On trouve dans la *Logique de Port-Royal* l'assertion suivante : « Les seules inductions ne nous sauraient donner une certitude entière d'aucune vérité, à moins que nous ne fussions assurés qu'elles fussent générales; ce qui est impossible. » (Part. IV, ch. 6.) Cette assertion n'est vraie qu'autant que l'on suppose que la *certitude entière* dont il est question dans ce passage, est la certitude absolue, métaphysique, et dont le contraire est impossible; l'induction ne donne pas, en effet, une certitude de ce genre : elle ne donne qu'une certitude conditionnelle, dont le contraire n'est pas impossible, mais qui néanmoins est une certitude véritable, excluant jusqu'au moindre doute. Bos-

Ce que nous disons ici de la certitude des lois de la nature constatées par l'induction s'applique non-seulement aux lois de l'ordre physique et psychologique, mais même à celles de l'ordre moral, c'est-à-dire aux lois qui dirigent les actes de la volonté libre. Il est vrai que s'il n'est question que d'un seul individu, on ne peut pas affirmer avec une entière certitude qu'il agira conformément aux lois de la nature morale, puisqu'il peut, en vertu de son libre arbitre, ne pas toujours obéir à ces lois : ainsi, quoique ce soit une loi de la constitution morale de l'homme d'aimer la vérité et de n'user du mensonge qu'autant qu'il y est déterminé par quelque motif d'intérêt ou de plaisir, néanmoins il n'est pas absolument impossible qu'un homme se détermine à mentir par pur caprice, sans aucun motif d'intérêt ni de plaisir, ou même contre son intérêt. Mais, parce qu'il ne peut agir de la sorte sans faire une grande violence à sa nature et à sa raison, de pareilles dérogations aux lois morales sont extrêmement rares. D'où il résulte que s'il est question, non d'un seul individu, mais de plusieurs hommes pris ensemble, il est impossible que, dans un cas donné, chacun d'eux se livre à un même caprice; et par conséquent il est alors tout à fait certain que leur détermination sera conforme aux lois de leur constitution morale.

II. L'induction peut donc donner une vraie certitude sur l'existence des différentes lois de la nature. Mais cette certitude n'est pas pour l'ordinaire une certitude absolue ou métaphysique; ce n'est qu'une certitude *conditionnelle*, c'est-à-dire une certitude qui n'a lieu que supposé la condition que Dieu ne dérogera pas aux lois de la nature. En effet, comme chacune des lois de la nature est un effet de la libre volonté de Dieu, il peut y déroger quand il lui plaît, et cette dérogation est ce que l'on désigne sous le nom de *miracle*. — Que le miracle soit possible, c'est une vérité sur laquelle on ne saurait élever le moindre doute : nul ne peut contester à Dieu le pouvoir de changer, et à plus forte raison de suspendre momentanément, ce qu'il a librement établi. Et non-seulement le miracle est possible, mais il faut même admettre qu'il en existe réellement, puisque le genre humain tout entier en reconnaît, et qu'il n'est pas un seul peuple sur la terre chez qui l'on ne trouve la croyance aux miracles (162). — Or la possibilité du miracle ou d'une dérogation aux lois de la nature étant admise, il en résulte que, lorsque nous affirmons un phénomène comme devant avoir lieu en conséquence de quelque loi de la nature, nous ne pouvons l'affirmer que d'une manière conditionnelle, c'est-à-dire dans la supposition où Dieu ne suspendra pas cette loi. Par exemple, quand j'affirme que le soleil reparaîtra demain pour éclairer le monde, je sous-entends la condition : *à moins que Dieu ne déroge à cette loi de la nature par un miracle.*

Remarquons, en passant, que la possibilité du miracle regarde plutôt les lois du monde physique, que celles du monde moral. Dieu peut avoir quelquefois de très-sages raisons de déroger aux lois de la nature corporelle : par exemple, pour manifester sa puissance ou sa volonté aux hommes; tandis qu'il est plus rare qu'il ait des raisons de déroger aux lois de la nature morale; et même, en certains cas, il ne pourrait le faire sans blesser son infinie perfection et son infinie sagesse : par exemple, Dieu ne saurait faire, par un miracle, qu'un grand nombre d'hommes s'accordassent à tromper sans aucun motif d'intérêt et par pur caprice, parce que son infinie perfection ne lui permet pas d'employer sa puissance à favoriser l'erreur. En pareil cas, l'induction ne donne pas une certitude conditionnelle, mais absolue.

De ce que la certitude donnée par l'induction sur l'existence des lois de la nature n'est pour l'ordinaire qu'une certitude conditionnelle, il en résulte un nouveau caractère de différence entre l'induction et la perception. Quand je perçois un objet par les sens, par exemple, quand je touche cette table, il est impossible que cet objet n'existe pas, puisque ce qui n'est pas, ne saurait être senti. Ainsi, quoique les objets de la perception expérimentale soient contingents, néanmoins, du moment où on les perçoit, on ne peut pas les supposer non existants; au lieu qu'une loi de la nature, quoique constatée par l'induction, peut néanmoins être supposée non existante, ou plutôt être supposée ne produisant pas son effet dans telle ou telle circonstance, à cause des dérogations que Dieu peut y faire en vertu de sa toute-puissance.

De plus, la contingence des lois de la nature fait aussi ressortir la différence qui existe entre le principe d'induction et les vérités acquises par le moyen de ce principe, c'est-à-dire entre l'existence des lois de la nature considérées en général, et ces mêmes lois considérées en particulier. En

suet est plux exact au sujet de l'induction; il admet qu'elle donne la certitude, bien que tous les cas particuliers n'aient pas été constatés, parce que, dit-il, *la nature va toujours un même train.* (*Logique*, liv. III, ch. 22.)

(162) L'existence et même la possibilité des miracles a été combattue par quelques philosophes incrédules du XVIII^e siècle et de notre époque, qui ont prétendu que c'est un préjugé de se persuader que Dieu suspende quelquefois les lois de la nature pour manifester ses volontés ou autoriser la mission de ceux qu'il envoie. Ces philosophes, si toutefois ils en méritent le nom, ont contre eux, non-seulement l'autorité du genre humain, qui proclame l'existence et la possibilité des miracles, mais encore l'autorité de l'homme qui a pénétré le plus avant dans la connaissance des lois de la nature, de Newton, qui ne fait pas difficulté d'admettre que Dieu peut quelquefois déroger à ces lois, afin de manifester sa volonté aux hommes par cette libre dérogation.

effet. 1° l'existence des lois de la nature considérées en général est nécessaire dans l'hypothèse de la création. Dieu pouvait bien ne pas créer le monde ; mais, dès qu'il le créait, il devait à sa sagesse et à ses autres perfections d'établir dans l'univers un ordre constant et général. Au contraire, l'existence des lois dont se compose l'ordre de l'univers n'a rien de nécessaire si on les considère chacune en particulier, parce que Dieu pouvait également obtenir un ordre constant et général par des lois différentes. 2° La croyance à l'existence des lois de la nature, considérées en général, est inhérente à la constitution même de notre intelligence; elle est d'une évidence immédiate, et apparaît spontanément dans notre esprit : au premier phénomène que nous apercevons, nous sommes fermement persuadés que ce phénomène a dû se produire d'après quelque loi que nous cherchons à découvrir. Au contraire, la connaissance d'une loi quelconque de la nature, considérée en particulier, est une connaissance acquise par l'expérience, dont l'évidence n'est que médiate et progressive : ce n'est que peu à peu, après un grand nombre d'observations, de rapprochements et de comparaisons, que nous parvenons à constater avec une entière certitude telle ou telle loi particulière de la nature. 3° Enfin, la croyance aux lois de la nature en général est une croyance universelle, qui est la même dans tous les esprits, qui est commune au savant et à l'ignorant, à l'enfant encore au berceau et à l'homme adulte jouissant de toute la plénitude de sa raison. Au contraire, la connaissance de telle loi de la nature en particulier diffère dans chaque individu : une loi est plus ou moins bien connue, selon qu'elle a été plus ou moins attentivement observée et étudiée; elle demeure même totalement inconnue à celui qui n'y a jamais fait attention. Tels sont les principaux caractères qui distinguent essentiellement l'existence des lois de la nature considérées en général, de l'existence de ces mêmes lois considérées en particulier ; en d'autres termes, qui distinguent le principe d'induction des vérités acquises par le moyen de ce principe.

§ 4. — *Règles de l'induction.*

Pour qu'une induction soit légitime, il y a trois règles principales à observer.

1re Règle. *Ne s'appuyer que sur des faits bien constatés.*

Si les faits particuliers d'où l'on tire une conclusion générale par le moyen de l'induction n'ont été qu'imparfaitement observés ; si, par exemple, on a négligé de tenir compte de quelques circonstances importantes, dès lors la conclusion générale que l'on tirera de pareils faits sera elle-même inexacte et incertaine, ou, si elle est exacte, ce sera par un effet du hasard et sans qu'on puisse en avoir l'assurance. — Quant aux moyens de constater les faits, il y en a deux, savoir, l'observation et l'expérimentation : l'observation, lorsque le fait s'offre de lui-même à nous et que, pour le bien connaître, il suffit de nous appliquer à le considérer attentivement ; l'expérimentation, lorsque le phénomène ne s'offre pas de lui-même à nous et que, pour le connaître, il est nécessaire de le contraindre, par art et par industrie, à se présenter tel que nous voulons le considérer. C'est par l'observation que nous connaissons le cours du soleil, l'heure de son lever et de son coucher dans les différentes saisons de l'année; c'est par l'expérimentation que nous connaissons les sept couleurs élémentaires dans lesquelles se décompose la lumière blanche du soleil, lorsqu'on la fait passer à travers un prisme de verre ou de cristal. La logique expose les règles de l'observation et de l'expérimentation ; qu'il nous suffise de remarquer ici en passant qu'une précaution importante pour bien constater les faits, est de se tenir en garde contre toute hypothèse préconçue, qui ôterait à l'esprit la liberté de les examiner avec patience et impartialité.

2e Règle. *Multiplier les observations et varier les expériences autant qu'il est nécessaire, pour distinguer ce qui appartient à l'essence d'un être ou d'une espèce d'êtres, d'avec ce qui lui est accidentel.*

Le but qu'on se propose dans l'induction est de découvrir une loi de la nature, c'est-à-dire une propriété qui soit constante dans un être, ou commune à toute une classe d'êtres. Or, il n'y a que ce qui appartient à l'essence d'un être ou d'une espèce, qui soit constant dans cet être et qui se retrouve dans tous les individus de l'espèce. Il est donc requis de réitérer les observations et les expériences, autant que cela est nécessaire pour distinguer ce qui appartient à l'essence des êtres, d'avec ce qui est accidentel.

Quant au nombre d'observations ou d'expériences que l'on doit faire pour pouvoir légitimement affirmer que telle propriété est essentielle à un individu, à un genre ou à une espèce, c'est ce qu'on ne saurait déterminer d'une manière précise et absolue. Cela dépend, comme nous l'avons déjà dit, de la nature des faits que l'on observe et des circonstances qui les accompagnent; et comme ces circonstances varient presque avec chaque phénomène, il est impossible de donner aucune règle générale : il n'y a que le bon sens et la sagacité de l'observateur qui puissent servir de guide en cette matière. On doit cependant remarquer que plus les phénomènes sont simples, constants et dégagés de circonstances, plus il est aisé de reconnaître la loi d'après laquelle ils se produisent ; et qu'au contraire, plus ils sont complexes, variables et accompagnés de circonstances, plus il est difficile de découvrir la loi à laquelle ils sont soumis. De là vient que les inductions de la physique et de la chimie ont ordinairement plus de certitude que celles de la médecine ou de la politique.

3e Règle. *Ne pas donner à la loi plus d'é-*

*tendue que ne le permettent les observations sur lesquelles elle repose.*

Si les observations qui ont été faites, bien qu'elles s'accordent presque toutes entre elles, présentent cependant quelque exception, il faut que la loi qu'on tirera de ces observations, ne soit pas affirmée d'une manière absolue, mais qu'elle soit restreinte et limitée d'après les exceptions qui ont été remarquées. Par exemple, si l'on a observé qu'un métal plongé dans un liquide ne reste jamais à la surface du liquide, excepté quand on le plonge dans le mercure, il faudra énoncer la loi avec une clause restrictive et dire : un métal plongé dans un liquide ne reste jamais à la surface, à moins que le liquide n'ait plus de densité que le métal. C'est cette règle que recommande Bacon, quand il dit que le principe général établi par l'induction doit être *adapté à la mesure des faits particuliers d'où il est tiré.* (*Nov. org.*, lib. I, aphor. 106.) C'est ce que recommande aussi Newton, quand il prescrit que, s'il se présente des exceptions dans les expériences que l'on a faites, la conclusion ne soit pas affirmée sans ces exceptions. (*Optic.*, quæst. 31.)

§ 5. — *Si l'induction diffère essentiellement de la déduction.*

Pour découvrir quelle est la vraie nature d'un raisonnement, il faut exprimer d'une manière explicite dans le discours toutes les parties de ce raisonnement, telles qu'elles se trouvent implicitement dans la pensée. Or, si nous faisons une mention expresse de toutes les parties du raisonnement inductif, telles qu'elles sont dans notre esprit, nous trouverons que ce raisonnement revient à une véritable déduction. En effet, lorsque, par exemple, après avoir observé un grand nombre de fois que l'eau s'est toujours gelée sous tel degré de froid, nous concluons par induction qu'elle a dû et qu'elle devra toujours se geler sous ce même degré de froid, si nous voulions alors exprimer toutes les parties du raisonnement telles qu'elles sont dans notre pensée, nous devrions énoncer les trois propositions suivantes : « Un phénomène observé un grand nombre de fois, et qui s'est constamment reproduit de telle manière dans telles circonstances, a dû et devra se reproduire toujours de la même manière dans les mêmes circonstances. Or, la congélation de l'eau, observée un grand nombre de fois, s'est constamment reproduite sous tel degré de froid. Donc la congélation de l'eau a dû et devra se reproduire toujours sous ce même degré de froid. » Ces trois propositions sont une véritable déduction, ou en d'autres termes, un véritable syllogisme, puisque la troisième proposition se trouve contenue dans les deux premières, et en découle nécessairement.

Mais, comme la première des trois propositions ne fait qu'énoncer l'existence d'un ordre constant et général dans la nature, et que c'est là une vérité qui se trouve dans tous les esprits, qui est pour tous d'une évidence intuitive, jamais on n'exprime cette proposition générale quand on raisonne par induction, et au lieu de faire un syllogisme, on ne fait qu'un enthymème, dont l'antécédent énonce le phénomène particulier constaté par l'observation, qui seul a besoin d'être prouvé. Au contraire, comme dans le raisonnement déductif le principe général n'est pas toujours le même et qu'il a souvent besoin de preuve, il est souvent nécessaire d'en faire une mention expresse et d'énoncer les trois propositions du syllogisme. Telle est la raison pour laquelle l'induction se produit toujours sous la forme d'un enthymème, tandis que la déduction se produit tantôt sous la forme d'un enthymème, tantôt sous celle d'un syllogisme, bien que cette dernière forme soit la seule forme rigoureuse et complète, tant de l'induction que de la déduction.

Mais, si le syllogisme est seul l'expression exacte et complète de ces deux espèces de raisonnements, il faut en conclure que la différence qui existe entre l'induction et la déduction n'est pas aussi grande qu'on se l'imagine et qu'on le suppose communément. On a coutume de dire, et nous-mêmes nous nous sommes conformés à ce langage, que l'induction conclut du particulier au général, et la déduction du général au particulier; cela n'est vrai qu'en apparence, nullement en réalité. Qui ne voit en effet que, lorsque, nous appuyant sur la persuasion où nous sommes que les phénomènes de la nature se reproduisent d'après un ordre constant et général, nous en concluons que tel phénomène particulier, par exemple, la congélation de l'eau sous tel degré de froid, a dû et devra toujours se reproduire dans les mêmes circonstances, nous concluons, non du particulier au général, comme on pourrait le croire à ne considérer que la forme enthymématique du raisonnement; mais que nous concluons réellement du général au particulier, et que nous faisons une véritable déduction? Du reste, cela ne paraîtra pas étonnant, si l'on fait attention à la nature même du raisonnement. Qu'est-ce en effet que *raisonner* ou inférer, sinon tirer une vérité d'une autre vérité, un jugement d'un autre jugement? Mais, comment tirer une chose d'une autre, si elle n'y est contenue? On peut bien tirer le moins du plus ou le tout du tout; mais on ne saurait tirer le plus du moins, cela est impossible. Il faut donc que la conclusion d'un raisonnement soit contenue d'une manière quelconque dans l'antécédent ou dans les prémisses. Quelquefois elle y est contenue d'une manière explicite : c'est ce qui arrive souvent dans la déduction; quelquefois elle n'y est contenue que d'une manière implicite : c'est ce qui a toujours lieu dans l'induction; mais, dans l'un comme dans l'autre cas, elle y est véritablement contenue.

Cette doctrine, qui semble avoir été ignorée de plusieurs philosophes, principalement de ceux qui s'attachent à déprécier la

déduction et le syllogisme, pendant qu'ils exaltent outre mesure le raisonnement inductif, n'est pas une doctrine nouvelle. Elle fut professée dès le temps de Bacon, et même à l'occasion du *Novum organum*. Parmi les différentes remarques que Gassendi fit sur cet ouvrage, il observa que le philosophe anglais avait tort d'accuser le syllogisme, puisque « c'est du syllogisme, dit Gassendi, que tous les raisonnements, quels qu'ils soient, tirent leur force et leur valeur, et que l'induction elle-même ne prouve qu'autant qu'elle contient implicitement un syllogisme. Car, dans l'induction on sous-entend cette proposition générale : *Tous les autres individus qu'on pourrait énumérer, sont les mêmes que ceux qui ont été énumérés, et il n'en est aucun qui ne leur ressemble.* C'est donc à tort qu'on improuverait le syllogisme, puisqu'il serait facile de convaincre l'improbateur qu'il se sert du syllogisme dans le moindre raisonnement qu'il fait (163). »

§ 6. — *De plusieurs opérations intellectuelles qui ont quelque rapport avec l'induction.*

Avant de terminer ce qui regarde l'induction, il ne sera pas inutile de faire connaître plusieurs opérations intellectuelles qui ont beaucoup de rapport avec elle, dont quelques-unes en portent même le nom, bien qu'elles en diffèrent essentiellement. Ces facultés sont l'analogie, l'induction des mathématiques, celle de la dialectique, l'induction oratoire, et enfin l'induction instinctive et *à priori*.

1° Beaucoup d'auteurs, surtout parmi les scolastiques, ne distinguent pas l'analogie de l'induction : raisonner par analogie ou raisonner par induction, c'est pour eux une seule et même chose. (Voy. *Philos. Lugdun.*, *Logica*, dissert. 2, cap. 1, art. 4, § 6.) Mais les philosophes qui s'attachent à la précision du langage mettent une différence entre l'une et l'autre. L'induction et l'analogie ont, à la vérité, cela de commun entre elles qu'elles supposent toutes les deux l'ordre constant et général qui existe dans la nature ; mais elles diffèrent en ce que l'induction s'appuie sur l'identité ou la ressemblance parfaite des objets, et qu'elle conclut du même au même ou du semblable au semblable, tandis que l'analogie ne s'appuie que sur une ressemblance imparfaite et qu'elle conclut de l'analogue à l'analogue. Des exemples vont expliquer cette différence. Lorsque, après avoir observé que telle plante jouit de telle propriété qui lui est essentielle, j'en conclus qu'elle a toujours joui de cette propriété, et que toutes les plantes qui lui sont parfaitement semblables, c'est-à-dire qui sont de la même espèce, en jouissent aussi, je raisonne par induction, parce que ma conclusion s'appuie sur l'identité ou sur la ressemblance parfaite des objets, et que je procède du même au même ou du semblable au semblable. Mais si, après avoir observé que telle plante jouit de telle propriété qui lui est essentielle, j'en conclus que cette même propriété se trouvera dans telle autre plante qui a de l'analogie avec la précédente, c'est-à-dire qui lui ressemble sous certains rapports, mais qui ne lui ressemble pas sous d'autres rapports, par exemple qui a la même feuille et la même écorce, mais qui n'a pas la même fleur; dans ce cas je raisonne par analogie, parce que ma conclusion ne s'appuie que sur une ressemblance imparfaite. Ainsi, ce qui différencie l'induction de l'analogie, c'est que l'une repose sur une identité ou sur une ressemblance spécifique et essentielle, tandis que l'autre n'a pour fondement qu'une ressemblance accidentelle et imparfaite. D'où il résulte que dans l'induction la conclusion peut être d'une entière certitude, au lieu que dans l'analogie elle n'est jamais que probable ; et cette probabilité est plus ou moins grande, selon que les rapports de ressemblance sont plus ou moins nombreux, et qu'ils approchent davantage d'une ressemblance parfaite.

Remarquons en outre que, lors même que l'on conclut du semblable au semblable, c'est-à-dire d'un individu d'une espèce à un autre individu de la même espèce, cependant on raisonne encore par analogie, si l'on s'appuie sur une propriété qu'on ne peut pas affirmer être essentielle à cette espèce. Par exemple, je sais qu'une plante a été un remède efficace pour guérir telle maladie, mais je ne sais pas si cette efficacité lui vient de quelque propriété inhérente à son espèce, ou bien de quelque circonstance accidentelle, telle que le genre de culture, la nature du sol, etc.; si j'en conclus qu'une autre plante de la même espèce aura la même efficacité, je raisonne par analogie; pour raisonner par induction, il faut que j'appuie ma conclusion sur une propriété essentielle à l'espèce : dans ce second cas ma conclusion aura une entière certitude, tandis que dans le premier elle n'est que probable.

2° Quoique l'induction soit un procédé qui paraisse exclusivement propre aux sciences expérimentales, cependant les mathématiques pures en font aussi quelquefois usage. En effet il arrive quelquefois en mathématiques qu'on apporte, pour résoudre un problème ou pour prouver un théorème, une raison qui ne s'applique pas directement à la question envisagée dans toute sa généralité. Mais, si cette raison se trouve

(163) « Cum in syllogismo sit reipsa robur nervusque omnis ratiocinii, et ne inductio quidem quidquam probet, nisi quia virtute syllogismus est (ob subintellectam nimirum generalem propositionem, qua enuntietur : omnia quæ enumerari possunt singularia, esse ea quæ sunt enumerata, nullumque assignari posse, quod non sit ejus medi); injuria profecto videtur syllogismus improbari, quo uti, etiam improbans, dum vel minimum ratiocinetur, possit convinci. » (Gassendi, *Syntagma philosophicum*, prima pars, *Logica*, lib. II, cap. 6. *Voy.* aussi *Œuvres philos.* de Bacon, publiées par Bouillet, t. II, p. 460.)

vraie par rapport aux différents cas particuliers auxquels on l'applique successivement, alors on conclut, par induction, qu'elle doit être vraie universellement, c'est-à-dire qu'elle s'applique à tous les cas sans exception; et, par suite, qu'elle est vraie nécessairement, puisque, dans les mathématiques pures, toute vérité universelle est par là même une vérité nécessaire. Supposons, par exemple, que, pour établir le théorème de géométrie que la somme des trois angles d'un triangle est égale à deux angles droits, on apporte une raison qui ne prouve pas directement le théorème pour toute espèce de triangle, parce qu'on ne peut pas rattacher cette raison à la nature même du triangle; mais, si l'on fait voir que cette raison s'applique d'abord à telle espèce de triangle, puis à telle autre espèce, puis à telle autre, etc., en un mot à telle espèce que l'on puisse supposer, on sera en droit de conclure, par induction, que cette raison s'applique à tous les triangles quels qu'ils soient, et par conséquent qu'elle est vraie universellement et nécessairement (164).

On voit, par ce qui précède, ce que l'induction des mathématiques a de commun avec celle des sciences expérimentales, et en quoi elle en diffère. De part et d'autre le procédé est le même : on conclut du particulier au général. Mais ces deux espèces d'induction diffèrent entre elles par la nature des données d'où elles partent, et par la nature des conclusions auxquelles elles aboutissent. L'induction des mathématiques part de données abstraites, et arrive à des conclusions qui sont d'une généralité absolue et nécessaire, tandis que l'induction des sciences expérimentales part de phénomènes concrets, et arrive à des lois, à des faits généraux qui sont contingents.

3° Dans les traités de dialectique on donne quelquefois le nom d'induction à une sorte de raisonnement qui consiste à affirmer d'un tout, d'une espèce ou d'un genre, ce qui a été d'abord affirmé de chacune des parties du tout, de chacun des individus de l'espèce ou de chacune des espèces du genre. Tel est le raisonnement par lequel, après avoir montré l'utilité de chacune des parties dont se compose la philosophie, savoir, l'utilité de la logique, de la métaphysique et de la morale, on conclut que la philosophie tout entière est utile. Cette induction de la dialectique diffère essentiellement de l'induction des sciences expérimentales. La première fait, dans l'antécédent du raisonnement, une énumération complète de tous les objets sur lesquels elle prononce dans le conséquent; au lieu que la seconde n'énumère qu'une partie des objets dans l'antécédent, et néanmoins prononce sur la totalité dans le conséquent. — Une autre différence, qui découle de la précédente, c'est que l'induction des dialecticiens, par là même qu'elle fait une énumeration complète de tous les cas particuliers, n'a pas besoin de s'appuyer sur la croyance à l'ordre constant et général de la nature, elle a toute sa force indépendamment de cette croyance; au lieu que l'induction proprement dite, n'ayant pas constaté chacun des cas sur lesquels elle prononce, ne peut être légitime qu'autant qu'elle appuie sa conclusion sur l'ordre constant et général de l'univers.

4° Ce ne sont pas seulement les mathématiques et la dialectique qui ont leur induction; l'art oratoire a aussi la sienne. Aristote, et après lui Cicéron, Quintilien et beaucoup d'autres rhéteurs, donnent le nom d'induction à une espèce de raisonnement oratoire qui, d'un ou de plusieurs exemples, tire un principe général. Tel est le raisonnement suivant : *Caligula, Néron, Domitien et beaucoup d'autres tyrans n'ont pas été heureux : donc un tyran ne saurait être heureux.* (*Voy.* Bossuet, *Logique*, liv. III, ch. 21. *Voy.* aussi *Œuvres philosophiques* de Bacon, publiées par Bouillet, t. II. Introd., p. x.) C'est là, comme on le voit, un raisonnement par analogie plutôt qu'une induction proprement dite; la conclusion que l'on tire, lors même qu'elle s'appuie sur plusieurs exemples, ne saurait aller au delà de la probabilité, tandis que celle de l'induction proprement dite peut atteindre à une vraie certitude. Ainsi l'induction proprement dite semble tenir une sorte de milieu entre l'induction de la dialectique et l'induction oratoire; elle ne conduit pas à une conclusion nécessaire et absolue comme l'induction des dialecticiens, mais elle produit une vraie certitude, et non pas seulement une probabilité comme l'induction des rhéteurs.

5° L'induction proprement dite, dont nous avons parlé jusqu'ici, est une opération intellectuelle qui ne s'accomplit qu'au moyen d'expériences multipliées et d'après certaines règles; il est une sorte d'induction qui n'a besoin que d'une seule expérience, qui à la vue d'un phénomène s'élève aussitôt, par instinct et sans réflexion, à l'existence d'une loi de la nature, et qu'on appelle pour cette raison induction *instinctive, immédiate*, tandis que l'induction proprement dite est appelée induction médiate et réfléchie. C'est en vertu d'une induction instinctive qu'un enfant encore au berceau, qui s'est brûlé le doigt à la chandelle, est persuadé que, s'il y touche de nouveau, il éprouvera la même douleur. L'induction

(164) Parmi les exemples du procédé inductif appliqué aux mathématiques, l'un des plus remarquables est la formule algébrique découverte par Newton et appelée pour cela *Binôme de Newton*, formule qui exprime le développement d'un binôme élevé à une puissance quelconque, sans avoir besoin d'exécuter les multiplications successives. Quoique cette formule soit le résultat de l'induction, elle n'est pas moins rigoureuse que si elle était le résultat d'un raisonnement déductif ou par identité. (*Voy.* sur la valeur de la conclusion générale du binôme de Newton, *Traité de mathématiques*, par M. Pinault, 2e édit., p. 160, 161. — *Voy.* aussi *Eléments de la philosophie de l'esprit humain*, par Dugald-Stewart, IIe partie. chap. 4, sect. 4.)

instinctive, comme l'induction proprement dite, s'appuie sur la croyance à l'ordre constant et général de la nature; mais parce qu'elle fait de ce principe une application irréfléchie, elle est sujette à une multitude d'erreurs, par la trop grande généralité qu'elle donne à ses conclusions; après que ces erreurs ont été peu à peu corrigées par l'expérience et par la raison, elle devient alors une induction réfléchie et comparative, une induction proprement dite.

6° Il est des auteurs qui, outre l'induction instinctive dont nous venons de parler, distinguent une autre sorte d'induction, que les uns appellent *induction à priori*, d'autres *induction intuitive*, d'autres *généralisation à priori*. (Damiron, *Psychologie*, t. I, p. 121, et *Logique*, p. 62.) C'est l'opération par laquelle notre esprit s'élève d'un phénomène contingent à la connaissance, non pas d'une loi de la nature, mais d'un principe de raison pure : telle est, par exemple, l'opération par laquelle notre esprit, à la vue de quelque chose qui commence, s'élève à la conception d'une cause et à la connaissance du principe : *tout ce qui commence d'exister a une cause;* telle est pareillement l'opération par laquelle notre esprit, dès qu'il perçoit un mode, conçoit une substance sous ce mode et s'élève à la connaissance du principe : *tout mode réside dans une substance*, etc. L'induction *à priori* par laquelle l'esprit entre en possession des principes de la raison pure, se distingue surtout de l'induction instinctive dont nous parlions tout à l'heure, en ce que l'une a pour objet des vérités nécessaires, l'autre des vérités contingentes.

Au sujet de l'induction et des facultés qui ont quelque rapport avec elle, il se présente une question à résoudre, savoir : à laquelle de ces facultés doit-on attribuer l'interprétation du langage naturel, c'est-à-dire l'intelligence des signes qui expriment naturellement nos sentiments et nos pensées.

Tout le monde convient qu'il existe des signes naturels du sentiment et de la pensée, des signes qui sont compris de tous les hommes, sans qu'il soit nécessaire de les leur expliquer, et avant même toute éducation. Ainsi, un regard dur, un ton de voix ou un geste menaçant, effraient et font pleurer l'enfant encore au berceau; au contraire, un regard doux, un ton de voix ou un geste caressant l'apaisent et le font sourire. Dans l'homme adulte, le langage naturel accompagne d'ordinaire le langage parlé, et quelquefois il en tient lieu : deux sauvages qui ne parlent pas le même langage ne laissent pas de se comprendre au moyen du langage naturel, et de faire entre eux des échanges, des promesses, des menaces, de se manifester des dispositions hostiles ou amicales. Il existe donc des signes du sentiment et de la pensée, dont l'homme comprend naturellement la signification. Or, il s'agit de savoir quelle est la faculté qui donne à l'enfant et à l'homme adulte l'intelligence de ces signes naturels.

D'abord il est certain que cette faculté n'est pas l'induction proprement dite ou *à posteriori ;* car l'induction *à posteriori* ne peut conclure légitimement, qu'autant qu'elle s'appuie sur des expériences nombreuses, comparées entre elles et généralisées, qui lui servent de point de départ; tandis que l'intelligence des signes naturels du sentiment et de la pensée, se produit en nous d'une manière immédiate, instantanée, et aussitôt que nous apercevons ces signes. — Mais doit-on attribuer ces signes à l'induction instinctive? Nous ne le croyons pas; car, dans l'induction instinctive, il faut au moins une expérience pour que l'enfant croie à l'existence de telle propriété dans un objet. Par exemple, avant qu'il se soit brûlé à la chandelle, il ne sait pas et il ne peut savoir que la flamme cause une douleur; au lieu que ce même enfant n'a besoin d'aucune expérience pour savoir que tel regard, tel geste, tel son de la voix exprime tel sentiment : il le sait à l'instant même où il voit le signe. Ainsi, l'interprétation du langage naturel n'est pas, dans l'enfant aussi bien que dans l'homme adulte, le résultat d'une induction, même instinctive. Elle est plutôt le fruit d'une sorte d'intuition, qui exclut tout raisonnement et toute expérience, et qu'on peut appeler, si on le veut, induction intuitive ou *à priori*, bien qu'elle n'ait pas pour objet des vérités absolues et nécessaires, comme l'induction *à priori* dont il a été parlé plus haut. — (*Voy.* l'excellent *Traité élémentaire de Psychologie*, etc., 2° édit. chez J. Lecoffre 1858.)

INFINI (Idée de l'). — Il semblerait naturel de dire avant tout ce que c'est que l'infini et le fini, que nous nous proposons d'étudier; mais c'est précisément là un des principaux objets de la controverse; c'est le problème que nous avons à résoudre. Nous ne chercherons pas cette solution dans les livres des philosophes qui ne s'entendent pas; nous ne la chercherons pas non plus dans notre raison subjective, ou dans les impressions fugitives qui modifient notre âme; nous la chercherons dans cette lumière qui nous éclaire et qui contient en elle toute vérité. Nous interrogerons ce maître divin, qui seul peut nous instruire, et qui le fait toujours d'une manière infaillible; car nous ne nous trompons que lorsque nous ne sommes pas attentifs à sa voix, ou lorsque nous prenons pour sa parole les fantômes de notre imagination ou les entraînements de nos passions. O vérité! maintenant que je vous connais, je vous implore; je sais qui vous êtes et ce que vous m'êtes, je vous connais; et cependant je vous ignore encore. Ce que je sais de vous n'est rien : c'est une goutte d'eau qui excite la soif sans la satisfaire; je veux encore vous connaître pour mieux vous aimer. Je ne veux pas que vous soyez pour moi un vain spectacle, je veux être près de vous et que vous soyez près de moi; je veux m'unir à vous par une étroite et chaste union que l'intelligence commence,

mais que l'amour seul peut consommer.

I. J'ai l'idée de l'infini.

Je n'examine pas encore les disputes des philosophes, je rentre en moi-même, j'étudie ma propre pensée et j'y trouve l'idée d'infini. Oui, je pense à l'infini, quelle que soit sa nature, je sais et j'affirme qu'il est.

Qu'est-ce à dire, sinon que l'infini n'est pas seulement un son qui frappe mes oreilles, qui agite mes nerfs et produit en moi une sensation passagère? Je me tais, je ferme l'oreille à tout bruit extérieur, et néanmoins je pense l'infini; il m'apparaît comme une lumière qui illumine mon intelligence.

L'infini n'est pas seulement un son fugitif; car si je prononce tous les mots qui le traduisent en diverses langues, le son varie, mais la pensée est la même.

L'infini n'est pas seulement un son fugitif, car, dans cette hypothèse, je serais à son égard dans le même état qu'un homme qui ignore une langue, quand un mot de cette langue vient frapper son oreille; je serais comme l'enfant dont l'intelligence n'est pas encore réveillée, comme l'idiot qui ne sait réfléchir, comme l'animal sans raison; j'éprouverais une sensation, l'instant qui la ferait naître l'emporterait aussitôt. Or, il n'en est pas ainsi : je distingue fort bien ce mot *infini* de l'idée qu'il exprime, ou de l'impression qu'il peut produire en moi.

Si on me demande ce que c'est que l'infini, il est possible que je ne sache pas répondre, parce qu'il faut une longue et profonde réflexion pour se rendre compte des idées les plus communes et les plus incontestables. Diriez-vous d'un homme qu'il ne voit pas la lumière, parce qu'il ne sait pas vous en expliquer la nature? Cependant, si je n'ai pas assez réfléchi sur la nature de l'infini pour dire ce qu'il est, je ne l'ignore pas au point de le confondre avec ce qui n'est pas lui. Si on me demande: l'infini est-il coloré, est-il noir ou bleu, aigre ou doux, pesant ou léger, rond ou carré? je répondrai sans hésiter qu'il ne possède aucune de ces propriétés; je pourrai même ajouter qu'il est indivisible, immatériel et parfait.

J'ai donc l'idée de l'infini, je ne puis le nier sans nier ma propre pensée.

II. J'ai l'idée de l'infini actuel et non pas seulement de l'infini potentiel.

Il nous suffira d'expliquer ces deux termes, infini actuel et infini potentiel, pour faire briller l'évidence de notre proposition.

L'infini actuel est l'infini proprement dit, l'infini absolu, illimité en tout sens.

L'infini potentiel, qu'on appelle aussi quelquefois l'indéfini, ou l'infini en puissance, est ce qui peut croître sans limite. On donne pour exemple le nombre, la durée, l'espace. Imaginez un nombre aussi grand qu'il vous plaira, vous pourrez toujours en concevoir un plus grand; car il n'est pas de nombre auquel on ne puisse ajouter au moins l'unité; la fécondité merveilleuse de l'unité est inépuisable.

Or, qu'on examine attentivement ces deux infinis ; évidemment l'un est distinct de l'autre. En effet, l'infini potentiel n'est que le fini considéré comme ne pouvant jamais devenir si grand qu'on ne puisse lui ajouter un degré d'être ou de perfection. Je prends un nombre quelconque, mais déterminé, je dis de ce nombre et de cet espace que je puis les concevoir s'augmentant sans limite. Dans cette supposition il y a deux choses, un nombre et un espace déterminés, qui sont et demeurent finis, puisque je pourrai toujours écarter les limites qui les circonscrivent sans jamais les faire disparaître. Il y a en outre un nombre idéal et un espace idéal que le nombre réel, ni l'espace réel ne pourraient jamais épuiser, un nombre infini, un espace infini comme toute essence que je ne perçois dans aucun être créé, mais dans l'essence même de Dieu. Ce nombre et cet espace ne sont susceptibles ni d'augmentation, ni de diminution. Je puis ajouter au nombre que je trace, à l'espace que j'enferme dans un cercle ou dans un triangle, mais ce nombre intelligible, cet espace intelligible que je contemple, quand j'écris un nombre, ou quand je décris une figure, sont immuables; je ne puis ni les rendre plus grands, ni leur rien retrancher, parce qu'ils sont la vérité éternelle qui m'éclaire et non pas l'œuvre fragile des mains. Là n'est donc pas l'infini potentiel tel que le définissent les philosophes; c'est l'infini réel, c'est l'être pur, c'est la vérité sans mélange.

L'infini potentiel, s'il est quelque chose, n'est que le fini impuissant à devenir infini; c'est l'œuvre de l'artiste incapable d'égaler l'idéal et de se confondre avec lui; c'est la création exprimant la pensée de Dieu qui est Dieu lui-même, pouvant s'en rapprocher éternellement sans jamais l'atteindre; c'est la fécondité inépuisable de Dieu, qui peut, sans limite, ajouter l'être à l'être, la perfection à la perfection dans une créature, parce que sa puissance est sans borne et sa richesse inépuisable, sans jamais que cette créature devienne égale à son Créateur, parfait comme lui, Dieu comme lui; en un mot, l'infini potentiel, c'est le fini avec tous les caractères qui le distinguent essentiellement de l'infini et qui mettent entre l'un et l'autre un abîme infranchissable.

Mais, s'il en est ainsi, n'est-il pas évident que je distingue dans ma pensée l'infini actuel de l'infini potentiel, que pour moi, et pour tout homme qui réfléchit, l'un n'est pas l'autre, comme le prétend le P. Buffier; que non-seulement l'un diffère de l'autre, mais qu'il en diffère infiniment; par conséquent, que je perçois l'un et l'autre, que j'ai l'idée de l'un et de l'autre? Poser la question, c'est la résoudre. Comment, en effet, examiner si l'infini potentiel est perçu, et si l'infini actuel ne l'est

pas, si l'esprit ne les distingue pas? s'il les distingue, il les perçoit donc? car où les distinguerait-il sinon dans sa pensée? s'il les perçoit, l'infini actuel est donc réellement perçu?

III. Nous avons une idée positive de l'infini actuel.

L'erreur de Locke et de Condillac sur cette importante notion est d'avoir voulu faire jaillir l'infini de l'expérience. Ils la cherchent dans les choses créées, dans les nombres déterminés qu'elles expriment, dans le temps réel, dans l'espace réel, et ne la trouvant pas, ils déclarent qu'elle n'est pas, ou qu'elle n'est que l'infini potentiel.

Nous citons Condillac, sa doctrine est celle de Locke; mais il l'exprime avec plus de netteté et de précision :

« Il nous reste à démontrer que nous n'avons point l'idée de l'infini.

« Remarquer que nous pouvons sans cesse ajouter l'unité, c'est remarquer qu'il n'est point de nombre qui ne soit susceptible d'augmentation, et qui ne le soit sans fin. Nous nous imaginons bientôt que nous ne jugeons ainsi, que parce que l'idée de l'infini nous est présente. Cependant, qu'on ajoute sans cesse des unités les unes aux autres, parviendra-t-on jamais à pouvoir dire : Voilà le nombre infini, comme on parvient à dire, voilà celui de mille?

« Mais quelque considérables que soient les nombres que nous pouvons démêler, il reste toujours une multitude qu'il n'est pas possible de déterminer, qu'on appelle pour cette raison l'infini, et qu'on eût bien mieux nommée l'indéfini.

« L'infini n'existe pas plus dans l'espace et dans la durée que dans le nombre lui-même... L'intelligence n'a, dans le vrai, aucune idée ni de l'éternité, ni de l'immensité; si elle juge le contraire, c'est que son imagination lui fait illusion en lui représentant comme l'éternité et l'immensité même, une durée et un espace vagues, dont elle ne peut fixer les bornes. »

Condillac prouve que l'idée de l'infini ne peut naître de l'expérience, mais il prouve en même temps et malgré lui qu'elle existe, puisqu'il affirme que telle connaissance n'est pas elle. Le seul énoncé de sa thèse renferme une contradiction. « Nous n'avons pas l'idée de l'infini, » ou il s'entend ou il ne s'entend pas; dans la première hypothèse il a l'idée de l'infini; car pour prouver que telle proposition est vraie ou fausse, il faut au moins avoir l'intelligence des termes qu'elle renferme; il sait donc ce que c'est que l'infini. Dans la seconde hypothèse, quelle serait la valeur de sa démonstration, puisque, en l'établissant, il ne saurait ce qu'il dit, et prononcerait des mots au hasard, sans nullement en comprendre le sens?

Nous avons dit ailleurs ce que nous appelions idée positive et idée négative. Le positif, c'est l'être; le négatif, c'est l'absence d'être; l'idée positive est l'être perçu, l'idée négative est la connaissance de l'absence de l'être, ou de tel et tel degré d'être. Mais comme le rien ou le néant n'est pas intelligible, l'absence de l'être n'est connue que par l'être lui-même. Or, l'idée de l'infini n'est pas telle; elle n'est pas une négation de l'idée de fini. L'idée du fini contient deux éléments : l'idée d'être, l'idée de limite. Lorsqu'on prétend avec Locke que l'idée de l'infini est la négation de l'idée du fini, veut-on dire qu'elle est la négation de l'un ou de l'autre de ces deux éléments, ou des deux à la fois? Examinons les différents sens que peut avoir cette affirmation, l'infini est la négation du fini. L'infini est la négation du fini, c'est-à-dire de l'être qu'il possède, en sorte qu'il ne reste plus que la limite ou le néant; l'infini est la négation du fini, c'est-à-dire de la borne qui le circonscrit, en sorte que l'être devient être sans borne, océan sans rivage; l'infini est la négation du fini, c'est-à-dire de l'être et de ses limites. Dans la première interprétation, l'infini est, il est vrai, purement négatif; mais il se confond avec le néant; ces deux mots : infini, et néant, n'expriment qu'une même chose; affirmer de Dieu qu'il est infini, ou affirmer qu'il n'est pas, serait une seule et même affirmation. Il n'est pas nécessaire de réfuter une pareille absurdité.

La troisième interprétation est inintelligible au même degré et par les mêmes motifs. La négation de l'être et de ses limites donne le néant; par conséquent si l'idée de l'infini était la connaissance de l'absence de l'être fini, l'idée de l'infini serait l'idée du néant. Ces vérités ne sont difficiles à saisir que parce qu'elles échappent par leur extrême simplicité à une attention médiocre. Qu'on nous permette un exemple un peu trivial pour rendre notre pensée plus sensible. Un homme a cinq francs dans une bourse, il les prend et les jette loin de lui; que lui reste-t-il? Rien. Se laisserait-il persuader par un philosophe de l'école de Locke, qui essayerait de lui prouver qu'en se privant de ses cinq francs, il a acquis un trésor inépuisable, parce que la privation d'une somme limitée donne une somme illimitée ou infinie, l'infini n'étant que la négation du fini?

Nous n'attribuons à aucun philosophe de semblables extravagances. Nous aimons mieux croire que ceux d'entre eux qui ont prétendu que l'infini était la négation du fini, entendaient la négation des limites qui circonscrivent l'être fini. Mais en faisant disparaître ces limites, supposé la chose possible, nous arrivons à l'être pur, à l'être sans borne et sans défaillance. L'idée de cet être, loin d'être négative, est la plus positive de toutes, parce qu'elle nous donne non seulement tel ou tel degré d'être, mais l'être absolu.

Telle est l'opinion de presque tous les grands philosophes, de Descartes, de Leibnitz, du cardinal Gerdil, de Bossuet, de Fénelon et de bien d'autres (V. Leibnitz, *Nouv. ess.* III[e] médit. l. II, c. 17. — Gerdil, *Défense du sentiment du P. Malebranche*

*contre Locke*, sect. VIII, c. 1, n. 8, 10.)

« L'idée que j'ai de l'infini, dit Fénelon, n'est ni confuse ni négative; car ce n'est point en excluant indéfiniment toute borne que je me représente l'infini. Qui dit borne, dit une négation toute simple; au contraire qui nie cette négation, affirme quelque chose de très-positif. Donc le terme d'infini, quoiqu'il paraisse dans ma langue un terme négatif et qu'il veuille dire *non fini*, est néanmoins très-positif. C'est le mot de *fini* dont le vrai sens est très-négatif. Rien n'est si négatif qu'une borne, car qui dit borne dit négation de toute étendue ultérieure. Il faut donc que je m'accoutume à regarder toujours le terme de *fini* comme étant négatif : par conséquent celui d'infini est très-positif. La négation redoublée vaut une affirmation; d'où il s'ensuit que la négation absolue de toute négation est l'expression la plus positive qu'on puisse concevoir, et la suprême affirmation : donc le terme d'infini est infiniment affirmatif par sa signification, quoiqu'il paraisse négatif dans le tour grammatical. En niant toutes bornes, ce que je conçois est si précis et si positif, qu'il est impossible de me faire jamais prendre aucune autre chose pour celle-là. » (*Trait de l'exist. de Dieu*, IIe partie, 2e preuve.)

IV. L'idée de l'infini n'est pas l'ensemble des êtres finis ou de leurs propriétés perçu par l'intelligence.

Il faut nous rappeler que nous étudions la nature de nos idées, et non leur origine, que nous avons établi que toute idée positive est la vue d'une réalité qui n'est point nous. Le sens de notre proposition est donc celui-ci : Le fini n'est pas l'objet de mon idée de l'infini; quand je perçois l'infini, la chose que je perçois n'est pas une réalité finie, ni l'ensemble des réalités finies. Dès lors, elle est évidente et incontestable. C'est dire, en effet, que le fini n'est pas l'infini, que l'un est essentiellement distinct de l'autre, et qu'il n'est pas possible de les confondre en les absorbant l'un dans l'autre; c'est reconnaître ce que je trouve clairement dans ma pensée, car je pense le fini, je pense l'infini, et je vois bien que ma pensée du fini n'est pas ma pensée de l'infini. Il répugne que le fini soit infini; je n'examine pas s'il le peut devenir. Donc, à ceux qui me parlent de s'élever du fini à l'infini, ou même de conclure l'infini du fini, je réponds : Enseignez-vous que l'intelligence connaît d'abord le fini seul; qu'elle ne voit que lui; qu'elle ne pense que lui; puis, qu'ajoutant le fini à lui-même, elle arrive à penser l'infini? Je pourrais demander comment l'intelligence, qui ne produit pas un degré d'être, mais qui le constate, qui est même impuissante à le modifier, arrive, par cette opération magique, à transformer le fini en infini, et à faire disparaître les limites qu'il porte essentiellement avec lui, ces limites sans lesquelles il est aussi impossible de le concevoir, que le cercle ou le carré sans les lignes courbes ou droites qui les circonscrivent. Mais supposons cette puissance incompréhensible à l'esprit humain, cette puissance que nous n'accordons même pas à Dieu, parce qu'elle est la puissance de produire l'absurde, c'est-à-dire, une souveraine impuissance. L'intelligence est en possession du fini; elle cherche l'infini, qu'elle ne connaît en aucune manière. Elle n'aspire pas à lui comme nous aspirons au vrai, au bien et au beau, quand nous les connaissons assez pour les aimer, et pas assez pour les posséder selon la mesure de notre intelligence et de notre cœur. Une force aveugle et brutale la pousse vers ce terme qu'elle doit atteindre, comme la pierre que lance une main vigoureuse. Elle marche sans but, puisqu'elle ignore où elle va; sa marche n'en est pas moins rapide; elle franchit les abîmes qui séparent le fini de l'infini. Enfin elle arrive; ses yeux sont illuminés d'une lumière soudaine; elle voit l'infini; elle le contemple. Je demande à ces philosophes qui font voyager ainsi l'intelligence humaine si, au moment où l'infini, qu'elle ne connaissait pas, se révèle à ses regards, ce qu'elle voit est le fini ou l'infini? Si c'est le fini, hélas! sa longue et pénible course a été vaine : elle ne voyait que le fini au départ, elle ne voit que le fini au terme. Pourquoi dérober sa pensée sous d'épais nuages, comme si on craignait d'être entendu? Pourquoi ne pas avouer franchement que l'infini est une chimère, un mot vide de sens, que le fini seul est pensé, seul connu, parce qu'il est seul réel.

Mais cette conséquence, on la repousse, on fait violence à la logique, pour conserver deux idées qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme d'effacer de son esprit, parce que c'est la main même de Dieu qui les y a gravées, et que c'est par elles qu'il est intelligent.

Il faut donc reconnaître que l'objet de l'idée de l'infini n'est pas, et ne peut pas être le fini. Je sais qu'on a imaginé un expédient pour résoudre ce problème, sans trop se compromettre; on a cherché et on a trouvé un moyen terme; on a dit : l'objet de l'idée de l'infini n'est pas le fini, mais il n'est pas non plus l'infini; c'est son image. Non, cet expédient, car cette opinion ne mérite pas d'autre nom, cet expédient n'est pas une solution. Nous presserons ces philosophes timides, qui paraissent plus occupés à éluder les difficultés qu'à les résoudre; nous leur demanderons si cette image est finie ou infinie. Si elle est finie, ils retombent dans les inconvénients qu'ils veulent éviter; si elle est infinie, l'objet de l'idée de l'infini est donc bien l'infini.

V. L'idée de l'infini n'est que l'idée de l'être simplement dit, considéré dans ses rapports avec l'être limité.

Nous connaissons l'objet et la nature de l'idée de l'être simplement dit et de l'idée de l'être limité. Nous savons aussi que nous ne pensons et que nous ne pouvons penser que l'être, parce que lui seul est intelligible. L'idée de l'infini est donc l'être perçu; c'est ce qu'elle a de commun avec toutes les

autres. Mais en quoi en diffère-t-elle? Quel est son caractère propre? Sous quel aspect nous présente-t-elle l'être? Voilà ce que nous avons à dire. Je puis penser à l'être simplement dit et à l'être limité, je vois que l'idée de l'un n'est pas l'idée de l'autre, ou que l'un n'est pas l'autre, qu'ils sont distincts. J'ai dit ce qu'était cette distinction, et comment nous arrivions à la concevoir; mais, si ces deux idées sont distinctes, je puis les comparer l'une à l'autre. Or, l'idée de l'infini naît de cette comparaison; je vois d'une part l'être simplement dit, de l'autre l'être limité; je vois dans l'être limité des bornes où il expire, je n'en vois pas dans l'être simplement dit. Cette absence de bornes dans l'être simplement dit, je l'appelle infini. Mais cet attribut n'emporte aucune négation dans l'être dont je l'affirme; la borne n'est pas en lui, puisque l'attribut *infini* en est la négation, elle est dans l'être fini avec lequel je le compare.

Ainsi la notion de l'être simplement dit est l'antécédent logique de la notion de l'infini.

VI. Le fini n'est conçu que par l'infini, comme l'infini n'est conçu que par le fini; ces deux idées sont corrélatives comme l'idée de père et l'idée de fils, comme l'idée de cause et l'idée d'effet. Nous admettons par conséquent, avec M. Cousin (*Cours de* 1828, 4e leçon, à la fin), que ces deux éléments de la raison sont simultanés et contemporains, que l'un ne peut être pensé sans l'autre; mais nous n'admettons pas la contradiction dans laquelle il tombe ailleurs, lorsqu'il prétend que l'idée du fini est l'antécédent chronologique de l'idée de l'infini : « Dans l'ordre logique, le fini suppose l'infini, comme son fondement nécessaire; mais dans l'ordre chronologique, c'est l'idée du fini qui est la condition nécessaire de l'acquisition de l'idée d'infini. » (*Cours de* 1829, 18e leçon.) Il faut nécessairement que M. Cousin opte entre l'une ou l'autre de ces deux opinions, car elles sont contradictoires : ou ces deux idées sont simultanées, comme il l'enseigne d'abord, ou elles sont successives, comme il l'enseigne plus tard. Mais surtout nous repoussons l'erreur pernicieuse dans laquelle il tombe, lorsqu'il se flatte de déduire de la simultanéité de ces deux idées, que le fini et l'infini sont également nécessaires. (*Cours de* 1828, 4e leçon.) L'idée de l'infini emporte, il est vrai, son existence, mais l'idée du fini ne suppose que sa possibilité. Quoique ces deux idées soient également nécessaires, il ne s'ensuit pas que l'existence finie soit nécessaire, comme l'existence infinie, mais seulement qu'elle est nécessairement possible. Ici M. Cousin, comme partout ailleurs, confond l'essence et l'existence, la possibilité et la réalité; toutes les essences sont nécessaires, toutes existent éternellement et immuablement, leur réalisation est contingente. L'idée d'homme, par exemple, est nécessaire, indépendante même de la volonté et de la puissance de Dieu; il ne peut pas ne pas l'avoir et l'avoir telle qu'elle est; il ne la produit pas; elle est, comme il est lui-même. En conclurez-vous que tel homme est nécessaire, que son existence est immuable, qu'il a toujours été et qu'il sera toujours?

Quoique nous regardions comme simultanées les idées de l'infini et du fini, nous n'en dirons pas de même des idées de l'être simplement dit et de l'être limité. L'idée d'être simplement dit demeure la première de toutes nos idées; et d'elle dépendent toutes les autres.

VII. Le fini n'est jamais si grand qu'il ne puisse devenir plus grand encore.

Tout être fini est limité; tout être limité peut recevoir un des degrés d'être dont sa limite est la négation, et, en le recevant, sa limite est éloignée; mais elle ne disparaît pas; la raison en est que le fini seul peut s'ajouter au fini, et que le fini, en s'ajoutant au fini, lui apporte son être et, avec son être, sa limite, dont il ne peut se dépouiller. Mais le fini ne peut s'additionner avec l'infini; le fini plus l'infini ne donne pas une somme d'être finie et infinie; et plus grande que l'infini seul. Cette propriété que le fini a de croître sans cesse, sans jamais devenir infini, est ce que nous avons appelé l'infini potentiel. L'infini potentiel n'est qu'un rapport établi par l'esprit entre le fini et l'infini; c'est l'impossibilité que le fini devienne infini; le fini seul ne pourrait donc pas donner l'idée de l'infini potentiel; je ne sais que le fini peut croître toujours que parce que j'ai l'idée de l'infini, que le fini ne peut atteindre. Malebranche rend cette verité sensible par une supposition : « Supposons, dit-il, qu'un homme tombé des nues marche sur la terre toujours en droite ligne, je veux dire sur un des grands cercles dont les géographes la divisent, et que rien ne l'empêche de voyager. Pourrait-il décider, après quelques jours de chemin, que la terre serait infinie, à cause qu'il n'en trouverait pas le bout? s'il était sage et retenu dans ses jugements, il la croirait fort grande, mais il ne la jugerait pas infinie. » (*Entret. sur la métaphysique.*)

Ainsi, quand mon esprit, après avoir essayé d'atteindre l'extrémité de la série numérique, affirme que cette extrémité n'est pas, son affirmation ne repose pas sur les opérations qu'il a faites; il ne dit pas : Le nombre est infini, parce qu'après de vains efforts, je n'ai pu saisir le premier anneau de la chaîne numérique, mais parce qu'il a l'idée de l'infini actuel et l'idée du fini, et qu'il voit que le fini ne deviendra jamais infini, quelque multiplication qu'on en fasse.

Si le fini pouvait devenir infini, la toute-puissance de Dieu serait bornée; car, après avoir réalisé ce fini, il ne pourrait plus rien; elle serait bornée, non à cause de la limite posée au fini existant, mais au fini possible ou intelligible qui est Dieu même.

Dieu ne peut pas créer l'infini, car un infini créé répugne; mais il peut toujours produire plus qu'il n'a produit, parce que son intelligence qui conçoit les possibles est iné-

puisable, comme sa puissance qui les réalise. L'œuvre de Dieu ne lui enlève rien de son être, de son intelligence et de sa puissance; il ne s'écoule pas dans cette œuvre; il ne se démembre pas en elle : il produit un monde, et son être, son intelligence et sa puissance demeurent aussi parfaites qu'elles l'étaient auparavant, et par conséquent aussi capables d'en produire un nouveau.

Que la puissance de Dieu n'ait, hors d'elle-même, aucun terme qui la mesure ou qui la limite, il n'y a en cela aucune absurdité. Sans doute, sa vie est pleine et non susceptible de développements progressifs, ses puissances sont infinies et infiniment exercées, mais en lui-même, dans l'inépuisable fécondité de son être; parce qu'il n'a pas besoin de chercher sa vie et la perfection de sa vie hors de lui; il est par lui, il est parfait par lui; il n'est pas parfait parce qu'il crée, mais il crée parce qu'il est parfait. C'est faute de distinguer la vie de Dieu, qui est Dieu lui-même et la manifestation de sa vie par ses œuvres extérieures, que les panthéistes, comme Spinosa, ont été conduits à enseigner que tout ce qui est possible doit exister. C'est comme si l'on confondait la pensée et la parole, comme si l'on enseignait que tout ce qui est pensé est parlé. (*Voy.* Spinosa, *Eth.* part. I, prop. 33 et les scolies. Saisset, Introd. aux Œuv. de Spinosa, p. 87.)

VIII. L'idée de l'indéfini n'est pas une idée intermédiaire entre l'idée de l'infini et l'idée du fini.

Nous voulons dire que rien n'est connu comme indéfini, en ce sens qu'il ne soit ni fini ni infini ; car tout ce qui est, est fini ou infini ; ces deux idées ne sont pas seulement opposées ; elles sont contradictoires, comme lumière et ténèbres, bien et mal, vice et vertu, parfait et imparfait. « Que si l'on vient me parler, dit Fénelon, d'indéfini, comme d'un milieu entre ce qui est infini et ce qui est borné, je réponds que cet indéfini ne peut signifier rien, à moins qu'il ne signifie quelque chose de véritablement fini, dont les bornes échappent à l'imagination, sans échapper à l'esprit. » (Fénel. *Exist. de Dieu*, IIe part., n° 28.)

IX. On parle quelquefois d'un infini de relation, pour indiquer le rapport d'un être fini à l'être infini. On demande s'il y a des infinis de relation plus grands les uns que les autres. Exemple : La distance qui sépare l'homme de Dieu est infinie; la distance qui sépare l'ange de Dieu est infinie, ce sont deux infinis de relation ; sont-ils égaux ou non? Ces questions nous paraissent plus curieuses qu'utiles. Nous dirons simplement qu'il nous semble qu'on abuse des mots, en leur donnant différentes significations, et en confondant ainsi ce qui est parfaitement distinct. Que veut-on dire par ces expressions : il y a une distance infinie du fini à l'infini? Cette distance infinie n'exprime pas l'infini réel; elle indique seulement que le fini ne peut jamais devenir infini. Elle ne constitue donc pas un infini nouveau en dehors de l'infini, qui est essentiellement unique. Donc, quand on demande si la relation infinie, qui existe entre tel être fini et l'infini, est plus ou moins infinie que celle qui existe entre tel autre être fini et le même infini, ou cette question n'a nul sens, ou je puis la traduire par cette autre : Est-il plus possible à cet être parfait qu'à tel autre être moins parfait de devenir infini? La question ainsi posée, la réponse ne peut pas être douteuse; l'impossibilité est la même.

X. L'idée de l'infini considérée objectivement est l'infini lui-même.

L'être infini est à lui-même son idée; son idée, c'est lui, c'est lui concrètement pris; si je le perçois, c'est qu'il est.

« Dieu ou l'infini, dit Malebranche, n'est pas visible par une idée qui le représente. L'infini est à lui-même son idée. Il n'a point d'archétype, il peut être connu, mais il ne peut être fait. Il n'y a que les créatures, que tels et tels êtres qui soient faisables, qui soient visibles par des idées qui les représentent, avant même qu'elles soient faites. On peut voir un cercle, une maison, un soleil, sans qu'il y en ait; car tout ce qui est fini se peut voir dans l'infini, qui en renferme les idées intelligibles. Mais l'infini ne se peut voir qu'en lui-même; car rien de fini ne peut représenter l'infini. Si l'on pense à Dieu, il faut qu'il soit. Tel être, quoique connu, peut n'exister point. On peut voir son essence sans son existence, son idée sans lui. Mais on ne peut voir l'essence de l'infini sans son existence, l'idée de l'être sans l'être; car l'être n'a point d'idée qui le représente. Il n'y a point d'archétype qui contienne toute sa réalité intelligible. Il est à lui-même son archétype, et il renferme en lui l'archétype de tous les êtres. » (2e *Entret. sur la mét.* n° 5.)

Si cette opinion avait besoin d'être démontrée, il la faudrait nier; car toute démonstration est impossible. Que ceux qui mettent une différence entre l'infini et son idée nous apprennent ce qu'est cette idée. Elle n'est pas le rien, car le rien n'est pas intelligible et ne peut pas être perçu; elle n'est pas quelque chose de fini, car je percevrais l'infini dans et par le fini, ce qui est absurde.

« Où l'ai-je prise cette idée, dit Fénelon, cette idée qui est si fort au-dessus de moi, qui me surpasse infiniment, qui me fait disparaître à mes propres yeux, qui me rend l'infini présent? D'où me vient-elle? Où l'ai-je prise? Dans le néant? Rien de ce qui est fini ne peut me la donner; car le fini ne représente point l'infini, dont il est infiniment dissemblable. Si nul fini, quelque grand qu'il soit, ne peut me donner l'idée du vrai infini, comment est-ce que le néant me la donnerait? Il est manifeste, d'ailleurs, que je n'ai pu me la donner moi-même : car je suis fini comme toutes les autres choses dont je puis avoir quelques idées. Bien loin que je puisse comprendre que j'invente l'infini, s'il n'y en a aucun de véritable, je ne puis pas même comprendre qu'un infini réel hors de moi ait pu imprimer en moi, qui suis borné, une image ressemblante à la nature infinie. Il faut donc que l'idée de l'in-

fini me soit venue du dehors, et je suis même bien étonné qu'elle ait pu y entrer.

« Encore une fois, d'où me vient cette merveilleuse représentation de l'infini, qui tient de l'infini même, et qui ne ressemble à rien de fini? Elle est en moi; elle est plus que moi; elle me paraît tout, et moi rien. Je ne puis l'effacer, ni l'obscurcir, ni la diminuer, ni la contredire. Elle est en moi, je ne l'y ai pas mise; je l'y ai trouvée, et je ne l'y ai trouvée qu'à cause qu'elle y était déjà avant que je la cherchasse. Elle y demeure invariable, lors même que je n'y pense pas, et que je pense à autre chose. Je la trouve toutes les fois que je la cherche, et elle se présente souvent, quoique je ne la cherche pas. Elle ne dépend point de moi, c'est moi qui dépends d'elle. Si je m'égare, elle me rappelle; elle me corrige, elle redresse mes jugements; et quoique je l'examine, je ne puis la corriger, ni en douter, ni juger d'elle; c'est elle qui me juge et qui me corrige.

« Si ce que j'aperçois est l'infini même, immédiatement présent à mon esprit, cet infini est donc; si au contraire ce n'est qu'une représentation de l'infini qui s'imprime en moi, cette ressemblance de l'infini doit être infinie; car le fini ne ressemble en rien à l'infini, et n'en peut être la vraie représentation. Il faut donc que ce qui représente véritablement l'infini ait quelque chose d'infini pour lui ressembler et le représenter.

« Cette image de la Divinité même sera donc un second Dieu semblable au premier en perfection infinie. Comment sera-t-il reçu et contenu dans mon esprit borné? D'ailleurs, qui aura fait cette représentation infinie de l'infini pour me la donner? Se sera-t-elle faite elle-même? L'image infinie de l'infini n'aura-t-elle ni original sur lequel elle soit faite, ni cause réelle qui l'ait produite? Où en sommes-nous! et quel amas d'extravagances! Il faut donc conclure invinciblement que c'est l'être infiniment parfait qui se rend immédiatement présent à moi, quand je le conçois, et qu'il est lui-même l'idée que j'ai de lui. » (*Exist. de Dieu*, IIe part. n. 29.)

Ce que j'admire en lisant ces belles pages de Fénelon, c'est moins la profondeur de son génie, l'énergie de sa pensée, ce regard pénétrant qui scrute la vérité jusque dans ses profondeurs, que cet esprit droit, cette intelligence claire qui ne lui permettent pas de se contenter de vaines formules, de mots vides de sens, et qui le conduisent naturellement et sans effort aux solutions des plus difficiles problèmes de la métaphysique. Quoi de plus simple et de plus invincible que ses raisonnements!

Nous pouvons ajouter que si l'idée de l'infini était une pure possibilité ou une pure essence, cette possibilité pourrait se réaliser, cette essence pourrait s'actuer dans une infinité d'infinis réels et actuels. Car toute idée abstraite est un attribut, et tout attribut est universel. Il y aurait donc une infinité d'infinis possibles : ce qui est inintelligible.

D'autre part, si l'idée de l'infini ne nous donnait qu'une possibilité, comme l'idée d'homme ou de cercle, elle serait au moins une notion résidant éternellement et immuablement dans une intelligence éternelle et immuable. Quelle serait cette intelligence? serait-elle finie ou infinie?

Enfin tous les théologiens enseignent qu'en Dieu, ou dans l'infini, la possibilité ou l'essence ne diffère pas de l'existence; autrement Dieu serait composé de puissance et d'acte, il ne serait plus l'acte pur. Cette preuve trouvera en théodicée son développement.

XI. Aucune existence finie, pas même la nôtre, ne peut être connue avant la connaissance de l'être infini.

Bien que nous n'ayons pas résolu encore le problème si difficile de la connaissance des existences contingentes, on peut déjà comprendre, d'après ce que nous avons dit, que toute existence contingente n'est connue que par son essence; je ne sais que Pierre est homme, que parce que j'ai l'idée d'homme. Effacer les idées d'une intelligence, c'est la détruire. Mais nous avons démontré que les idées ne sont que des notions qui résident dans l'intelligence de l'être infini, qu'elles ne sont autre chose que l'intelligibilité même de son être.

Une existence finie, quelle qu'elle soit, ne peut être connue que ce qu'elle est. Or l'être fini et concret n'est pas purement positif; il est l'être, mais avec limites; il n'est donc connu que d'une connaissance à la fois positive et négative. Mais la négation n'est connue que par la réalité qu'elle exclut. Donc l'être limité n'est connu comme tel que par l'être illimité.

Les difficultés que l'on pourrait tirer du fait de la connaissance que le moi a de lui-même seront discutées en psychologie, où nous expliquerons comment se forme la conscience ou le sentiment du moi.

Il suit de là que dans tous genres de connaissance le fini suppose l'infini, et n'est connu que par l'infini qu'il exclut : l'imparfait suppose le parfait, l'imparfait connu suppose le parfait connu, la science imparfaite suppose, dans quelque intelligence, une science parfaite, le bien limité suppose le bien sans limite, le doute suppose la certitude, la sagesse naissante ou infirme suppose la sagesse consommée, la justice relative suppose la justice absolue qui en est la règle et la mesure, la voie suppose le terme, la vie indigente et passagère suppose la vie pleine et permanente, le temps suppose l'éternité, le lieu suppose l'immensité, la liberté débile suppose la liberté sans faiblesse. Il y a donc dans toutes choses un infini et un infini connu, qui seul peut expliquer la pensée et ses divers modes.

Telle est la doctrine de Platon et de toute son école. Telle est en particulier la pensée de saint Augustin, le plus sublime des platoniciens. Telle est celle de Bossuet, dont le génie s'allume si souvent au génie de l'évêque d'Hippone :

« On dit : Le parfait n'est pas; le parfait n'est qu'une idée de notre esprit qui va s'é-

levant de l'imparfait qu'on voit de ses yeux jusqu'à une perfection qui n'a de réalité que dans la pensée. C'est le raisonnement que l'impie voudrait faire dans son cœur insensé, qui ne songe pas que le parfait est le premier, et en soi et dans nos idées, et que l'imparfait en toutes façons n'en est qu'une dégradation. Dis-moi, mon âme, comment entends-tu le néant, sinon par l'être? Comment entends-tu la privation, si ce n'est par la forme dont elle prive? Comment l'imperfection, si ce n'est par la perfection dont elle déchoit? Mon âme, n'entends-tu pas que tu as une raison, mais imparfaite, puisqu'elle ignore, qu'elle doute, qu'elle erre et qu'elle se trompe? Mais comment entends-tu l'erreur, si ce n'est comme privation de la vérité; et comment le doute et l'obscurité, si ce n'est comme privation de l'intelligence et de la lumière? ou comment enfin l'ignorance, si ce n'est comme privation du savoir parfait? comment dans la volonté le déréglement et le vice, si ce n'est comme privation de la règle, de la droiture et de la vertu? Il y a donc primitivement une intelligence, une science certaine, une vérité, une fermeté, une inflexibilité dans le bien, une règle, un ordre, avant qu'il y ait une déchéance de toutes ces choses; en un mot, il y a une perfection avant qu'il y ait un défaut; avant tout déréglement, il faut qu'il y ait une chose qui est elle-même sa règle, et qui, ne pouvant se quitter soi-même, ne peut non plus ni faillir, ni défaillir. Voilà donc un être parfait... L'homme ignorant croit connaître le changement avant l'immutabilité, parce qu'il exprime le changement par un terme positif, et l'immutabilité par la négation du changement même; et il ne veut pas songer qu'être immuable c'est être, et que changer c'est n'être pas : or, l'être est, et il est connu devant la privation qui est non être. Avant donc qu'il y ait des choses qui ne sont pas toujours les mêmes, il y en a une qui, toujours la même, ne souffre point de déclin; et celle-là non-seulement est, mais encore elle est toujours connue, quoique non toujours démêlée ni distinguée, faute d'attention. Mais quand, recueillis en nous-mêmes, nous nous rendrons attentifs aux immortelles idées dont nous portons en nous-mêmes la vérité, nous trouverons que la perfection est ce que l'on connaît le premier, puisque, comme nous avons vu, on ne connaît le défaut que comme une déchéance de la perfection. » (Bossuet, *Elév. sur les myst.* 11e élév.)

XII. L'idée de l'infini n'est pas compréhensible à une intelligence créée.

Le sens de cette proposition est celui-ci : L'infini n'est pas connu par une intelligence créée d'une connaissance égale à son intelligibilité; en d'autres termes, une intelligence finie ne connaît pas l'infini d'une connaissance infinie. Je connais l'infini, mais je puis et j'espère le connaître mieux encore. Une connaissance infinie comme une intelligibilité infinie suppose un être infini. Cette proposition est incontestable; mais on la tourne contre nous; on s'en fait une arme pour renverser l'ontologisme. Nous n'avons pas de l'infini, dit-on, une idée compréhensive; or, nous l'aurions si nous le percevions d'une perception positive et immédiate; car son essence est une, simple et indivisible.

Cette objection est sans valeur; car elle atteint non-seulement l'idée de l'infini, mais toutes nos idées sans nulle exception. Qui est-ce qui peut se flatter d'avoir une idée compréhensible du cercle, du carré, de l'étendue de l'homme? Qui peut dire qu'il n'y a, dans ces essences, aucune propriété qu'il ne connaisse, et qu'il a le dernier mot de la science? C'est qu'en effet toutes nos idées sont objectivement infinies ou l'infini lui-même. Il est vrai que l'être infini n'a qu'un attribut, l'être. Mais cet attribut peut être envisagé sous un nombre infini d'aspects; il peut être comparé aux diverses propriétés des êtres finis. Ces aspects, ces comparaisons donnent naissance à de nouvelles notions qui ne sont pas explicitement renfermées dans le concept de l'infini, lors même qu'on le connaît positivement. Nous en avons donné un exemple dans la manière dont nous concevons l'idée de l'infini et du fini. Nous en donnerons plusieurs autres dans la suite.

2. L'être simplement dit n'est pas une unité morte, ni une pure abstraction : c'est un être vivant, jouissant de la personnalité, ainsi qu'il sera dit. Or, le mode intérieur de sa vie n'est pas explicitement renfermé dans l'idée que nous avons de lui.

3. Cet être simplement dit, quoique un et indivisible en lui-même, est participable en un nombre infini de manières par les êtres finis, puisque le fini est possible et qu'il n'est possible que par une participation à l'être infini. Or, ce mode de participation nous échappe et n'est pas donné par l'idée positive que nous avons de l'être.

4. Les théologiens ont eux-mêmes à répondre aux difficultés qu'on nous oppose. Ils enseignent en effet que l'essence divine sera dans le ciel l'objet d'une perception immédiate et positive; ils enseignent en même temps que cette connaissance ne sera pas compréhensive. Il est vrai que quelques-uns d'entre eux, plus fidèles aux principes péripatéticiens, et plus logiques dans l'application de leurs doctrines philosophiques à leurs doctrines théologiques, ont imaginé une lumière béatifique créée, des espèces intelligibles d'un genre nouveau; ils s'appuyaient sur ces preuves si souvent répétées : Qu'il n'y a nul rapport entre le fini et l'infini, que le connu est dans le connaissant, selon la manière d'être ou la nature du connaissant, *cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis* : c'est un axiome de la philosophie péripatéticienne; si donc la nature du connu est supérieure à la nature du connaissant, il est nécessaire que sa connaissance soit au-dessus du connaissant, et par conséquent qu'elle lui soit impossible. Mais tous ces raisonnements

viennent échouer contre les paroles formelles de la sainte Ecriture : *Nous le verrons* (Dieu) *tel qu'il est, face à face*, et la plupart des théologiens rejettent cette opinion comme contraire à l'enseignement chrétien. Ils ont donc à concilier, aussi bien que nous, une connaissance immédiate et une connaissance non compréhensive. Si ces deux choses sont contradictoires en philosophie, elles le sont en théologie.

L'essence de Dieu ne change pas pour les saints, et l'intelligence de l'homme, même en possession de la béatitude, ne deviendra jamais infinie. (*Voy.* M. l'abbé Hugonin, *Ontologie*, t. I.)

Nous venons de voir sur l'infini l'opinion des ontologistes. Comparons cette opinion sur l'origine de l'idée de l'infini avec le sentiment des philosophes qui prétendent que, pour arriver à l'idée de l'infini, nous n'avons besoin ni de principes *à priori*, ni de la vertu prétendue divine de la raison absolue.

La philosophie moderne trouve ici trois idées : celle du fini, celle de l'infini, et l'idée du rapport nécessaire entre les deux premières.

Elle attribue l'origine de l'idée du fini aux sens, à la conscience, à toutes nos facultés relatives; tandis qu'elle fait remonter à la raison absolue l'idée de l'infini et celle du rapport entre l'infini et le fini : elle voit aussi dans l'idée du fini la condition chronologique de l'idée de l'infini, et dans celle-ci la condition logique de la précédente.

On appelle fini ce qui a des bornes, infini ce qui n'en a point; l'infini est donc l'être illimité sous tous ses points de vue, tandis que le fini a des limites en tous sens.

Il ne peut y avoir qu'un être infini; plusieurs se limiteraient réciproquement, aucun par conséquent ne serait infini. Mais pour que l'être infini soit tel, il n'est pas nécessaire qu'il soit tout, qu'il renferme tout; il suffit que tout dépende de lui, que tout soit par lui, qu'en un mot il puisse tout. La véritable essence de l'être est dans la puissance; un être est d'autant plus qu'il peut davantage : la toute-puissance est donc un des caractères essentiels de l'être infini.

Les idées de puissance et de cause sont identiques : or, le caractère de toute cause véritable et complète est d'être intelligente et libre; c'est-à-dire qu'au pouvoir de faire elle joint nécessairement celui de savoir ce qu'elle fait et la faculté de ne pas le faire.

La nature de toute force intelligente et libre est d'être essentiellement simple; elle repousse toute composition, toute réunion d'éléments; elle est *une* de l'unité la plus absolue.

La matière est essentiellement composée; elle n'a donc pas le caractère de la véritable cause, de la véritable puissance; elle répugne, par conséquent, au caractère de l'infini : donc l'être infini n'est ni un corps, ni l'ensemble des corps.

Mais la matière est indéfinie comme tout ce qui peut se composer d'éléments distincts, comme le sont tous les nombres, comme l'est toute grandeur corporelle. Chacun sait la différence qui sépare l'indéfini de l'infini; celui-ci ne peut se concevoir ni plus grand ni plus petit; c'est une unité indivisible, irréductible et inextensible; l'indéfini, au contraire, implique la possibilité permanente d'extension et de réduction : il peut toujours se concevoir ou plus petit ou plus grand. Tels sont tous les corps; nous pouvons les imaginer s'étendant indéfiniment dans l'espace ou restreints à une étendue plus ou moins limitée.

L'essence de l'infini est d'être le plus grand qu'il soit possible de le concevoir : le mot *grand* n'a cependant pas ici toute la justesse, toute l'exactitude nécessaire; il implique l'idée d'étendue; il est vrai qu'alors on le prend dans un sens métaphorique, mais les métaphores ont toujours l'inconvénient d'offusquer la clarté des idées de la science. Le mot *parfait* convient infiniment mieux; il ne s'applique directement à rien de matériel et renferme à un plus haut degré l'idée d'être. Nous dirons donc que l'infini est l'être parfait dans tous les sens, c'est-à-dire possédant toutes les perfections, tout l'être possible.

Trois perfections fondamentales constituent l'essence de l'être : la puissance, l'intelligence et l'amour. Nous en trouvons le type au dedans de nous; c'est à ces trois qualités seules que nous attachons une véritable importance : l'étendue, le volume, le poids, la forme, toutes les propriétés de notre corps ne nous paraissent pas même mériter le nom de qualités. Aimer, connaître, pouvoir, voilà tout l'homme : ce sont ces trois qualités qui, poussées aussi loin que possible, c'est-à-dire rendues illimitées, constituent l'essence de Dieu, de l'être infini. L'étendue et toutes les autres propriétés matérielles n'entrent pour rien dans sa nature : bien plus, elles répugnent à la perfection de l'être. Etant indéfinies, elles ne peuvent être infinies; elles limiteraient donc l'être au lieu d'y rien ajouter; et sous ce rapport ce n'est pas sans raison que des philosophes n'ont vu dans la matière que la limitation de l'esprit.

Il suit de là que l'espace, soit qu'on le considère comme l'intervalle entre les corps, comme le vide, le néant où ils se trouvent, soit qu'on le fasse consister dans l'étendue abstraite, ne peut mériter le titre d'infini. Comme néant, il n'est ni fini, ni infini, puisque ce n'est rien; comme étendue abstraite, comme pure abstraction, il n'a pas plus de réalité; mais ayant été tiré d'une propriété de la matière, il doit participer aux conditions de la matière même : or la matière est indéfiniment extensible; l'espace est donc, sous ce point de vue, l'étendue indéfinie. En effet, à quelle condition concevons-nous l'espace, même dans la théorie moderne? à la condition d'y placer des corps. L'espace n'est nécessaire que pour les corps; si les corps n'étaient pas, s'ils n'avaient jamais été, l'idée de l'espace ne

serait pas même possible. Mais si l'espace n'est nécessaire que pour y placer les corps, il doit s'étendre comme les corps s'étendent; on doit le concevoir d'autant plus grand que les corps sont plus étendus : et comme ceux-ci, quoique pouvant s'étendre indéfiniment, ne sont point capables d'atteindre jamais à l'infini, l'étendue de l'espace se conçoit aussi nécessairement comme indéfinie sans pouvoir jamais devenir infinie. En d'autres termes, toute étendue est grandeur, toute grandeur est indéfinie, l'espace est donc nécessairement indéfini.

On ne peut pas dire la même chose du temps. Le temps est bien l'intervalle entre les faits, il est aussi la durée abstraite des êtres, comme l'espace est l'intervalle entre les corps ou leur étendue abstraite; mais les corps, dont l'abstraction tire l'étendue de l'espace, sont essentiellement finis, tandis que, parmi les êtres dont l'abstraction tire la durée du temps, il s'en trouve un dont l'essence est d'être infini. La durée des esprits créés et des corps a sans doute pour caractère, ainsi que l'étendue, d'être indéfinie; mais la durée de Dieu est la durée même de l'être infini, elle doit donc être infinie comme lui; c'est la durée absolue ou l'éternité. Si l'être infini pouvait être étendu, son étendue abstraite serait également infinie, et alors l'espace serait infini comme le temps; mais en sa qualité d'esprit il répugne à l'étendue, comme il la repousse en sa qualité d'infini; l'étendue n'est donc point une abstraction de son être. Sans doute, dans le langage ordinaire, on lui attribue l'immensité; mais la science sait bien que l'immensité de Dieu n'est qu'une métaphore qui revient à l'idée positive de l'infinité de sa puissance, de son intelligence et de son amour.

En résumé : le mot *infini* ne peut désigner que l'être absolument parfait, ou que les attributs et les modes de cet être; l'étendue n'est point un de ses modes ni de ses attributs; l'étendue ne peut donc être infinie. La durée appartient à l'être infini comme à tout autre, elle est un des modes de Dieu; elle est donc sous ce rapport infinie; et, comme le temps n'est que la durée abstraite, on peut dire que le temps est infini.

Cherchons maintenant d'où provient dans notre esprit l'idée du fini, celle de l'infini et l'idée du rapport qui joint ensemble les deux premières.

Il ne faut pas aller bien loin pour trouver l'origine de l'idée du fini; cette idée arrive à notre esprit à tous les instants, de toute part et par tous nos moyens de connaître. Tout ce qui frappe nos sens, tout ce qui se révèle à notre conscience, à notre mémoire, à nos réflexions, a pour caractère d'être limité : les corps, leurs propriétés, leurs phénomènes, leurs rapports sont autant de choses finies; nous-mêmes et nos semblables ne sommes que des êtres bornés et imparfaits; nos instincts, nos désirs, nos sentiments et nos passions, nos idées, nos projets, nos actions et nos moyens, tout est marqué du sceau de l'imperfection; les facultés mêmes qui nous font connaître toutes ces choses n'en sont pas exemptes. L'idée du fini a donc son origine dans nos facultés intellectuelles et dans les objets sur lesquels elles portent, et n'a besoin, pour se révéler, d'autre condition que de la mise en rapport de nos facultés avec leurs objets.

La théorie moderne prétend que cela ne suffit pas : il faut, selon elle, que la raison soit munie de la conception de l'infini pour que nos facultés expérimentales puissent nous donner l'idée du fini; le fini et l'infini sont choses corrélatives dont l'une ne peut absolument pas être conçue sans l'autre.

Nous avons déjà fait voir que cette prétention est repoussée par les faits comme par le bon sens. Lorsque la conscience me fait connaître un des phénomènes quelconques qui se passent en moi, ou que mes sens me présentent un des innombrables corps qui m'entourent, j'ai une idée, idée d'une chose finie, et je ne pense nullement à l'infini. Avec la théorie moderne il faudrait admettre, ce que repousse le bon sens, que, dès sa plus tendre enfance, dès la première idée qu'il conçoit, l'homme embrasse également l'infini dans sa pensée.

Loin que l'infini se révèle au premier instant de la vie dans toutes les intelligences et se mêle à toutes nos conceptions, il est plus que probable qu'un très-petit nombre d'hommes sont capables de le concevoir, et qu'ils ne le conçoivent qu'à de rares intervalles et par suite d'un certain effort intellectuel. L'immense majorité de ceux qui croient en Dieu le regardent comme la cause du monde sans le concevoir vraiment infini : pour eux Dieu est un être beaucoup plus puissant, plus grand que les plus puissants et les plus grands parmi les hommes; mais rien de plus. Qu'étaient les dieux et même le dieu suprême du polythéisme pour la masse de leurs adorateurs, sinon des êtres supérieurs à l'humanité, mais bien éloignés de réaliser le véritable type de l'être infini?

On nous demandera, sans doute : Comment peut-on savoir qu'une chose est finie si l'on ne sait pas ce qu'est l'infini? l'un est comme la mesure de l'autre; on ne peut parler soit du fini, soit de l'infini, sans avoir l'intelligence des deux à la fois : le contraire appelle nécessairement son contraire.

Primitivement ce n'est pas comme finies que nous connaissons les choses tant internes qu'externes; nous les saisissons comme elles nous frappent, et ce n'est point d'abord par leurs limites. Plus tard, nous remarquons ces limites et nous leur donnons un nom : nous appelons *finies* les choses où elles se trouvent, comme nous appelons *infinies* celles où nous ne les remarquons pas; car les choses que dans le principe nous nommons *infinies* ne sont pas le véritable infini : nous appelons d'abord infini tout ce dont nous ne voyons pas les limites, quoiqu'il puisse en avoir, quoiqu'il en ait en réalité. L'être absolument sans bornes n'est conçu que longtemps après, et même ne l'est, comme

nous l'avons dit, que par un très-petit nombre d'intelligences.

Assurément, une fois que l'esprit est pourvu des idées de fini et d'infini, il lui est difficile d'entendre prononcer le nom de l'un sans penser à l'autre; mais quand ces deux noms s'appelleraient nécessairement, s'ensuivrait-il que les choses auxquelles ils correspondent seraient dans le même cas? On a pensé aux choses, on a désigné les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, avant de les considérer sous leurs modes particuliers de fini et d'infini. L'infini et le fini sont des manières d'être, des caractères qu'on peut très-bien ne pas remarquer d'abord dans les choses; en pensant à celles-ci l'esprit ne se demande pas toujours si elles sont limitées ou illimitées.

On a disputé pour savoir lequel des deux, du fini ou de l'infini, implique une négation, c'est-à-dire, lequel de ces deux termes est *positif*, lequel est *négatif*. Au premier abord, la négation semble appartenir à l'infini (*non finitum*); l'affirmation, le positif au fini. Mais en y réfléchissant, on voit bientôt que le fini n'affirme qu'une chose, les limites, qui ne sont au fond que la négation de l'extension de l'être; tandis que l'infini, en niant ces limites, c'est-à-dire en niant la négation de l'être, ne fait qu'affirmer l'être dans une extension sans bornes. L'un affirme les bornes, l'autre les nie; mais celui qui nie les bornes affirme l'être, et celui qui les affirme nie l'être; or nul doute que le positif n'appartienne à l'affirmation de l'être, et le négatif à l'affirmation des bornes de l'être qui n'en sont que la négation.

Nous admettons, avec la théorie moderne, cette interprétation du fini et de l'infini : l'infini est vraiment le positif et le fini le négatif, mais nous ne pouvons accepter la conséquence qu'elle en tire. Elle prétend que l'âme, ne débutant point par une négation, mais devant nécessairement débuter par une affirmation, conçoit l'infini avant le fini. L'idée de l'un et celle de l'autre ne sont plus seulement simultanées ou réciproquement conditions indispensables; celle de fini ne peut venir logiquement qu'après celle d'infini : ainsi, l'enfant penserait à Dieu avant de penser à lui-même, à quoi que ce soit au monde.

Certes rien ne choque plus le bon sens qu'une conséquence semblable; et, pour que la philosophie la présente comme déduite d'un principe vrai, il faut de toute nécessité qu'un vice quelconque se soit glissé dans le raisonnement.

Or, en effet, une des idées a été tronquée; on n'a vu qu'une partie de ce qu'elle contient, l'autre partie a été oubliée ou négligée. Que comprend l'idée du fini? est-ce seulement l'idée de limites, de négation d'être? S'il en était ainsi, elle serait identique à celle de néant. Mais l'idée d'un être fini, quelque petit, quelque imparfait qu'il soit, n'est évidemment pas l'idée du néant; tout être, même le plus infime, n'est pas rien; il a peu, très-peu d'être, aussi peu qu'on voudra; mais, puisqu'il est, il a de l'être : or, si l'idée d'un être fini implique celle de ses limites, elle ne peut pas ne pas comprendre aussi l'idée de son être, et bien certainement c'est par son être que nous le saisissons d'abord : le rien ne pouvant nous frapper, nous n'en aurions jamais eu l'idée, si nous ne l'avions puisée dans celle d'un être borné, dont les limites étaient pour nous la fin de cet être et le commencement de son néant. Si donc il est vrai de dire que l'idée de tout être fini implique l'idée de limitation, il ne l'est pas moins que cette idée est avant tout l'idée de quelque chose qui est, que par conséquent elle est affirmative avant d'être négative, et que nous pouvons très-bien commencer par l'acquisition de cette idée, sans que pour cela notre esprit débute par une négation. Le fini est aussi positif que l'infini; s'il a moins d'être, il n'en est pas moins de l'être, et l'être qu'il est se trouve bien plus en rapport, surtout au début de la vie, avec nos facultés de connaître, que ne le serait l'infini. Celui-ci est incompréhensible; si nous parvenons à le connaître, c'est toujours très-imparfaitement; nous n'en avons jamais qu'une idée finie, puisque tous nos moyens de connaître sont finis; et l'on voudrait que cet infini, cet incompréhensible, nous fût donné dans la première conception qui se présente à notre intelligence!

D'ailleurs, quels sont les êtres qui nous frappent d'abord et le plus fréquemment? Ne sont-ce pas les corps, nos semblables et nous-mêmes? et par quelles facultés les saisissons-nous, si ce n'est par nos sens et notre conscience? Or ces facultés peuvent-elles atteindre à l'infini, et les choses qui les frappent ne sont-elles pas toutes limitées? Prétendre que l'esprit débute par la conception de l'infini, c'est affirmer que nous concevons tout d'abord, et par des facultés qui ne peuvent le saisir, l'être qui ne nous frappe pas!

Mais alors, dira-t-on, comment, quand et par quels moyens parvenons-nous à l'idée de l'infini? Nous ne débutons point par cette idée, le fait est incontestable; elle vient à l'esprit, quand toutefois elle y vient, longtemps après que nous sommes nés, lorsque nous avons déjà largement développé notre vie intellectuelle. La connaissance de nos limites, de nos imperfections, nous fait désirer plus d'être, plus de puissance, d'intelligence, de perfection : nous voyons aussi des êtres plus grands les uns que les autres, plus ou moins parfaits que nous ne le sommes; nous étendons insensiblement, et par un effort naturel à notre esprit, l'idée de l'être, de la puissance, de l'intelligence et de l'amour, dont nous trouvons en nous-mêmes la première idée; nous retranchons par la pensée toutes les bornes qui emprisonnent en nous ces qualités; elles nous apparaissent alors sans bornes, et leur réunion dans un seul être constitue l'être infini.

Nous partons donc du fini pour arriver à

l'infini; nous nous élevons du petit au grand, du relatif à l'absolu, de nous-mêmes et du monde à Dieu. Nous ne composons assurément pas Dieu ou l'être infini en ajoutant qualité à qualité, et en étendant toujours de plus en plus son être; nous prenons une véritable idée de l'être en nous-mêmes, dans les qualités fondamentales du *moi;* puis en faisant abstraction des bornes, des imperfections qui appartiennent à notre personne, nous obtenons l'être sans bornes. Il est bien entendu que cette abstraction n'est point un retranchement d'être; nous ne retranchons de notre être rien que le néant qui y est joint. Le néant retranché de l'être, il ne reste que l'être, l'être sans néant ou sans fin, c'est-à-dire l'infini.

Et la preuve que c'est bien ainsi que nous procédons pour arriver à Dieu, c'est que les plus habiles comme les plus ignorants ne voient en Dieu que les qualités qu'ils ont trouvées dans l'homme. L'intelligence, la puissance, l'amour, tous les attributs de Dieu, sont-ils autre chose que des qualités humaines dépouillées de leurs limites? plaçons-nous en Dieu quoi que ce soit dont nous n'ayons d'abord puisé le type en nous-mêmes ou dans les êtres que nous pouvons connaître directement? le mot *attribut* est plein de sens; nous *attribuons* à Dieu nos qualités.

Sans doute il les possède avant nous, puisqu'en réalité nous les tenons de lui; mais notre intelligence les lui rend, en quelque sorte, puisque nous ne les concevons en lui qu'après en avoir pris dans nous-mêmes la première idée : Dieu nous a faits à son image, nous le faisons ensuite à la nôtre. Ainsi l'anthropomorphisme, quand il ne place en Dieu aucune des bornes et des imperfections de l'homme, est la véritable théologie naturelle.

Mais, va-t-on ajouter, n'est-il pas de toute impossibilité de tirer l'infini du fini; celui-ci renferme-t-il le premier? le prétendre n'est-ce pas tomber dans une grossière absurdité?

Nous pourrions accorder sans danger cette objection : que prouve-t-elle, en effet, contre nous? Avons-nous tiré l'infini du fini? nullement. S'élever par la pensée du fini à l'infini n'est pas tirer celui-ci du premier. L'idée du fini ne contient pas celle de l'infini; mais elle renferme l'idée de l'être et celle des bornes de l'être; avec ces deux idées on parvient à celle de l'infini. Comment? par la simple abstraction des bornes de l'être; car retranchez ces bornes, que vous reste-t-il? l'être, l'être sans bornes, par conséquent l'infini. Est-il rien de plus simple qu'une pareille opération?

Elle le paraîtra trop, sans doute, à ceux qui veulent absolument faire de la métaphysique quelque chose qui ne se trouve pas seulement au-dessus de la *physique*, comme l'exige l'étymologie, mais qui soit infiniment supérieur au sens commun, quelque chose d'a peu près inintelligible. Il leur faut nécessairement, pour saisir l'infini, une faculté d'un ordre à part, d'une nature divine avec des conditions toutes particulières; l'infini doit se révéler immédiatement et tout entier dans la raison absolue.

Mais, encore une fois, sur quelle preuve repose cette prétendue raison absolue? Nous avons déjà démontré qu'une pareille faculté conçue comme on veut l'entendre, c'est-à-dire comme supérieure à l'humanité, comme divine, implique une véritable contradiction; de plus, son existence ne s'appuie que sur la prétendue impossibilité de rattacher la conception de l'infini à une faculté relative : or nous venons de faire voir que la même faculté qui nous donne le fini, peut nous donner également l'infini. Assurément nous n'avons pu en fournir d'autres preuves que le témoignage de notre conscience et celui du sens commun; mais quelles preuves valent mieux que celles-là?

En prétendant que la connaissance d'un être fini ne peut nous conduire à celle de l'être infini, on aboutit à des conséquences que la théorie moderne elle-même ne saurait admettre. Si de l'idée du fini nous ne sommes pas capables de passer à celle de l'infini, nous ne pouvons pas plus nous élever à l'idée des êtres plus grands ou moins imparfaits que ceux qui nous ont frappés; nous ne pouvons connaître parmi les êtres finis que ceux que nos facultés auront immédiatement saisis : toute conception d'un être plus grand qu'eux, plus parfait qu'eux, nous est interdite. En vertu du principe, que le fini ne saurait conduire à l'infini, le plus petit ne peut donner le plus grand; mais la conscience ne dit-elle pas que nous imaginons à chaque instant des êtres, des choses plus parfaites que celles qui nous ont frappés?

Si donc on admettait la théorie des philosophes modernes, il faudrait en conclure, non-seulement que l'idée du fini ne peut fournir celle de l'infini, mais que l'esprit ne saurait se former aucune idée des êtres plus parfaits, plus grands, supérieurs enfin, quoique toujours bornés, à ceux qu'il a vus ou sentis, sous prétexte que le plus petit ne contient pas le plus grand. Nous concevons parfaitement qu'il est impossible de se former l'idée d'un être d'une nature différente de ceux que l'on connaît; mais l'être infini n'est pas différent de nature de ceux que nous connaissons; il est esprit comme nous, puissant, intelligent, aimant de la même manière que nous; la seule différence est dans le degré; nous sommes limités, il ne l'est pas. Qu'y a-t-il d'impossible que l'esprit conçoive les limites qui l'emprisonnent anéanties; et qu'est-il besoin pour cela d'un principe donné *à priori* par la raison?

On objectera peut-être : Avec une pareille manière de voir, la preuve si célèbre de Descartes, qui démontre l'existence de Dieu en partant du fait que notre intelligence possède l'idée de l'infini, et en concluant, d'après le principe de causalité, que cette idée a dû nécessairement nous être donnée par

Dieu ou par l'infini lui-même; cette preuve fameuse est renversée.

Nous répondrons qu'en effet, si l'homme peut s'élever à l'idée de l'infini en partant de celle du fini, la démonstration de Descartes est fortement ébranlée : elle n'a de force qu'en se plaçant dans le point de vue de son auteur sur l'origine des idées. Mais d'abord ce point de vue, nous ne sommes pas les seuls à le critiquer; la théorie moderne repousse comme nous le système des idées innées, comme nous donc elle renverse le célèbre argument de Descartes : si elle croit le relever en transportant à la raison ce que Descartes disait des idées, c'est-à-dire en présentant, au lieu de l'idée de l'infini, la raison absolue qui la conçoit comme émanant de Dieu même, nous lui dirons que nous aussi nous regardons non-seulement une de nos facultés intellectuelles, mais toutes celles qu'on peut trouver en nous comme venant de Dieu, et que par conséquent le fond de la preuve subsiste dans notre manière de voir comme dans la leur : notre esprit capable de connaître ne s'est pas fait lui-même; donc il a une cause qui, en définitive, ne peut-être que Dieu; donc Dieu est. Cette preuve diffère peu de celles qu'on tirerait de l'existence soit de l'idée de l'infini, soit de la raison pure.

D'un autre côté, la preuve cartésienne serait complétement renversée, et dans son fond, et dans sa forme, qu'il ne s'ensuivrait qu'une chose; c'est qu'ici comme en tant d'autres circonstances Descartes, malgré son génie, s'est trompé. On peut, ce nous semble, le reconnaître sans trop de présomption et sans nuire à la mémoire de ce grand homme.

La preuve, non moins célèbre, donnée par Clarke et Newton serait aussi gravement compromise, du moins dans un des deux éléments qui la constituent. On sait que cette preuve consistait à considérer le temps et l'espace comme les attributs de Dieu; elle se formule à peu près ainsi : Il n'y a que deux sortes de choses possibles, des substances et des attributs, et il n'y a pas d'attributs sans substances : or, le temps et l'espace ne sont pas des substances; donc ils sont des attributs; donc ils supposent nécessairement une substance : mais le temps et l'espace sont infinis; donc ils sont les attributs d'une substance infinie, c'est-à-dire de Dieu; ils sont, donc leur substance, donc Dieu est.

D'après ce qui précède, l'espace ayant pour caractère essentiel d'être indéfini, par conséquent ne pouvant être infini, ne saurait appartenir en aucune manière à l'être infini; l'espace n'est donc point un attribut de Dieu. Mais le temps peut être infini; considéré comme l'éternité, il n'est pas autre chose que la durée de Dieu même; donc, par cela seul que l'esprit conçoit le temps et y croit, il conçoit l'être infini, il croit que Dieu est.

Mais cette preuve, tirée de l'idée du temps, n'est pas meilleure que toutes celles qu'on pourrait dériver des autres attributs ou manières d'être de la Divinité; de sa toute-puissance, de son intelligence et de sa bonté suprêmes.

Résumons-nous : L'infini est l'être sans bornes, absolument parfait; le fini est, au contraire, l'être imparfait et limité.

L'infini est essentiellement positif, le fini implique une négation; mais il n'est pas seulement négatif, il présente l'idée d'être avant celle des limites de l'être.

Nous nous élevons graduellement à la conception de l'infini par la contemplation des choses finies : la même faculté de connaître qui nous donne le fini fait concevoir l'infini aux rares intelligences qui ont le bonheur de l'atteindre. Nous n'avons donc besoin ni de principes *à priori*, ni de la vertu prétendue divine de la raison absolue. (Voy. *Essai d'une nouvelle théorie sur les idées fondamentales*, etc., par F. Perron.)

## INSTINCT ou Comparaison entre les facultés de l'homme et celles des animaux.

> Les actions des bêtes sont peut-être un des plus profonds abimes sur quoi notre raison se puisse exercer; et je suis surpris que si peu de gens s'en aperçoivent.
> (Bayle, *Dict.*, art. *Barbe* note C.)

### Section I.

S'il est un fait qui n'ait pas besoin d'être prouvé, dit Dugald-Stewart, auquel nous empruntons cet article (165), c'est que les animaux n'ont que la nature pour guide, tandis que l'homme règle, en très-grande partie, sa propre destinée par l'exercice de sa raison. De quelle manière la nature opère chez les animaux, c'est ce que nous ignorons complétement; mais ce qu'il y a de très-certain, c'est que ce n'est pas à la suite d'un choix délibéré, analogue à ce que nous éprouvons en nous-mêmes, qu'ils sont déterminés à poursuivre telle ou telle fin particulière, et que ce n'est pas non plus par un procédé analogue à notre raison qu'ils combinent les moyens propres à l'atteindre.

Nous donnons le nom d'instinct à cette cause inconnue, mais évidemment intelligente, qui guide les actions des bêtes, sans prétendre décider *où* réside cette intelligence; tout de même à peu près que, dans un problème algébrique, nous donnons aux quantités inconnues le nom des lettres $x$ et $y$. Les caractères qui distinguent l'instinct de *la raison* sont si remarquables et si frappants pour l'observateur le moins attentif, qu'il ne peut y avoir de dispute sur ce point entre les personnes de bonne foi. Les plus importants de ces caractères me paraissent être les suivants : 1° l'uniformité avec laquelle l'instinct agit dans tous les individus de la même espèce, et 2° l'infaillible certitude avec laquelle il atteint son but antérieurement à toute expérience. Sous ces deux rapports les opérations de *la raison* ou

(165) Nous nous servons de l'excellente traduction de M. L. Peisse.

de *l'art* proprement dits, semblent être essentiellement différentes de tout ce que nous observons chez les êtres animés, en ce qu'on n'a jamais vu deux individus de notre espèce employer précisément les mêmes combinaisons de moyens (du moins lorsque ces moyens présentent quelque complication) pour atteindre les mêmes fins, et qu'en outre la raison, privée du secours de l'expérience, est un principe tout à fait stérile et impuissant.

Bacon a reconnu la justesse de cette observation, lorsque avec plus de justesse que de précision il a défini *l'art* « une appropriation des choses naturelles, par *la pensée et par l'expérience humaine*, aux vues et aux usages de l'humanité. » On pourrait le définir avec plus de concision : le choix des *moyens* les plus propres à atteindre *la fin* désirée. D'après cette idée de l'art, il est nécessairement le résultat de la raison et de l'invention, et par suite il présuppose nécessairement l'expérience et l'observation, sans lesquelles il serait impossible au plus grand génie d'établir une seule conclusion sur l'ordre de l'univers, ou sur les moyens à employer pour produire un effet quelconque, soit physique soit moral.

En essayant de tracer ainsi une ligne de démarcation entre les opérations de la raison et celles de l'instinct, je n'entends pas rapporter toutes les actions de l'homme à l'un de ces principes, et toutes celles des bêtes à l'autre. Au contraire, on verra par la suite que les instincts des bêtes sont susceptibles de se modifier considérablement sous l'influence des circonstances extérieures et de l'expérience accidentelle des individus. Et d'une autre part rien de plus évident qu'il existe dans notre espèce divers penchants naturels qui semblent parfaitement analogues à l'instinct, dans leurs lois et dans leur origine. C'est ainsi qu'un enfant, à l'instant où il vient au monde, accomplit parfaitement la fonction de la respiration, fonction qui exige la contraction et l'extension alternative de certains muscles dans un ordre régulier de succession; et l'enfant n'a certes aucune idée de la nécessité de respirer pour vivre, ni aucune connaissance des moyens par lesquels cette fin est remplie.

C'est de la même manière qu'un nouveau-né exécute les opérations de la succion et de la déglutition. Les anatomistes comptent trente paires de muscles qui doivent entrer en jeu à chaque déglutition (Reid, *Essais sur les facultés actives de l'homme.*) Qui est-ce qui met ces muscles en mouvement, et règle l'ordre dans lequel ils doivent agir? Nous ne craindrons pas d'affirmer que, si ces opérations révèlent une intention et une raison, cette intention et cette raison ne sont pas celles de l'enfant.

Si l'on considère attentivement ces faits, on sera plus aisément disposé à admettre ce penchant instinctif à interpréter les signes naturels, et cette instinctive facilité à comprendre leur signification que j'ai cru pouvoir attribuer à notre espèce. Quelques philosophes modernes ont essayé de ramener tout cela à l'expérience et à l'observation, et de prouver que nous *apprenons* à interpréter les signes naturels précisément de la même manière que nous apprenons la signification du langage conventionnel. Je n'ai pas la moindre objection à faire à cette doctrine, tant qu'elle reposera sur des faits. Il me paraît au contraire raisonnable et philosophique de la pousser aussi loin que les faits nous y autorisent, car une foule d'exemples montrent que la nature n'a fait pour l'homme que ce qui était nécessaire à sa conservation, lui laissant la tâche d'acquérir par lui-même diverses connaissances qu'elle communique immédiatement aux animaux (166). Mon opinion, ainsi que je l'ai déjà dit en différentes occasions, est que

(166) Un exemple aussi frappant qu'incontestable de ce fait, est la perception instinctive de la distance, qui, dans plusieurs espèces animales, a lieu à l'instant même de la naissance, comparée avec ce qui se passe chez l'homme. L'analogie a conduit l'ingénieux et profond docteur Campbell à penser que leurs perceptions, dans ce cas, étaient semblables aux nôtres. « Il y a quelque raison de croire, observe-t-il, d'après l'exacte analogie que les organes des animaux présentent avec les nôtres, qu'ils acquièrent la connaissance des distances de la même manière que nous. *Sur ce point cependant je ne voudrais rien affirmer.* » (*Philosophie de la Rhétorique*, tome I, p. 135.)

Dans l'Essai sur les *Sens extérieurs*, publié dans les Essais posthumes de M. Adam Smith, on montre de la manière la plus satisfaisante combien l'argument fondé sur l'analogie pèche dans ce cas-ci.

« Qu'antérieurement à toute expérience, les petits de la plupart des animaux aient quelque perception instinctive de cette espèce, c'est ce qui semble tout à fait évident. La poule ne fait pas manger ses poussins en introduisant leur nourriture dans leur bec, comme font les linottes et les grives. Dès que les poulets sont éclos, au lieu de leur donner à manger, elle les conduit dans les champs où ils marchent sans embarras et paraissent avoir la perception la plus distincte de tous les objets qui les entourent. On les voit souvent courir en ligne directe vers un grain que la mère leur montre, même à plusieurs pas de distance, et à peine leurs yeux sont-ils ouverts à la lumière qu'ils semblent comprendre le langage de la vision aussi bien qu'ils le feront dans la suite. Les petits de la perdrix et du coq de bruyère ont aussi, à ce qu'il paraît, en naissant, la perception la plus distincte des objets de la vue. Le perdreau, à peine sorti de sa coque, se dirige vers le gazon et les blés touffus; le jeune faisan court aux bruyères, et ils ne pourraient manquer de se heurter à tous les obstacles s'ils n'avaient la perception la plus fine et la plus juste des objets qui non-seulement les environnent, mais qui les pressent de tous côtés. Il en en est de même des petits de l'oie, du canard, et, autant que j'ai pu l'observer, du plus grand nombre des oiseaux qui font leur nid sur la terre; ainsi que de la plupart de ceux que Linnée a rangés dans la classe des poules et de l'oie, et de plusieurs de ces oiseaux à jambes longues placés par lui dans l'ordre des *grallæ*. » — « Les petits de plusieurs espèces de quadrupèdes semblent jouir aussi en naissant de la faculté de voir aussi parfaitement qu'ils le font ensuite. Le jour ou le lendemain de sa naissance le veau suit la vache, et le poulain la jument, et,

l'instinct et l'expérience interviennent ici à la fois, et que la part qui revient à chacun dans la production du résultat ne peut être établie que sur des faits. Attaquer cette conclusion comme antiphilosophique, uniquement parce qu'elle rattache *en partie* les phénomènes à une cause que nous ne connaissons que par ses effets, c'est trahir une présomptueuse confiance dans les forces de la raison humaine, confiance qui s'accorde mal avec les étroites limites qui lui sont imposées dans des recherches aussi abstraites. Indépendamment de cette classe particulière de phénomènes, notre espèce offre une foule d'autres opérations non moins merveilleuses, et si l'on accorde que l'homme apprend tout par l'expérience, que dirons-nous de ces opérations des bêtes, qui sont uniformes dans chaque individu de la même espèce, et aussi parfaites dès le premier essai qu'après le millième?

Mais qu'a-t-on besoin de recourir ici aux instincts des animaux, ou à ces opérations de notre propre espèce qui ont eu lieu à une époque dont nous n'avons gardé aucun souvenir? Y a-t-il dans ce qu'on nomme communément *l'instinct*, quelque chose de plus mystérieux que les moyens par lesquels s'exécutent les mouvements volontaires du corps? Je *veux* remuer ma main ou mon pied, et à l'instant la fin désirée se trouve accomplie. Les physiologistes m'enseignent que, dans cette opération, certains muscles doivent entrer en exercice, et que la contraction de ces muscles est produite par l'influence des nerfs (167). Mais, en exécu-

bien qu'à cause de leur timidité ils s'éloignent rarement de la mère, ils paraissent pourtant marcher en pleine liberté et à leur aise, ce qu'ils ne pourraient pas faire certainement s'ils ne distinguaient pas avec une certaine précision la forme et le volume des objets tangibles que tout objet visible représente. » Smith, *Essais posthumes*, p. 233 et suiv.

Les ingénieuses observations de M. Frédéric Cuvier sur l'*Instinct*, consignées dans une publication récente, concordent de tout point avec celles de Smith.

Il paraît certain que c'est le toucher qui nous apprend à connaître les distances où nous sommes des objets. Lorsque l'aveugle de Cheselden eut recouvré la vue, tous les objets lui paraissaient être dans ses yeux : du moins on l'assure. Mais les perceptions qui peuvent résulter du toucher, pour ce qui concerne la forme des corps, ne dépendent pas seulement de la sensibilité des organes; elles dépendent encore de leur structure et de leur mécanisme. A cet égard l'homme a une immense supériorité sur la plupart des animaux. On s'explique comment l'expérience peut lui faire distinguer et reconnaître les formes des corps; il a la faculté de les palper en tout sens, et peut, dans son enfance, s'éclairer par ces tentatives sans qu'il en résulte pour lui des dangers; ses parents le surveillent et le protègent. Les animaux dont les doigts sont enveloppés de corne et le corps revêtu de téguments épais, et qui se conduisent presque d'eux-mêmes dès le premier moment de leur vie, ne se prêtent pas à cette explication; et l'on trouve dans ce cas plusieurs mammifères et plusieurs oiseaux, qui cependant perçoivent les distances avec au moins autant d'exactitude que nous. Il était donc important de rechercher l'origine de ces perceptions. Pour cet effet, j'ai réuni beaucoup d'observations qui m'ont démontré que, dans un grand nombre de cas, ce phénomène est *instinctif*; car plusieurs de ces animaux, en paraissant à la lumière, voient de suite les objets hors de leurs yeux, et même à leur distance réelle; il les fuient, les évitent et se conduisent à leur égard comme si un long usage eût consommé leur expérience. La nature de ce Mémoire ne me permet pas d'entrer dans le détail de ces observations que je ferai connaître plus tard dans mon travail spécial sur l'origine des actions des animaux. (STEWART.)

(Examen de quelques observations de M. Dugald-Stewart qui tendent à détruire l'analogie des phénomènes de l'instinct avec ceux de l'habitude, par M. Frédéric CUVIER, *Mémoires du muséum d'histoire naturelle*, tome X, Paris, 1823, p. 257, 258.)

Après ces observations d'un naturaliste aussi consommé, ajoutées à celles de M. Adam Smith, citées dans le texte, j'ose me flatter que les conclusions auxquelles elles conduisent doivent maintenant être considérées comme au-dessus de toute controverse.

Que les animaux tirent de l'instinct la connaissance de beaucoup de choses que l'homme apprend par l'expérience seule, c'est sans doute un fait évident, admis par les meilleurs philosophes de toutes les époques; mais aujourd'hui que les savants ont fait tant d'efforts pour expliquer les phénomènes de l'instinct chez tous les animaux, raisonnables et irraisonnables, il devient nécessaire d'insister sur certaines vérités que tout homme dont le jugement n'est pas dévié par une fausse science est prêt à admettre sur le témoignage de ses sens.

(167) Il y a quelques années, les physiologistes se vantaient d'en savoir beaucoup plus sur ce sujet. Ce qui suit est extrait d'un auteur fort savant et fort ingénieux qui écrivait en 1775, et l'on ne saurait aujourd'hui s'empêcher de sourire de ce ton d'oracle avec lequel les rêves les plus extravagants de l'imagination sont présentés au lecteur comme autant d'articles de foi médicale. La seule raison qui me détermine à choisir cette citation dans un ouvrage français, c'est que j'ai en ce moment cet ouvrage sous la main. Je ne doute pas qu'on ne trouve dans les publications anglaises d'une date aussi récente des passages analogues.

« Mais comment est-ce que notre volonté tire tous ces nerfs? par un agent le plus simple en apparence, le moins matériel qui se puisse, et qui tient un milieu en quelque sorte entre le corps et l'esprit : par un liquide dont les nerfs sont remplis, et qu'on appelle *esprits animaux*. On doit les considérer comme une liqueur éthérée très-légère, composée de molécules que leur rapport (ou leur affinité) rassemble, en sorte qu'ils s'attirent mutuellement comme l'aimant attire le fer; et si déliés, que les microscopes les meilleurs n'ont pu encore les rendre sensibles. C'est par une suite de ces esprits animaux que les nerfs sont le siége du sentiment et du mouvement, comme nous l'avons déjà dit.

« Ces esprits animaux ne sont pas seulement contenus dans les nerfs; ils occupent aussi les cavités du cerveau, de la moelle de l'épine, et des fibres musculeuses. Ils sont certainement élastiques, de l'aveu des meilleurs physiciens, susceptibles par conséquent de se raréfier et d'occuper une place beaucoup plus considérable. Mais lorsque les esprits animaux contenus dans les nerfs viennent à se gonfler, il faut nécessairement que les nerfs s'élargissent, par conséquent qu'ils se raccourcissent. En se raccourcissant, ils soulèvent donc le diaphragme et les autres muscles auxquels ils sont attachés; ceux-ci soulèvent la poitrine, et de là le

tant cette action, je ne pense qu'au *but*, et le mécanisme nécessaire pour l'atteindre s'arrange à l'instant et entre en mouvement, sans que j'aie conscience d'aucune coopération de ma part.

La seule différence entre ces mouvements volontaires et les opérations de l'instinct, c'est que dans les premiers nous *voulons* la fin et nous ignorons les moyens employés pour l'atteindre, tandis que dans les actes instinctifs nous ne songeons ni à des moyens ni à une fin (168).

La disposition qu'ont certains écrivains de nos jours à nier les opérations de l'instinct dans l'homme ne peut s'expliquer que par le désir d'affaiblir les fondements de la religion naturelle. Parler de propensions et d'instincts innés, c'est, disent-ils, le langage du *mysticisme*. Mais c'est bien plutôt le langage de la véritable science, qui se contente de constater et de généraliser des faits, et qui s'arrête dès qu'elle a atteint les limites prescrites à la curiosité humaine. Le reproche de mysticisme peut être adressé à bon droit à ceux qui, dans le but de se dissimuler à eux-mêmes, ou de dissimuler aux autres leur ignorance à l'aide de formules théoriques, obscurcissent l'étude de la nature par des *mots vides de sens* (169).

Plus tard peut-être je pourrai reprendre ce sujet, si je prolonge assez ma carrière pour traiter des preuves de dessein que manifeste l'ordre de l'univers. Pour le moment il me suffira de remarquer (et cette remarque ne repose sur aucune théorie, elle est le simple énoncé d'un fait) que, bien que les opérations de l'instinct n'aient aucune base dans l'expérience ou la raison de l'animal, elles révèlent de la manière la plus claire une intelligence dans l'être qui a créé l'animal, et qui, en appropriant si admirablement sa constitution aux lois du monde matériel, a fait éclater une unité de plan qui prouve que toutes les choses, tant animées qu'inanimées, sont l'ouvrage du même créateur tout-puissant. Je ne me ferai donc aucun scrupule, dans la suite de cette discussion, de parler de *la sagesse* de la nature, telle qu'elle se déploie dans ces merveilleux phénomènes, sans toutefois prétendre proposer pour le moment une théorie relativement aux *moyens prochains* qui sont mis en œuvre pour produire l'effet. J'ai à peine besoin d'ajouter que, lorsque je parle de la sagesse de la nature, j'entends toujours parler de la sagesse de l'auteur de la nature. Cette expression a pour elle la sanction d'un usage immémorial; elle est concise, et suffisamment claire pour les amis sincères de la vérité, et elle nous permet d'éviter, dans nos raisonnements philosophiques, le retour trop fréquent d'un nom qui ne doit jamais être prononcé qu'avec le plus profond respect.

En présentant ces observations, je n'entends pas désapprouver les tentatives de quelques écrivains de nos jours pour analyser les différentes opérations qui sont ordinairement rapportées au principe général de l'instinct. Mais je me permettrai de leur rappeler que, quelque loin qu'on pousse l'analyse, on ne peut en définitive aboutir qu'à un dernier *fait*, non moins merveilleux que ceux qu'on veut expliquer. Ainsi, parviendrait-on à prouver que les actions du nouveau-né ont été apprises par le *fœtus in utero*, il n'en faudrait pas moins admettre, comme un fait primitif, l'existence d'une certaine détermination originelle à tel ou tel mode particulier d'action utile ou nécessaire à l'animal, et l'on n'aurait fait que reporter l'origine de cet instinct à une période plus reculée de l'histoire de l'esprit humain.

Dans un ouvrage original et fort curieux, publié il y a environ trente ans, sous le titre de *Zoonomia*, on a analysé avec beaucoup de talent, et parfois avec succès, la plupart des phénomènes qui sont communément rapportés à l'instinct; et notamment les prodigieux efforts que l'enfant est capable de faire pour sa propre conservation à l'instant où il voit la lumière (170). On prétend, par exemple, que le *fœtus*, pendant qu'il est encore dans le sein de sa mère, apprend à exécuter la déglutition et à se délasser d'un repos continuel par un changement de position; d'où il suivrait que quelques-unes des actions que les enfants sont supposés accomplir en vertu d'un instinct existant dès leur naissance, ne sont que la répétition de mouvements déjà établis à une époque antérieure de leur vie. La remarque est ingénieuse et probablement juste; mais elle

jeu de la respiration entier occasionné par la volonté.

« On peut voir de plus grands détails sur ces *esprits animaux*, sur leur existence, leurs diverses espèces, et sur la manière dont ils sont unis, dans les Essais anatomiques d'un homme célèbre (*Dissertation de la nature et des usages de l'esprit animal*, par M. Lieutaud, premier médecin du roi, à la suite de ses *Essais anatomiques*, in-8, Paris, 1742), digne de la place à laquelle il vient d'être élevé. » — (*Monde primitif*, par M. Court de Gébelin, tome III, p. 78, 79.)

(168) Newton a évidemment été frappé de l'analogie de ces deux classes de phénomènes, lorsqu'il les a joints ensemble dans une de ses questions : « Comment les mouvements du corps succèdent-ils aux actes de la volonté, et d'où vient l'instinct chez les animaux? » — *Optique*, livre III.

(169) Ce que Newton a dit pour justifier l'emploi du mot *gravitation*, dans le sens qu'il a dans sa philosophie, contre les objections de ceux qui l'accusaient de ressusciter les *qualités occultes* des péripatéticiens, peut également s'appliquer au mot *instinct*, pris dans le sens que nous lui donnons ici. « Ces qualités sont manifestes; leurs causes seules sont *occultes*. Les péripatéticiens donnent le nom de qualités occultes, non à des qualités manifestes, mais seulement à des qualités qui sont *supposées* cachées dans les corps, et que l'on considère comme les causes inconnues d'effets parfaitement connus. » *Optique* de Newton.

(170) *Notices biographiques* sur Smith, Robertson et Reid, p. 485. Quelques-uns des paragraphes suivants sont extraits de la dernière de ces notices.

ne prouve pas que *l'instinct* soit un terme antiphilosophique, et elle ne rend pas les opérations de l'enfant moins mystérieuses qu'elles ne le sont dans la supposition vulgaire. Elle ne fait que montrer ces opérations sous un nouveau jour, et, je pourrais peut-être ajouter, sous un jour plus frappant qu'auparavant.

Le même auteur essaye d'expliquer d'une manière à peu près semblable les différents degrés de force corporelle que les petits des animaux déploient au moment de leur naissance. Ainsi les veaux et les poulets sont capables de marcher presque immédiatement, tandis que l'enfant, dans les circonstances même les plus favorables, atteint l'âge de six et quelquefois de douze mois avant de pouvoir se tenir debout. A ces phénomènes, le docteur Darwin assigne deux causes : la première, c'est que les petits de certains animaux viennent au monde dans un état plus complet que d'autres; le poulain et l'agneau, par exemple, ont, sous ce rapport, un avantage manifeste sur le chien et le lapin; la seconde, c'est que la marche de quelques espèces s'accorde mieux que celle des autres avec les mouvements antérieurs du *fœtus*. Les efforts de tous les animaux dans le sein de leur mère, selon la remarque du même auteur, ressemblent aux mouvements qu'ils font pour nager; car c'est le meilleur moyen qu'ils aient de changer de position dans l'eau ; or la manière dont nagent le veau et le canneton ressemble aux mouvements ordinaires de leur marche; ils ont donc appris à exécuter en partie ces derniers mouvements pendant qu'ils étaient cachés à nos regards. Au contraire, la natation dans l'enfant diffère entièrement de la marche; il ne peut donc apprendre à marcher que lorsqu'il est sorti du sein de sa mère. Cette théorie est extrêmement plausible et prouve la sagacité de son auteur; mais elle ne fait que mettre dans un nouveau jour la prévoyance avec laquelle la nature veille sur ses créatures dès le premier moment de leur existence.

Un autre exemple peut jeter encore plus de lumière sur le sujet qui nous occupe. L'agneau, quelques minutes après sa naissance, se met à chercher sa nourriture dans la touffe d'herbe qui seule peut la lui fournir, et il applique ainsi à la fois ses jambes et ses yeux aux fonctions qui leur sont propres. Le paysan observe ce fait et donne le nom d'instinct, ou quelque autre nom analogue, au principe inconnu qui fait agir l'animal. Par un examen plus approfondi, le philosophe est amené à croire que c'est le sens de l'odorat qui conduit ici l'animal. Entre autres faits curieux à l'appui de cette opinion, on a cité le suivant : « En disséquant une chèvre pleine, dit Galien, je trouvai l'embryon vivant; je le détachai de la matrice, et l'ayant emporté avant qu'il eût vu sa mère, je le déposai dans une chambre où se trouvaient plusieurs vases remplis les uns de vin, les autres d'huile, ceux-ci de miel, ceux-là de lait ou de quelque autre liqueur, d'autres enfin contenant des grains et des fruits. Nous vîmes d'abord le petit animal se dresser sur ses jambes et marcher; puis il se secoua et se gratta le flanc avec un de ses pieds; alors il se mit à flairer chacun des vases qui étaient placés dans la chambre, et quand il eut tout flairé il but le lait. (Darwin, tome I, p. 195, 196). » Si nous admettons comme vraie cette charmante histoire, et pour ma part je suis loin de la révoquer en doute, elle nous donne seulement les moyens de décrire le fait avec un peu plus de précision, parce qu'elle nous rend certains que c'est au sens de l'odorat que se trouve attachée la détermination instinctive. La conclusion du paysan n'est pas ici en opposition avec celle du philosophe; elle en diffère seulement en ce qu'il se sert de termes généraux, appropriés à son ignorance des voies particulières par lesquelles la nature accomplit son dessein dans ce cas. S'il se fût exprimé autrement, il eût été blâmable pour avoir préjugé une question sur laquelle il ne pouvait se former une opinion exacte. Une personne tout à fait étrangère à l'anatomie peut admirer (et sur d'aussi bonnes raisons que Cuvier lui-même) le mécanisme de la main de l'homme, ou de la trompe de l'éléphant.

Je ne puis m'empêcher d'observer ici que le docteur Darwin a évidemment emprunté sa traduction du passage cité ci-dessus, sauf quelques changements et retranchements sans importance, à *la Sagesse de Dieu dans la création*, par M. Ray, ouvrage qui, malgré quelques puérilités, renferme, suivant moi (indépendamment du mérite de cet écrivain comme observateur et comme naturaliste), beaucoup de saine philosophie. Je n'aurais pas fait remarquer cette circonstance, s'il avait cité la suite du passage; mais la phrase au milieu de laquelle il l'interrompt est si remarquable, qu'il est difficile de comprendre quels motifs ont pu engager un écrivain qui, dans ses œuvres poétiques, semble si sensible aux charmes de la nature physique et morale, à supprimer la suite de ce récit. L'impression que le fait dont il s'agit semble avoir produite sur l'esprit de Galien, forme un contraste si frappant avec celle que le docteur Darwin s'attache indirectement à faire naître, qu'il aurait dû, ce semble, mettre ses lecteurs à même d'en faire eux-mêmes la comparaison. On m'excusera donc (malgré l'inévitable répétition de quelques phrases déjà citées) de rapporter le passage tout entier.

« La nature, formant, façonnant et perfectionnant les parties du corps, les dispose si bien qu'elles peuvent d'elles-mêmes, sans aucune instruction, exécuter les actions qui leur sont propres. J'ai fait autrefois à ce sujet une belle expérience sur un chevreau qui n'avait jamais vu sa mère. En effet, en disséquant une chèvre pleine, pour résoudre certaines questions posées par les anatomistes, sur la marche de la nature dans la formation du *fœtus*, je trouvai l'embryon

vivant; je le détachai de la matrice suivant notre procédé ordinaire, et l'ayant emporté avant qu'il eût vu sa mère, je le déposai dans une chambre où se trouvaient plusieurs vases remplis les uns de vin, les autres d'huile, ceux-ci de miel, ceux-là de lait ou de quelque autre liqueur, d'autres enfin, en assez grand nombre, contenant des grains et des fruits, et je l'y laissai. Nous vîmes d'abord le petit animal se dresser sur ses jambes et marcher, comme s'il avait su qu'elles lui avaient été données pour cet usage. Ensuite il se débarrassa de l'enveloppe visqueuse qui le couvrait dans la matrice, et en troisième lieu, il se gratta le flanc avec un de ses pieds; alors il se mit à flairer chacun des vases qui étaient placés dans la chambre, et quand il les eut tous flairés, il but le lait : sur quoi nous poussâmes tous un cri d'admiration, voyant clairement la vérité de cette parole d'Hippocrate, que les mœurs et les actions des animaux ne sont pas le fruit de l'éducation (171) (mais de l'instinct). Je nourris donc et j'élevai ce chevreau, et je remarquai ensuite qu'il ne se nourrissait pas seulement de lait, mais aussi de divers autres aliments qui se trouvaient auprès. Comme c'était vers l'équinoxe du printemps que je l'avais tiré du sein de sa mère, deux mois après les arbrisseaux et les plantes commencèrent à pousser, et il se mit à les flairer, rejetant immédiatement les unes, mais en goûtant quelques autres qu'il mangea ensuite et qui étaient celles dont se nourrissent habituellement les chèvres. Tout ceci peut sembler peu de chose, mais ce que je vais rapporter est bien plus fort. En effet, après avoir brouté les feuilles et les jeunes pousses, il les avalait, et quelque temps après il commença à ruminer; ce que voyant, tous ceux qui se trouvaient là poussèrent de nouveaux cris d'admiration et de surprise au spectacle de ces facultés et instincts naturels des animaux. Car c'était déjà chose curieuse de voir cet animal prendre sa nourriture avec sa bouche et la mâcher avec ses dents; mais c'était plus merveilleux encore de le voir ramener dans sa bouche la nourriture déjà avalée et reçue dans son premier estomac, et la remâcher longtemps pour l'avaler de nouveau et la faire descendre, non dans le même estomac, mais dans un autre. Mais la plupart des hommes dédaignent d'observer les œuvres de la nature, pour n'admirer que les choses étranges et extraordinaires. »

M. Ray remarque ensuite, comme une circonstance très-curieuse que « le chevreau de son propre mouvement *but le lait de la même manière qu'il l'eût fait dans le ventre de sa mère;* tandis que s'il avoit teté une fois il aurait difficilement humé le lait. » On voit par le membre de phrase que j'ai transcrit en italique, que Ray a eu précisément la même idée que Darwin quant à l'existence de certaines déterminations instinctives des animaux antérieures à leur naissance, mais qu'il ne les regardait pas pour cela comme moins dignes d'admiration. La conclusion pratique qu'il tire de cette dernière remarque n'est pas indigne d'attention. « En conséquence, dit-il, le meilleur moyen de sevrer les enfants est de les empêcher d'abord de prendre le sein; ils boiront alors du lait sans aucune difficulté; tandis que s'ils ont commencé à teter on ne pourra les faire boire qu'avec beaucoup de peine, et quelques-uns même s'y refuseront toujours. » — « Mais comment se fait-il que les nouveau-nés aient une telle facilité à prendre le sein et à le sucer, bien qu'ils ne l'aient jamais fait auparavant? Ici, nous devons recourir à l'instinct naturel, et à la direction de quelque cause supérieure. » (Ray, p. 353, 7e édition.)

Les observations précédentes relatives aux instincts du chevreau s'appliquent également bien à l'explication qu'on a essayé de donner des instincts des oiseaux et des poissons voyageurs, par les changements que les vicissitudes des saisons produisent dans leurs sensations. Aucune de ces théories ne me paraît complétement satisfaisante; et, en même temps, je ne doute pas que ce ne soit par quelques moyens physiques (agissant peut-être sur un ou plusieurs sens dont nous n'avons aucune idée) que l'effet a lieu, et l'on est en droit d'attendre de nouvelles lumières sur ce point des recherches des naturalistes (172). Mais quel que

(171) Ἐνῷ καὶ ἀνεκράγαμεν ἅπαντες ἐναργῶς ὁρῶντες, ὅπερ Ἱπποκράτης ἔφη, φύσεις ζώων ἀδίδακτοι.

Nous avons ici un exemple de ce que j'ai appelé (p. 135-136, de ce volume) *instinct pur et sans mélange;* car certainement cet animal n'avait jamais flairé ou goûté du lait avant sa naissance. On peut en dire autant de l'instinct qui, par l'intermédiaire du sens du goût, pousse les agneaux qui viennent de naître à sucer le lait caché dans la tétine de la brebis. — On peut citer encore un autre exemple incontestable du *pur instinct*, qui doit avoir été observé par tous mes lecteurs, celui des jeunes canards couvés par une poule, qui, dès qu'ils aperçoivent une mare d'eau, y courent et s'y plongent sans la moindre hésitation, malgré toute la peine que se donne leur mère adoptive pour les en empêcher. Ce phénomène si commun semble avoir vivement frappé Pline, qui, après avoir parlé des instincts de la poule, ajoute : « Super omnia est, anatum ovis subditis atque exclusis, admiratio primo non plane agnoscentis fœtum : mox incertos incubitus sollicite convocantis : postremo lamentantis circa piscinæ stagna, *mergentibus se pullis natura duce.* » — (Plin., *Hist. Nat.*, lib. x, cap. 55.)

(172) D'après quelques observations faites par le docteur Jenner, pour vérifier une conjecture du célèbre John Hunter, on peut regarder aujourd'hui comme établi d'une manière positive, que, chez les oiseaux voyageurs, les causes déterminantes de la migration sont certains changements périodiques survenus dans les organes de la génération du mâle et de la femelle.

Ce fait est extrêmement curieux, mais n'avance en rien la solution du grand problème. Il peut bien expliquer l'inquiétude des oiseaux qui les pousse à changer de place; mais la même difficulté revient toujours, et ne fait que se présenter sous une nouvelle forme. Comment expliquer la migration constante de l'oiseau vers une région particulière *inconnue?* Car il ne faut pas oublier que son instinct

soit le succès réservé à leurs efforts, les dispositions prévoyantes prises pour la conservation des animaux devront toujours être attribuées, non à leur propre prévision et à leur intelligence, mais à la sagesse et à la bienfaisance de la nature, et les questions posées par le poëte avec une si haute philosophie n'en subsistent pas moins et subsisteront toujours, du moins dans les points essentiels :

« Qui commande à la cicogne d'aller, comme Colomb, à la recherche de nouveaux cieux et de terres inconnues? qui convoque l'assemblée, fixe le jour du départ, dispose la phalange et indique la route (173) ? »

Les sophismes du raisonnement de Darwin sur l'instinct tiennent en partie à l'acception insolite et arbitraire qu'il a attachée à ce mot.

« Si l'on fait attention à ces circonstances, dit-il, plusieurs des actions des jeunes animaux qui, au premier abord, ne semblaient pouvoir se rattacher qu'à un instinct inexplicable, ont pour origine, ainsi que les actions animales accompagnées de conscience, *des efforts répétés de nos muscles agissant sous l'impulsion de nos sensations ou de nos désirs.* » (*Zoonom.*, tome I, p. 189, 3. édit. corrigée, 1801.)

Or il faut observer ici que, d'après Darwin, nos sensations et nos désirs « constituent un des éléments de notre système, de même que nos muscles et nos os en forment un autre; » et en conséquence, « on peut, dit-il, les appeler les uns et les autres *naturels* ou *connés;* mais on ne peut dire ni des uns ni des autres qu'ils sont *instinctifs*, le mot *instinct*, dans son acception usuelle, ne s'appliquant qu'aux *actions* des animaux. » — « Le lecteur (continue Darwin) voudra bien faire attention à cette définition de *l'action instinctive*, de peur qu'en employant le mot *instinct* sans y attacher une idée exacte, il ne comprenne sous ce terme général les désirs naturels de l'amour et de la faim et les sensations naturelles de peine et de plaisir (174). »

D'après cette explication, la diversité d'opinion du docteur Darwin et de ses adversaires n'est guère que verbale. En effet, soit que nous considérions les actions des animaux, communément rapportées à l'*instinct*, comme des effets immédiats de certaines déterminations primitives, soit comme le résultat de *sensations* et de *désirs naturels* ou *connés*, ces actions, fournissent également des preuves de dessein et de sagesse dans le créateur des animaux, puisque, dans les deux systèmes, elles dépendent de causes immédiatement ou médiatement liées à la conservation des créatures. Dans les deux cas, il y a des moyens infaillibles préparés par la main de la nature, pour l'accomplissement des fins qu'elle a en vue.

Je suis heureux de voir que le docteur Paley a fait avant moi la même remarque sur cette partie de la théorie de Darwin. « Je connais, dit-il, la théorie qui résout l'instinct dans la sensation... C'est ainsi qu'on rend compte de l'incubation des œufs par le plaisir que l'oiseau éprouve, à ce qu'on suppose, à se sentir l'*abdomen* pressé par la surface polie et convexe de la coquille, ou par le soulagement que la douce température de l'œuf produit sur les parties inférieures de son corps, dont la chaleur en effet est, *dans ce moment même*, plus considérable que de coutume.... Dans cette manière de considérer ce sujet, la sensation tient lieu de prévoyance; mais cela même est un effet de la prévoyance du Créateur. Accordons, par exemple, que ce qui pousse la poule à couver ses œufs, ne soit autre chose que le plaisir ou le soulagement qu'elle éprouve dans cet acte; comment se fait-il que cette chaleur, ou démangeaison, ou de quelque autre manière qu'on l'appelle, qu'on suppose être la cause de cette disposition de l'oiseau, est ressentie précisément au moment même où elle est indispensable, et coïncide si exactement avec la constitution intérieure de l'œuf, et avec les secours extérieurs que réclame cette constitution même pour atteindre son plein développement? Suivant moi, cette solution, une fois acceptée comme un fait, est plutôt propre à accroître qu'à affaiblir notre admiration pour ce phénomène (175).

de migration se rapporte à la fois à une certaine période de la saison dans le pays qu'il quitte et dans le pays où il va. Je ne doute pas que ces deux ingénieux écrivains ne sachent fort bien cela. (*Observations sur les migrations des oiseaux*, par Edward Jenner, *Transactions philosophiques* de la Société royale de Londres, année 1824, part. I. — Voyez aussi les *Observations* de M. J. Hunter sur certaines parties de l'économie animale.)

(173) Who bade the stork Columbus-like explore
Heavens not his own, and worlds unknown before?
Who calls the council, states the certain day,
Who forms the phalanx, and who points the way?
(Pope, *Essai sur l'homme.*)

(174) *Zoonom.* t. I, p. 188.—Si cette limitation tout à fait arbitraire du sens du mot *instinct* était adoptée, nous serions forcés de rejeter comme impropre l'emploi de ce terme dans le passage de M. Smith, cité plus haut, et dans lequel il parle de la *perception instinctive* de la distance chez certaines classes d'animaux (*voyez* p. 254). Ce mot est employé dans le même sens en divers autres endroits de son ouvrage. « Il semble, observe-t-il quelque part, qu'il y a dans les petits enfants une disposition *instinctive* à croire tout ce qu'on leur dit. » Et quelques pages plus loin : « Le désir d'être cru, le désir de persuader, de conduire et de diriger les autres, semble être le plus vif de tous nos désirs naturels. C'est peut-être sur cet *instinct* qu'est fondée la faculté du langage, faculté caractéristique de la nature humaine. » — *Théorie des sentiments moraux*, tome II, p. 382, 384, 6e édit. — Quant à *l'acception usuelle* d'un terme philosophique, M. Smith est, on en conviendra, une autorité de plus grand poids que le docteur Darwin.

(175) En comparant ce passage de la *Théologie naturelle* de Paley avec quelques-unes de ses doctrines favorites en morale et en politique, on voit que les opinions de cet écrivain éminent ont, dans le cours de ses études philosophiques, subi un changement bien remarquable.

Les raisonnements des disciples de Darwin à ce sujet me semblent pleins de contradictions. Tantôt ils s'efforcent de nous représenter les animaux comme n'étant guère autre chose que des machines sentantes, ou plutôt des machines dont les mouvements sont déterminés et réglés par les sensations; tantôt, ils semblent vouloir les élever au rang des êtres raisonnables. Nous avons un exemple de la première de ces deux tendances dans la théorie dont Paley vient de faire une critique si fine, imaginée pour expliquer les opérations des oiseaux dans l'incubation de leurs œufs, et de la seconde dans l'explication que Darwin lui-même propose des migrations périodiques de plusieurs espèces d'oiseaux. « Il est probable, dit-il, que ces émigrations ont été d'abord fortuitement entreprises par les individus les plus hardis de l'espèce, qui l'ont ensuite appris aux autres, à peu près comme cela a lieu chez les hommes pour les découvertes des navigateurs. » (*Zoonomia*, tome I, p. 231.)

Il est curieux que ces philosophes n'aient pas songé à expliquer l'incubation des œufs par l'observation et l'exemple, la tradition et les leçons des parents, d'autant plus que Darwin a eu recours à ce mode d'explication pour les merveilleuses opérations de quelques espèces d'insectes. « Si nous connaissions mieux l'histoire des insectes qui vivent en société, comme les abeilles, les guêpes et les fourmis, leur industrie et leurs travaux ne nous paraîtraient pas, je crois, si uniformes et si fixes que nous le voyons maintenant; nous les verrions sans doute, comme nos propres arts, sortir peu à peu de l'expérience et de la tradition, bien que leurs raisonnements portent sur beaucoup moins d'idées, s'appliquent à beaucoup moins d'objets, et s'exercent avec beaucoup moins d'énergie. » (*Ibid.*, p. 256, 257.)

De ces deux théories, celle dont Darwin se sert pour rendre compte de l'incubation des œufs est, je n'en doute pas, le plus près de la vérité. Quant à l'autre, il est difficile de supposer que Darwin lui-même ait parlé sérieusement, lorsqu'il la propose comme explication des migrations des oiseaux. Lorsque l'on considère combien étaient timides et bornées les pérégrinations de l'espèce humaine avant l'invention de la boussole, malgré les secours fournis par l'observation des étoiles, il est impossible de comprendre par quel moyen les espèces voyageuses pourraient revenir aux lieux qu'elles ont quittés, ou même ce qui les détermine, au moment de leur départ, à diriger leur vol vers un point de l'horizon plutôt que vers un autre. C'est à Darwin et à ses disciples à prouver ce qu'ils avancent. En attendant, et tant que le problème demeure sans solution, il nous est bien permis de conserver l'indispensable mot *instinct*, quelque air suranné qu'il ait. Quoi de plus puéril et de moins conséquent que l'aversion des disciples de Darwin pour ce terme, qu'ils ne peuvent éviter qu'en y substituant quelque autre cause qui implique toujours ou beaucoup *moins* ou beaucoup plus d'intelligence qu'on n'en attribue communément à *l'instinct* (176)?

Avant Bacon, les partisans de la philoso-

(176) En même temps je suis prêt à reconnaître, ainsi que je l'ai fait dans une autre occasion (*Essais philosophiques*, p. 561, note 1), que plusieurs écrivains, même parmi les plus profonds, ont donné au mot *instinct* beaucoup trop d'extension. On pourrait en citer des exemples tirés de d'Alembert et autres philosophes distingués du continent, ainsi que de nos compatriotes, Hume et Smith; mais je me contenterai de renvoyer ici à un passage du docteur Reid, dans lequel il donne, un peu vaguement il est vrai, mais assez clairement néanmoins pour un lecteur de bonne foi, le nom d'*instinct* à l'effort soudain que nous faisons pour reprendre notre équilibre quand nous sommes en danger de tomber, et à quelques autres mouvements instantanés de conservation, toutes les fois qu'un péril inattendu nous menace. — Voyez les *Essais sur les facultés actives* traduct. franç., tome VI, p. 16, 17 et suiv.

Dans ce cas particulier, mes idées s'accordent parfaitement (excepté sur un seul point) avec les judicieuses réflexions qui suivent, et que S'Gravesande a présentées il y a déjà longtemps :

« Il y a quelque chose d'admirable dans le moyen ordinaire dont les hommes se servent pour s'empêcher de tomber : car dans le temps que, par quelque mouvement, le poids du corps s'augmente d'un côté, un autre mouvement rétablit l'équilibre dans l'instant. On attribue communément la chose à un *instinct naturel*, quoiqu'il faille nécessairement l'attribuer à *un art* perfectionné par l'exercice.

« Les enfants ignorent absolument cet art dans les premières années de leur vie, ils l'apprennent peu à peu, et s'y perfectionnent, parce qu'ils ont continuellement occasion de s'y exercer, exercice qui, dans la suite, n'exige presque plus aucune attention de leur part; tout comme un musicien remue les doigts, suivant les règles de l'art pendant qu'il aperçoit à peine qu'il y fasse la moindre attention. » — *Œuvres philosophiques* de M. S'Gravesande, p. 121, seconde partie, Amsterdam, 1774.

La seule objection que j'aie à faire porte sur cette pensée que l'effort en question est le résultat d'*un art*. N'est-on pas évidemment beaucoup plus loin de la vérité en rattachant ce phénomène à cette source, qu'en l'expliquant, avec Reid, par l'instinct? L'*art* implique l'intelligence, la connaissance d'une *fin*, et le choix des *moyens*. Mais y a-t-il quelque ombre de tout cela dans une opération commune à toute l'espèce (y compris les idiots et les insensés), et que les animaux exécutent aussi bien que les êtres raisonnables?

*Les perceptions acquises* de nos différents sens, et plus particulièrement *les perceptions acquises* de la vue (si bien expliquées par Berkeley) nous fournissent une preuve encore plus frappante de la justesse de cette remarque. Les philosophes conviennent généralement aujourd'hui que c'est par l'expérience que nous apprenons à juger des distances et des figures des objets; mais de quel droit attribuons-nous cette acquisition à un *art* de l'individu, lorsqu'elle appartient invariablement à l'espèce entière? Je proposerais donc d'appeler ces acquisitions *acquisitions instinctives*, bien que je sache qu'on pourrait, en chicanant, me dire que c'est une contradiction dans les termes. Cette expression me semble, au contraire, un énoncé sim-

phie aristotélique avaient l'habitude, dans l'explication des phénomènes de la nature, de substituer les causes *finales* aux causes *physiques*. Aujourd'hui on paraît en général prendre pour accordé que lorsque *la cause physique* a été découverte, toute spéculation relative aux *causes finales* ou au *dessein* est interdite, comme si, en réalité, *les causes physiques* étaient autre chose que les moyens mêmes par lesquels *le dessein* réalise ses *fins*, ou, s'il nous est permis de conserver la phraséologie scolastique, comme si les causes physiques étaient autre chose que les instruments des causes finales. Ainsi, lorsque Darwin a rapporté au sens de l'odorat, ou à l'influence des sensations et des désirs naturels, quelques-uns des *instincts* communément attribués aux animaux, il semble avoir cru que l'ensemble du phénomène s'explique par l'action aveugle des causes physiques. Il ne paraît pas s'être aperçu que dans ces cas ses théories, même en les supposant justes, non-seulement laissent toute sa force à l'ancien argument en faveur du *dessein*, mais encore fournissent de nouvelles preuves de l'harmonie, de l'unité et de l'étendue du plan en vertu duquel le monde physique et le monde moral sont disposés l'un à l'égard de l'autre de manière à concourir également à l'accomplissement de la même fin.

La sagesse que la nature manifeste dans les instincts des bêtes éclate plus particulièrement chez ces espèces qui s'associent en communautés politiques, comme les abeilles et les castors. Nous rencontrons là des animaux qui, considérés individuellement, ne montrent qu'un très-faible degré d'intelligence (177), et qui pourtant réunis ensemble produisent des ouvrages qui nous étonnent par leur grandeur et par l'habileté qu'ils supposent. Faudrait-il ici supposer, ou bien que chaque individu est capable de s'élever à la conception du dessein général à la réalisation duquel il travaille, ou bien qu'il existe dans la communauté une sorte de maître, ouvrier qui distribue à ses membres leurs différentes tâches, et combine les efforts de tous pour leur avantage commun? L'habileté même de leurs ouvrages, et l'uniformité qu'on remarque de siècle en siècle dans leurs travaux démontrent complétement l'absurdité de cette double hypothèse.

« C'est, dit Reid, un problème de mathématiques très-curieux de déterminer sous quel angle précis les trois plans qui composent le fond d'une cellule doivent se rencontrer pour offrir la plus grande économie ou la moindre dépense possible de matériaux et de travail.

« Ce problème appartient à la partie transcendante des mathématiques, et est l'un de ceux qu'on appelle problème de *maxima* et de *minima*. Il a été résolu par quelques mathématiciens, particulièrement par l'habile Maclaurin, d'après le calcul infinitésimal, et l'on trouve cette solution dans les *Transactions de la Société royale de Londres*. Ce savant a déterminé avec précision l'angle demandé; et il a trouvé, après la plus exacte mesure que le sujet pût admettre, que c'est l'angle même sous lequel les trois plans du fond de la cellule se rencontrent dans la réalité.

Demanderons-nous maintenant quel est le géomètre qui a enseigné aux abeilles les propriétés des solides, et l'art de résoudre les problèmes de *maxima* et de *minima?* Nous n'avons pas besoin de dire que les abeilles ne savent rien de tout cela; elles travaillent très-géométriquement, sans aucune connaissance de la géométrie, à peu près comme un enfant qui, en tournant la manivelle d'un orgue de Barbarie, fait de bonne musique sans être musicien.

« L'art n'est pas dans l'enfant, mais dans celui qui a fait l'orgue. De même quand une abeille construit son rayon d'une manière si géométrique, la géométrie n'est pas dans l'abeille, mais dans le grand géomètre qui a fait l'abeille et tout ce qui existe, avec nombre, poids et mesure (178). »

Bien qu'on puisse admettre en toute assu-

ple et exact du fait; admettant, d'un côté, la part de l'expérience dans la formation de cette habitude, et montrant, de l'autre, la nécessité d'une détermination instinctive pour expliquer l'universalité et le développement si précoce de cette acquisition.

(177) Voyez les articles *Abeille* et *Castor* dans l'*Histoire naturelle* de Buffon. Dans la relation si intéressante que le professeur Pictet a donnée de son voyage en Angleterre, il nous parle d'une visite qu'il fit en compagnie de sir Joseph Banks, à un vieux castor aveugle que celui-ci gardait depuis dix ans dans une pièce d'eau dans son habitation de *Spring Grove*. Les curieux détails qu'il nous donne prouvent que cet animal déployait beaucoup d'intelligence et d'aptitude mécanique pour certaines fins particulières, mais ces fins n'avaient aucun rapport à sa situation actuelle, bien qu'elles fissent évidemment partie des instincts systématiques qu'il manifeste dans l'état de société. En deux mots, le castor nous apparaît ici comme une espèce de roue détachée d'une machine, dont les dents prouvent le rapport qu'elle avait avec d'autres roues destinées à coopérer au même résultat.

(178) *Œuvres* de Reid, traduction française, tome IV, p. 14, 15. J'ai évité à dessein toute discussion relative aux instincts des insectes. Le docteur Darwin avoue lui-même que nous n'avons qu'une connaissance très-imparfaite de leurs différentes espèces. « Leurs occupations, dit-il, leur genre de vie, et *jusqu'au nombre de leurs sens*, tout diffère des nôtres, et ils ne diffèrent pas moins entre eux sous ces différents rapports. » (*Zoonomia*, tome I, p. 252.) Par ces motifs, je n'ai parlé que des animaux qu'on peut présumer mieux étudiés par les naturalistes.

Je ne puis cependant laisser cette occasion de dire avec quel plaisir j'ai lu les détails des recherches faites sur les fourmis par M. Huber de Genève. Je n'ai pas eu son ouvrage même à ma disposition, mais j'en ai lu un excellent résumé dans le vingtième volume de la *Revue d'Edimbourg*. La connaissance que j'ai des écrits de son illustre père, et ma confiance en l'exactitude d'un observateur formé à l'école de Genève, ont beaucoup ajouté à l'intérêt que ces recherches m'ont inspiré. Toutefois, je me permettrai de dire que l'auteur ou son

rance, comme une conséquence des considérations précédentes, que dans les actions des animaux éclate une sagesse qui doit être rapportée à une origine plus élevée, il est néanmoins incontestable que certaines acquisitions sont laissées à l'expérience des individus. » C'est de cette manière (a dit depuis longtemps Hume) qu'ils connaissent les pro-

interprète s'est laissé parfois trop emporter par son imagination. C'est ce qu'on peut voir notamment dans l'exposition qu'il fait des diverses manières dont les différentes espèces de fourmis construisent leurs habitations. « En traçant le plan des cellules et des galeries, chaque fourmi paraît suivre sa propre imagination; il devrait résulter souvent de là un défaut d'accord entre les diverses parties du travail; mais il ne paraît pas qu'elles soient jamais embarrassées par des difficultés de ce genre. On rapporte que, dans une fourmilière, deux cloisons avaient été construites d'une hauteur si inégale, que le plafond de l'une, en se prolongeant, ne serait resté qu'à la moitié de la hauteur de l'autre. *Une fourmi plus expérimentée arrivant sur les lieux sembla frappée de ce défaut*, et à l'instant même elle abattit le plafond commencé, donna à l'une des cloisons la hauteur convenable, et fit un nouveau plafond avec les matériaux du premier. » (*Revue d'Edimbourg*, tome XX, p. 149.) Mais le fait le plus extraordinaire que les recherches de M. Huber aient mis en lumière, c'est l'existence d'une espèce de grandes fourmis qu'il appelle *amazones*, et qui paraissent avoir un métier analogue à celui de nos négriers.

« Il y a une espèce de grosses fourmis que M. Huber appelle *amazones*, qui habitent les mêmes trous qu'une espèce inférieure, la fourmi *noire cendrée*, et que l'on peut considérer comme ses auxiliaires. Dès que les chaleurs de l'été commencent, les amazones rassemblent leurs forces, et, laissant leurs auxiliaires prendre soin de la fourmilière, elles sortent dans un ordre régulier, et se partageant parfois en deux troupes, mais plus souvent formant un seul corps d'armée, elles se dirigent vers le point d'attaque, qui est toujours une fourmilière appartenant à des fourmis de la même espèce que les auxiliaires avec lesquelles elles vivent. Celles-ci repoussent l'attaque avec courage, mais elles sont bientôt forcées de fuir devant les forces supérieures des assiégeants, qui pénètrent par la brèche qu'ils ont faite, et commencent par enlever de la fourmilière tous les œufs et toutes les larves qu'ils peuvent trouver. Les vainqueurs, chargés de ce butin, reviennent dans leurs propres demeures, et le confient aux soins des fourmis noires cendrées de leur communauté, qui les attendent dans la plus vive anxiété. Ces œufs et ces larves sont gardés, nourris et élevés par les auxiliaires avec le même soin, avec la même assiduité que leur propre progéniture. Les fourmis qui en naissent s'incorporent ainsi avec le temps dans la société de celles qui les ont dérobées, et à l'égard desquelles elles auraient nourri une haine instinctive et invétérée, si elles avaient été élevées chez elles. L'unique but que se proposent les amazones dans ces expéditions est de faire des recrues dans l'intérêt de leur communauté, et la seule occupation de leur vie est de conduire ces entreprises de maraudeurs. Elles ne participent à aucun des travaux ordinaires de la communauté. Le soin de bâtir et de réparer leur ville, de pourvoir à la nourriture commune, d'élever les jeunes fourmis, est exclusivement confié aux auxiliaires dont les services leurs sont acquis par droit de conquête. En temps de paix, les amazones sont entièrement inactives et dépendent de la classe laborieuse des auxiliaires, qui les nourrissent et les soignent, satisfont à tous leurs besoins et les transportent dans les lieux où la température est plus douce. En un mot, ce sont des gentilshommes servis par leurs domestiques, qui semblent ne garder aucun ressentiment de l'outrage qui leur a été fait par leurs maîtres, et qui, au contraire, ont pour eux la tendre affection des enfants pour leurs parents. Les dures relations de maître et d'esclave semblent, en effet, entièrement exclues de cette singulière association d'insectes. Pour avoir une juste idée de ce système, il faut se souvenir que chaque espèce se compose d'individus de trois sexes différents, ayant des fonctions parfaitement distinctes; que chaque insecte passe successivement par trois degrés de transformation, et que, outre les fourmis, plusieurs espèces de pucerons sont aussi logées sous le même toit. Dans quelques nids, notre auteur a trouvé des fourmis auxiliaires d'une espèce autre que les noires cendrées, et qui sont appelées *mineuses*, mais qui sont d'ailleurs, à l'égard des amazones, dans la même condition que les noires cendrées, et enlevées à leurs parents par les mêmes procédés de violence.

« Les amazones ne sont pas les seules fourmis qui fassent cette espèce de traite des nègres; les fourmis *sanguines* offrent des faits analogues. L'auteur a même découvert des nids dans lesquels les fourmis sanguines sont accompagnées des deux espèces d'auxiliaires dont nous venons de parler, d'où résulte une triple association de races de fourmis, ayant des mœurs et des habitudes fort différentes, mais concourant toutes aux mêmes travaux. » (*Revue d'Edimbourg*, tome XX, p. 163, 164.

M. Latreille, auteur de l'article *Insectes* dans le *Nouveau Dictionnaire d'histoire naturelle*, tout en confirmant par ses propres observations tous les faits merveilleux rapportés par M. Huber au sujet des fourmis, a essayé de les présenter sous un point de vue beaucoup plus conforme à l'analogie générale de la nature. Quelques-unes de ses observations me semblent si curieuses, que je suis tenté de les joindre à ce passage de la *Revue d'Edimbourg*.

Pour attirer sur ces remarques l'attention qu'elles méritent, je dois rappeler que M. Latreille est considéré par ses compatriotes comme le premier entomologiste de l'Europe. Parmi beaucoup d'autres ouvrages, son livre intitulé : *Genera Crustaceorum et Insectorum* (4 vol. in-folio), jouit de la plus haute autorité. Il a aussi travaillé au troisième volume du *Règne animal* de Cuvier.

« L'abeille est de tous ces insectes celui dont l'instinct est le plus parfait, le seul qui n'ait point d'habitudes carnassières, et son existence est un bienfait de la nature; les autres sont nés pour la destruction : elles semblent au contraire être faites pour assurer la fécondation des végétaux en transportant des unes aux autres le pollen de leurs fleurs que les vents seuls n'auraient pas aussi certainement propagé..... — Quoique l'instinct de ces insectes soit assujetti à une marche uniforme, il est cependant des cas extraordinaires où, pour le salut de leurs races, ils varient leurs procédés. L'auteur de la nature a prévu les circonstances particulières et a permis à l'instinct de se modifier avec elles, autant qu'il le fallait pour la permanence des sociétés qu'il avait formées. C'est ainsi que, pour réparer la perte des abeilles femelles, l'unique espoir de leur société, il apprend aux abeilles neutres à transformer la larve d'un individu de leur caste, qui n'est pas âgé de plus de trois jours, en une larve de reine ou de femelle; c'est ainsi encore que cette espèce d'abeille solitaire (*osmie du pavot*) qui revêt l'intérieur de l'habitation de ses petits d'une

priétés les plus frappantes des objets extérieurs, et que peu à peu, depuis leur naissance, ils apprennent à se familiariser avec la nature du feu, de l'eau, des pierres, de la terre; à distinguer le haut, le bas, etc., et les effets de toutes ces choses. L'ignorance et l'inexpérience des plus jeunes sont ici faciles à distinguer de l'adresse et de la sagacité des vieux, qui ont appris, par une longue observation, à éviter ce qui leur est nuisible, et à rechercher ce qui leur donne du plaisir. Un cheval accoutumé à vivre aux champs apprend à quelle hauteur précise il peut sauter, et jamais il ne tentera ce qui excède ses forces ou son agilité. Un vieux lévrier laissera aux plus jeunes le rôle le plus fatigant de la chasse, et il se placera lui-même de manière à rencontrer le lièvre dans ses détours; et les conjectures qu'il forme à cette occasion ne sont fondées que sur ses observations et son expérience.

« Ceci est rendu encore plus évident, ajoute Hume, par les effets que la discipline et l'éducation produisent sur les animaux, qui, à l'aide des récompenses et des punitions, peuvent apprendre une suite d'actions les plus contraires à leurs instincts et à leurs penchants naturels. N'est-ce pas l'expérience qui fait que le chien a peur quand vous le menacez, ou que vous prenez un bâton pour le battre? N'est-ce pas encore l'expérience qui fait qu'il répond à son nom, et qu'il infère de ce son tout à fait arbitraire que c'est à lui que vous parlez plutôt qu'à tel ou tel de ses compagnons, et que vous avez l'intention de l'appeler, lorsque vous prononcez ce mot d'une certaine manière et avec un certain accent? » (*Essais*

tenture formée de morceaux arrondis de pétales de coquelicot, emploie au même usage, lorsqu'elle en est dépourvue, les pétales de fleurs de navet; il est évident que dans cette occasion le sentiment intérieur qui la guide sait se plier à la nécessité.

« Les sociétés dont nous avons parlé jusqu'ici sont toutes composées d'individus de la même espèce; mais deux sortes de fourmis que l'on désigne par les dénominations de *roussâtre* et de *sanguine*, nous présentent à cet égard un fait bien étrange, dont l'observation est due à M. Huber fils. Les sociétés de ces insectes sont mixtes; on y trouve, outre les trois sortes d'individus ordinaires, des neutres provenus d'une ou même de deux autres espèces de fourmis enlevées de leurs foyers sous la forme de larves ou de nymphes. Les neutres de l'espèce roussâtre composent un peuple de guerriers, et de là viennent les noms d'amazones, de légionnaires, sous lesquels M. Huber les a désignés. Vers le moment où la chaleur du jour commence à décliner, si le temps est favorable, et régulièrement à la même heure, du moins pendant plusieurs jours consécutifs, ces fourmis quittent leurs nids, s'avancent sur une colonne serrée et plus ou moins nombreuse, suivant la population, et se dirigent jusqu'à la fourmilière qu'elles veulent envahir, y pénètrent malgré la résistance des propriétaires, saisissent avec leurs mâchoires les larves ou les nymphes des fourmis neutres de l'habitation, et les transportent, en suivant le même ordre, dans leur propre domicile. D'autres fourmis neutres de l'espèce conquise, nées parmi les guerriers, et autrefois arrachées aussi dans l'état de larve à leur terre natale, prennent soin des larves nouvellement apportées, ainsi que de la postérité même de leurs ravisseurs. Ces fourmis étrangères, que M. Huber compare à des nègres esclaves et à des ilotes, appartiennent aux espèces que j'ai désignées dans mon histoire de ces insectes sous les noms de *noires cendrées* et de *mineuses*.

« Les fourmis amazones s'emparent indistinctement de l'une ou de l'autre. J'avais été témoin, en 1802, d'une de leurs excursions militaires. L'armée traversait une de nos grandes routes dont elle couvrait la largeur sur un front d'environ deux pieds; j'attribuais les mouvements à une émigration forcée; cependant, d'après la forme de cette espèce, j'avais déjà soupçonné, avant que M. Huber en publiât l'histoire, qu'elle avait des habitudes particulières. J'ai trouvé cette fourmi dans les bois des environs de Paris, et tous les faits avancés par ce naturaliste ont été vérifiés. J'essayerai d'en donner une explication et de prouver qu'ils sont en harmonie avec d'autres lois déjà connues. Les fourmis neutres enlevées par les guerriers de la fourmi amazone ne sont qu'expatriées, et leur condition n'éprouve aucun changement; toujours libres, toujours destinées au même service, elles retrouvent dans une autre famille des objets qui les auraient attachées à la leur, et même des petits de leur propre espèce; elles les élèvent ainsi que ceux de leurs conquérants. Ne voyons-nous pas plusieurs de nos oiseaux domestiques nous donner l'exemple de pareilles adoptions, et se méprendre dans l'objet de leur tendresse maternelle? Les fourmis neutres ne sont donc ni des esclaves ni des ilotes. Afin de diminuer certaines races et d'en propager d'autres, la nature, toujours fidèle à son système d'action et de réaction, a voulu que plusieurs animaux vécussent aux dépens de quelques autres; les insectes, dont les espèces sont si multipliées, nous en fournissent une infinité de preuves. C'est ainsi que dans la famille des abeilles, celles qui forment le genre des nomades vont déposer leurs œufs dans les nids que d'autres abeilles ont préparés à leurs petits, et les provisions que celles-ci avaient rassemblées deviennent la proie de la postérité des nomades. Ces sortes de larcins eussent été insuffisants à des insectes qui, comme les fourmis amazones, sont réunis en grandes corporations; les vivres auraient bientôt été épuisés; il n'y avait de remède sûr que de s'approprier ceux qui les récoltent et de profiter, non-seulement de leurs labeurs d'un jour, mais de ceux de toute leur vie. Au surplus, il était physiquement impossible aux fourmis amazones, d'après la forme de leurs mâchoires et des parties accessoires de leur bouche, de préparer des habitations à leur famille, de lui préparer des aliments et de la nourrir; leurs grandes mâchoires en forme de crochets annoncent qu'elles ne sont destinées qu'au combat; leurs sociétés sont peu répandues, au lieu que celles des fourmis *noir-cendré* et *mineuses* sont fort abondantes dans notre climat. Par leurs habitudes parasites, ces fourmis amazones mettent un obstacle à la trop grande propagation des dernières, et l'équilibre est rétabli. . . . . — »

« — De tout ce que je viens d'exposer je me plais à déduire cette conséquence : les lois qui régissent les sociétés des insectes, celles même qui nous paraissent les plus anormales, forment un système combiné avec la sagesse la plus profonde, établi primordialement; et ma pensée s'élève avec un respect religieux vers cette raison éternelle qui, en donnant l'existence à tant d'êtres divers, a voulu en perpétuer les générations par des moyens sûrs et invariables dans leur exécution, cachés à notre faible intelligence, mais toujours admirables. » (*Nouveau dictionnaire d'histoire naturelle*, tom. XVI, p. 255 et suiv. Paris, 1817.

de Hume). Il n'est pas facile de déterminer jusqu'à quel point on pourrait ajouter au nombre et à l'étendue de ces acquisitions, en plaçant un animal dans des situations artificielles (en s'opposant, par exemple, à la satisfaction de ses besoins naturels). On trouvera quelques observations et quelques expériences intéressantes en ce genre dans le premier volume (si ma mémoire ne me trompe pas) des *Variétés littéraires* de M. Suard (179). Nous trouvons des exemples analogues dans les procédés à l'aide desquels on dresse les chiens, les chevaux, les oiseaux et autres animaux, à faire ces tours extraordinaires qui, dans tout pays, sont pour la foule un objet favori d'amusement, et qui, à certains égards, ne sont pas indignes de l'attention des philosophes (180).

Ces faits prouvent jusqu'à l'évidence que les animaux, pas plus que l'homme, ne sont sous l'influence exclusive d'un *instinct pur* et *sans mélange*, et que ce principe est, dans tous les cas, susceptible d'être modifié par l'observation et l'expérience. Je suis pourtant disposé à croire que, si l'on examine de près les tâtonnements des animaux, on trouvera qu'ils sont renfermés dans des limites très-étroites, et que deux ou trois expériences suffisent pour les faire entrer dans la bonne voie. En faisant ces expériences, ils sont probablement excités par quelque impulsion instinctive, sans perception claire du but auquel elles doivent servir, et, ce but une fois atteint, il n'est pas étonnant que l'animal continue ensuite d'exécuter l'opération particulière qui lui a réussi (181).

Mais il y a ici une circonstance qui mérite toute notre attention : la possession exclusive et incommunicable de ces acquisitions, pour l'animal qui les a faites. Tout périt avec l'individu, sans que ce qu'il a appris soit imité par d'autres animaux de la même espèce, ou transmis aux générations futures par l'enseignement des parents. Il y a plus :

(179) Dans ces cas-là, attribuerons-nous aux animaux la délibération et le choix, ou considérerons-nous leurs opérations comme le résultat d'*instincts latents*, développés par les situations exceptionnelles où ils se trouvent placés? Je ne présente cette dernière idée que sous la forme d'une question, mais diverses circonstances peuvent être alléguées en sa faveur. Il y a une chose bien certaine, c'est que les acquisitions extraordinaires de l'individu sont limitées aux *occasions* extraordinaires qui leur ont donné naissance, et ne lui communiquent aucune supériorité intellectuelle sur les animaux de la même espèce. Ces *occasions*, c'est l'industrie *humaine* qui les fait naître, comme lorsque le physiologiste soustrait une plante à l'action de la lumière, dans le but de déterminer la part de cet élément dans la couleur, l'odeur et le développement des végétaux.

(180) Perse, dans le prologue de ses satires, a indiqué avec beaucoup de précision le principe d'après lequel se développent les facultés latentes des animaux :

> Quis expedivit psittaco suum χαῖρε,
> Picasque docuit nostra verba conari?
> Magister artis, ingenique largitor
> Venter, negatas artifex sequi voces.

Depuis que ceci est écrit, j'ai trouvé dans Leibnitz la même remarque et la même citation. « Nec minus animalibus gubernandis præmia prosunt, nam esurienti animali alimenta præbens, ab eo obtinebit quod alioqui nullo pacto extorserit. Generale instrumentum est, escæ cum parent copia, cum abnuunt denegatio. *Quis expedivit*, etc., etc. » — (Leib. *Op.*, tom. I, p. 167. Edit. Dutens.

(181) J'ai souvent été frappé de cette idée en observant les efforts que fait un oiseau pour s'échapper d'un appartement dans lequel il est entré par une fenêtre ouverte. En commençant, tous ses mouvements sont dirigés vers la lumière; mais son inexpérience à l'égard de la nature du verre, qui offre deux qualités assez rarement réunies, la transparence et la solidité, rend pendant longtemps ses efforts inutiles. Le nombre de ses essais croît en proportion du nombre des fenêtres, ou plutôt en proportion du nombre des carreaux; et d'une autre part, s'il y avait seulement une ouverture dans le mur, ou si tous les carreaux de vitre étaient enlevés, l'oiseau se sauverait à la première tentative, et on le verrait ensuite passer et repasser sans craindre le moins du monde les conséquences. Quelque chose d'analogue a lieu peut être pour les abeilles et les autres insectes qui travaillent avec une régularité géométrique : conjecture qui, si j'ai bien compris Buffon, s'accorde, dans les points essentiels, avec sa doctrine sur ce point.

Ceci posé, je ne voudrais pas rejeter comme absurde l'anecdote ingénieuse et au fond nullement impossible du mulet et du philosophe, que Charron nous cite comme une preuve décisive des facultés de raisonnement possédées par les animaux. « Le mulet du philosophe Thalès, portant du sel et traversant un ruisseau, se plongeait dedans avec sa charge pour la rendre plus légère, l'ayant une fois trouvée telle y estant par accident tombé, mais estant après chargé de laine ne s'y plongeait plus. » Après avoir cité diverses anecdotes semblables, qui reposent à peu près sur le même genre d'évidence que la précédente, il conclut ainsi : « Toutes ces choses, comment se peuvent-elles faire sans discours et sans ratiocination, conjonction et décision? C'est en être privé que ne connoistre cela. » — *De la Sagesse*, liv. I, chap. 8.

La facilité avec laquelle les enfants apprennent la langue maternelle, nous fournit un nouvel exemple de ce que nous considérions ici comme spécialement propre aux animaux. Si le nombre des sons alphabétiques était plus considérable qu'il ne l'est en effet, la difficulté de la prononciation aurait augmenté à proportion; et il serait impossible que les habitants des différentes parties du globe parvinssent à se faire comprendre les uns des autres. C'est le nombre limité des voyelles et des consonnes qui, dans ce cas, produit cette *abscissio infiniti* qui a tant d'importance dans l'exercice de nos facultés, et qui est si essentielle au succès de nos efforts instinctifs pendant la période de notre vie où nos expériences sont faites sans une vue claire de leur objet.

Le docteur Holder, dans ses *Eléments du langage*, recommande aux instituteurs des sourds et muets l'application d'une règle générale évidemment déduite de ses propres observations, qui confirme ces remarques. « Ecrivez *p* et *b*, et faites signe à votre élève d'essayer de les prononcer, et dirigez-le en lui montrant les mouvements de vos lèvres dans ces articulations, mouvements qui, *après quelques efforts, lui feront rencontrer l'une d'entre elles.* »

Les expériences instinctives des bêtes sont, suivant toutes les probabilités, resserrées dans des limites encore plus étroites, leurs facultés ayant bien moins de portée, et leurs besoins physiques étant bien plus pressants.

l'individu lui-même oublie entièrement ce qu'il sait, si les soins et la discipline de l'homme ne le forcent pas à se le rappeler et à l'appliquer constamment.

Il paraîtrait donc que ces acquisitions, quelque loin qu'elles puissent aller, ne sont pas chez l'animal un produit de la science et de la raison, mais l'effet de l'instinct, modifié dans sa manifestation par les circonstances extraordinaires au milieu desquelles il agit. Tout ce qu'on peut conclure, c'est que les instincts des animaux ont un certain degré de latitude, une certaine aptitude à s'accommoder aux accidents extérieurs. Elles ne nous autorisent dans aucun cas à croire que la nature de l'animal s'est *perfectionnée* dans son ensemble, puisque les qualités acquises ne se combinent pas chez lui, avec les instincts préexistants, mais s'y substituent, et que si l'animal les conserve, ce n'est point en vertu d'une *connaissance* qui soit sienne, mais par suite de la constante surveillance de l'être intelligent qui les lui a communiquées.

Je ferai encore remarquer, avant de quitter ce sujet, que la comparaison entre l'homme et les animaux a été instituée, en général d'une manière peu franche et illogique, la raison qui distingue l'espèce humaine ayant été d'ordinaire mise en opposition, non avec les intincts de telle ou telle espèce particulière, mais avec les instincts de tous les animaux en général, considérés comme réunis dans un seul individu. Nous comparons l'homme non point avec le cheval, le chien ou le castor, mais avec les animaux en général; et lorsque nous trouvons un point dans lequel il est surpassé par quelque animal, nous croyons avoir réussi à rabaisser sa prétendue supériorité. Les vues de Pope sur ce sujet sont beaucoup plus philosophiques : « Ta raison ne réunit-elle pas toutes les facultés de ces êtres qui te sont tous soumis? » ce qui ne veut pas dire que la raison n'est que le résultat de la combinaison de différents instincts; car on doit la considérer, au contraire, comme une faculté d'un ordre supérieur, destinée par elle-même à accomplir ces fins si nombreuses auxquelles concourent les instincts infiniment variés de la bête.

La supériorité de la raison sur l'instinct n'est jamais plus évidente que dans ces cas mêmes où l'on suppose qu'elle emprunte ses lumières aux animaux. Dans ces cas, en effet, ce n'est pas par une imitation aveugle (penchant dont on peut observer les traces chez différentes espèces d'animaux) qu'elle agit, mais en dégageant *le principe* d'après lequel l'instinct réalise sa fin, et en l'ajoutant à la masse de ses ressources expérimentales. Et il n'est pas moins remarquable que les facultés imitatives des animaux semblent s'exercer avec un très-faible degré d'intention, ou de délibération et que, dans aucun cas, elles ne servent au perfectionnement soit de l'espèce soit de l'individu.

Je ne veux pas terminer cette section sans dire quelques mots de l'instinct que manifestent les animaux, lorsqu'ils sont sous l'influence des affections de famille. Addison observe que l'affection instinctive de quelques animaux pour leurs petits semble plus énergique et plus vive que celle des êtres raisonnables, et, pour le prouver, il cite un fait que cet aimable écrivain se serait probablement abstenu de raconter, a cause du caractère de cruauté qui l'accompagne, s'il n'eût eu l'avantage de placer sous un jour tout à fait intéressant l'un des plus étonnants phénomènes qui puissent se présenter à notre observation. Je veux parler de l'attachement instinctif des animaux pour leurs petits, et les soins qu'ils prennent de leur conservation. « Un habile anatomiste ouvrit un jour une chienne, et au moment où elle souffrait les plus atroces douleurs, il lui présenta un de ses petits; elle se mit immédiatement à le lécher, et pendant tout ce temps, elle parut insensible à ses propres tourments. Lorsqu'on l'éloignait d'elle, elle tenait ses yeux fixés sur lui, et poussait une sorte de gémissement qui paraissait plutôt déterminé par l'éloignement de son petit que par le sentiment de ses propres douleurs. »

L'examen de l'économie de la nature dans les phénomènes que nous présentent les animaux, et la comparaison de leurs instincts avec les circonstances physiques de leur situation extérieure, forment un des plus beaux sujets de spéculation de l'histoire naturelle; et pourtant l'attention des naturalistes s'est rarement dirigée de ce côté. Non-seulement Buffon, mais encore Ray et Derham, n'ont fait que l'effleurer, et je ne connais que lord Kames qui l'ait étudié d'une manière spéciale dans un court supplément de l'une de ses Esquisses. Cet appendice a pour titre : « de la Propagation des animaux, et du soin qu'ils ont de leur progéniture. » Malgré quelques erreurs et plus d'une conclusion prématurée, ce petit écrit renferme plusieurs remarques intéressantes sur la bonté et la sagesse que la Providence fait éclater dans le gouvernement de cette classe de créatures.

Il est impossible de dire jusqu'à quel point ce que les bêtes sentent pour leur progéniture ressemble à ce que nous éprouvons nous-mêmes dans les mêmes circonstances. Il y a ici probablement beaucoup plus de différence qu'on ne serait disposé à l'admettre d'après une vue superficielle du sujet. Mais quelles que soient les conclusions que la philosophie puisse autoriser sur ce point, il est certain qu'il n'y a pas d'illusion plus agréable que celle qui nous fait assimiler les affections de famille des animaux aux nôtres, et qui nous inspire pour eux un intérêt sympathique lorsqu'ils sont sous l'influence de ce doux instinct. Il n'est pas d'occasion où nous soyons plus fortement tentés d'appliquer aux opérations de l'instinct la remarquable expression d'Aristote, qui les appelle Μιμήματα τῆς ἀνθρωπινῆς ζωῆς.

. Ce qui me fait soupçonner que les sentiments des animaux à l'égard de leurs petits sont essentiellement différents des nôtres, c'est surtout ce fait, que, chez toutes les espèces, aussitôt que le but de l'affection des parents pour les petits est atteint, leur union cesse entièrement; et il n'y a aucune raison de croire que les membres de la famille conservent quelques souvenirs de leur premier attachement, ou même qu'ils soient capables de se distinguer des autres individus de la même espèce. La différence radicale de ce qui se passe dans l'espèce humaine en pareille circonstance imprime son principal caractère de beauté au passage suivant de Thomson, dont le dernier vers ne saurait être lu sans émotion par tout homme qui a éprouvé le sentiment paternel ou filial. Ce passage fait partie de la *dernière leçon* donnée par deux oiseaux à leurs petits pour leur apprendre à voler.

Devant eux volent leurs parents, qui les guident; ils les menacent, les exhortent, leur commandent et les forcent d'avancer. — L'air agité reçoit le léger fardeau, et leurs ailes, instruites par la nature, fendent le mobile élément. Ils ont touché la terre, et bientôt, plus rapides, ils conduisent plus loin et plus loin encore leur vol qui se prolonge sans cesse, jusqu'à ce qu'enfin toute crainte s'évanouisse et que toutes leurs facultés soient pleinement développées. Alors les parents voyant leur tâche accomplie, et leur agile couvée planant dans les airs se réjouissent une dernière fois et l'oublient pour toujours (182).

Une remarque fort juste d'Addison nous fera paraître cette particularité de la vie des animaux plus étonnante encore : « L'amour du mâle et de la femelle pour leurs petits, dit-il, peut s'étendre au delà du temps ordinaire, si la conservation de l'espèce l'exige, comme nous pouvons le voir chez les oiseaux qui chassent leurs petits dès qu'ils sont capables de chercher leur nourriture, mais qui continuent de les nourrir si on les retient dans leurs nids ou si on les enferme dans une cage, ou si, par toute autre raison, ils sont hors d'état de pourvoir à leurs besoins (183). »

### Section II.

En quoi consiste donc, pourra-t-on nous demander, la différence entre l'homme et l'animal? Leurs facultés diffèrent-elles seulement *en degré*, ou y a-t-il une différence essentielle entre la nature rationnelle et la nature animale?

Sur ce point, les philosophes en général sont tombés dans les extrêmes, et particulièrement les philosophes français des deux derniers siècles; les disciples de Descartes ayant soutenu qu'il n'y a aucune faculté commune à l'homme et à l'animal, dans lequel ils ne voyaient même qu'une pure machine, tandis que les matérialistes français de notre temps rejettent toute théorie qui distingue l'âme rationnelle du principe des actions animales.

Addison me semble n'avoir eu sur cette question que des idées assez vagues, ou même contradictoires, mais, en substance, plus voisines de la doctrine de Descartes que de celle d'aucun autre philosophe. « Il n'y a rien, suivant moi, dit-il (n° 120 *du Spectateur*), de plus mystérieux dans la nature que cet instinct des animaux, qui s'élève au-dessus de la raison, et qui en est tout à fait privé. On ne peut l'expliquer par aucune des propriétés de la matière, et, en même temps, il agit d'une façon si étrange, qu'on ne peut le considérer comme la faculté d'un être intelligent. A mes yeux, il en est de ce principe comme de celui de la gravitation dans les corps, lequel ne saurait être expliqué ni par des qualités inhérentes aux corps eux-mêmes, ni par aucune loi mécanique. Ainsi que l'ont pensé les plus grands philosophes, il serait plutôt une impulsion immédiate du premier moteur, ou

(182) . . . . down before them fly
The parent guides, and chide, exhort, command.
Or push'd them off. — The surging air receives
The plumy burden, and their self-taught wings
Winnow the waving element. On ground
Alighted, bolder up again they lead
Farther and farther on the lengthening flight,
Till vanish'd every fear, and every power
Rous'd into life and action, light in air
Th' acquitted parents see their soaring race,
And once rejoicing never know them more.

(183) Cette remarque d'Addison me fournit l'occasion de réfuter une fois pour toutes les nombreux passages dans lesquels Darwin conclut de la modification d'un instinct par les circonstances extérieures, que cet instinct n'existe réellement pas. Il raisonne ici d'après le principe général, que toutes les opérations des instincts sont *forcées* et *nécessaires*, et que par conséquent ils ne sauraient être modifiés par des causes accidentelles. D'après ce principe, les exemples cités par Addison démontreraient que l'attachement des oiseaux pour leurs petits n'est pas *instinctif*, tandis qu'en fait ils nous fournissent la preuve la plus manifeste du contraire.

Les extraits qui suivent donneront une idée suffisante des passages de Darwin auxquels je fais ici allusion. « Cet état d'engourdissement des hirondelles est établi sur les témoignages de nombreuses observations tant anciennes que modernes. Aristote, parlant des hirondelles, dit qu'elles passent en hiver dans des climats plus chauds, si elles n'en sont pas séparées par une grande distance; dans le cas contraire, elles s'enterrent dans les pays mêmes qu'elles habitent. »

. . . . . .

« Leurs migrations ne dépendent donc pas d'un *instinct nécessaire*, puisque les migrations elles-mêmes ne sont pas *nécessaires* » — *Zoonomie*, t. I, p. 232, 233.

« Tous les oiseaux de passage peuvent vivre dans les climats où ils naissent : ils sont exposés dans leurs migrations aux mêmes accidents et aux mêmes difficultés que les hommes dans la navigation; les mêmes espèces d'oiseaux émigrent de certaines contrées, et résident dans d'autres. On voit, par toutes ces circonstances, que les migrations des oiseaux ne sont pas produites par un *instinct nécessaire*, qu'elles ne sont que des progrès accidentels, semblables à ceux des arts parmi les hommes, enseignés directement ou transmis par tradition d'une génération à une autre. » — *Ibid.*, p. 236, 372.

l'énergie divine agissant dans les créatures » Dans un autre passage il s'exprime ainsi : « De même que les différents principes qui agissent dans les animaux ne sauraient être appelés Raison, de même, quand nous leur donnons le nom d'instinct, nous entendons par ce mot désigner une chose dont nous n'avons aucune connaissance. Pour moi, j'y reconnais l'immédiate direction de la Providence, et une opération de l'Etre suprême, semblable à celle qui pousse vers leurs centres toutes les parties de la matière. »

Les opinions des anciens stoïciens semblent s'être encore moins écartées de la théorie cartésienne. C'est ce que nous apprenons par un passage de Plutarque, dans lequel il est dit que les animaux, d'après les doctrines de cette secte, οὐ θυμοῦσθαι, ἀλλ' ὡσανεὶ θυμοῦσθαι, οὐ φοβεῖσθαι, ἀλλ' ὡσανεὶ φοβεῖσθαι, οὐ βλέπειν, ἀλλ' ὡσανεὶ βλέπειν, c'est-à-dire que les bêtes ne souffrent pas, mais paraissent souffrir ; ne sont pas effrayées, mais paraissent effrayées ; ne voient pas, mais paraissent voir. » (PLUTARQUE, *de Solertia animalium.*)

Toutefois, c'est surtout Descartes qui, dans les temps modernes, a rendu cette doctrine célèbre, et c'est principalement à l'autorité de son nom qu'il faut attribuer la faveur dont elle a joui en France et en Angleterre, dans la première partie du dernier siècle (184). Les philosophes français sont, en général, depuis fort longtemps, tombés dans l'extrême opposé, et ont employé tout leur esprit à expliquer la supériorité si vantée de l'homme par des circonstances purement accidentelles de son organisation, ou des conditions extérieures. Le passage suivant d'Helvétius donnera une idée suffisante de ces théories :

« On a beaucoup écrit, dit cet écrivain agréable, quoique paradoxal, sur l'âme des bêtes ; on leur a tour à tour ôté et rendu la faculté de penser ; et peut-être n'a-t-on pas assez scrupuleusement cherché, dans la différence du physique de l'homme et de l'animal, la cause de l'infériorité de ce qu'on appelle l'âme des animaux.

« 1° Toutes les pattes des animaux sont terminées, ou par de la corne, comme dans le bœuf et le cerf, ou par des ongles, comme dans le chien et le loup, ou par des griffes, comme dans le lion et le chat ; or cette différence d'organisation entre nos mains et les pattes des animaux, les prive non-seulement, comme le dit M. de Buffon, presque en entier du sens du tact, mais encore de l'adresse nécessaire pour manier aucun outil, et pour faire aucune des découvertes qui supposent des mains.

« 2° La vie des animaux, en général plus courte que la nôtre, ne leur permet ni de faire autant d'observations, ni, par conséquent, d'avoir autant d'idées que l'homme.

« 3° Les animaux, mieux armés, mieux vêtus que nous par la nature, ont moins de besoins et doivent, par conséquent, avoir moins d'invention ; si les animaux voraces ont, en général, plus d'esprit que les autres animaux, c'est que la faim, toujours inventive, a dû leur faire imaginer des ruses pour surprendre leur proie.

« 4° Les animaux ne forment qu'une société fugitive devant l'homme, qui, par le secours des armes qu'il s'est forgées, s'est rendu redoutable aux plus forts d'entre eux.

« L'homme est d'ailleurs le plus multiplié sur la terre ; il naît, il vit dans tous les climats, lorsqu'une partie des autres animaux, tels que les lions, les éléphants et les rhinocéros ne se trouvent que sous certaines latitudes. Or, plus l'espèce d'un animal susceptible d'observation est multipliée, plus cette espèce d'animal a d'idées et d'esprit.

« Mais, dira-t-on, pourquoi les singes, dont les pattes sont à peu près aussi adroites que nos mains, ne font-ils pas des progrès égaux aux progrès de l'homme ? C'est qu'ils lui restent inférieurs à beaucoup d'égards ; c'est que les hommes sont plus multipliés sur la terre ; c'est que parmi les différentes espèces de singes, il en est peu dont la force soit comparable à celle de l'homme ; c'est que les singes sont frugivores, qu'ils ont moins de besoins, et, par conséquent,

(184) Baillet dit que le grand Pascal regardait cette théorie comme l'une des parties les plus estimables de la philosophie de Descartes, probablement à cause de la facile explication qu'elle fournit des souffrances apparentes auxquelles les animaux sont exposés. « Au reste, cette opinion des automates est ce que M. Pascal estimait le plus dans la philosophie de M. Descartes. » Baillet, *Vie de Descartes*, t. II, p. 537.

N'ayant pas en ce moment à ma disposition l'ouvrage de Baillet, je cite ce passage sur l'autorité de Bayle. (Voyez son *Dictionnaire*, article *Gomezius Pereira.*) Pour montrer à quel point le P. Malebranche était convaincu de cette doctrine, un ami de Fontenelle raconte l'anecdote suivante qu'il dit tenir de Fontenelle lui-même. (*Mercure de France* du mois de juillet 1757.) « M. de Fontenelle contait qu'un jour étant allé voir Malebranche aux PP. de l'Oratoire de la rue Saint-Honoré, une grosse chienne de la maison, et qui était pleine, entra dans la salle où ils se promenaient, vint caresser le P. Malebranche et se rouler à ses pieds. Après quelques mouvements inutiles pour la chasser, le philosophe lui donna un grand coup de pied, qui fit jeter à la chienne un cri de douleur, et à M. de Fontenelle un cri de compassion. — Eh quoi ! lui dit froidement le P. Malebranche, ne savez-vous pas bien que cela ne sent point ? »

L'opinion de Malebranche sur ce point paraît avoir varié ; car il est certain que dans la première période de sa vie il croyait que les animaux étaient des êtres sentants. On dit qu'un jour, pressé par ses amis qui dirigeaient contre la justice de Dieu des objections sceptiques tirées des souffrances des animaux, le bon Pere répliqua : *Apparemment ils ont mangé du foin défendu.* On peut présumer que cette conversation eut lieu à une époque où il ne connaissait pas encore les ouvrages de Descartes.

Sur cette question de l'automatisme, Fontenelle, bien que zélé cartésien, eut le bon esprit de se séparer ouvertement de son maître et d'approuver même le sarcasme de la Motte, qui disait : « que cette opinion sur les animaux était *une débauche de raisonnement.* »

moins d'invention que les hommes; c'est que d'ailleurs leur vie est plus courte, etc. C'est qu'aussi la disposition organique de leur corps les tenant, comme les enfants, dans un mouvement perpétuel, même après que leurs besoins sont satisfaits, les singes ne sont pas susceptibles de *l'ennui*, qu'on doit regarder, ainsi que je le prouverai dans le troisième discours, comme un des principes de la perfectibilité de l'esprit humain. » (*De l'esprit*, disc. 1, chap. 1.)

Il y a certes de quoi s'étonner qu'Helvétius oublie dans cette théorie l'absence du langage, faculté sans laquelle la multiplication des individus ne saurait en rien contribuer au perfectionnement de l'espèce. Et cette absence du langage chez les animaux ne tient pas à un vice des organes de la voix, comme le prouvent du reste les espèces animales douées à un assez haut degré de la faculté d'articuler; elle indique donc, évidemment, la privation des principes supérieurs dont dépend l'usage des signes artificiels. Mais nous reviendrons plus loin sur cette question.

Parmi les considérations d'Helvétius, la *première* seule me semble mériter quelque attention. Lorsque l'on considère que l'homme n'est pas doué seulement du sens du toucher absolument indispensable pour l'appréciation des objets extérieurs, mais qu'il a, en outre, à sa disposition l'admirable mécanisme de la main, qu'Aristote appelle si justement *l'instrument des instruments*, et sans laquelle la pratique de plusieurs des arts les plus nécessaires à la vie serait tout à fait impossible, on comprend qu'Helvétius ait pu être conduit à cette conclusion, que « si le poignet de l'homme eût été terminé par un pied de cheval, notre espèce errerait encore dans les forêts (185).» Et Helvétius n'est pas le seul philosophe qui ait adopté cette conclusion. Elle est entrée dans les spéculations de plus d'un métaphysicien anglais; et, à quelques exceptions près, les métaphysiciens français l'ont considérée longtemps comme un article de foi. Buffon, bien avant Helvétius, avait été jusqu'à en faire un argument contre l'usage où l'on est d'emmaillotter les enfants. » Dans l'enfant nouveau-né, dit-il, les mains restent aussi inutiles que dans le fœtus, parce qu'on ne lui donne la liberté de s'en servir qu'au bout de six à sept semaines; les bras sont emmaillottés avec tous le reste du corps jusqu'à ce terme, et je ne sais pourquoi cette manière est en usage. Il est certain qu'on retarde par là le développement de ce sens important (le toucher), duquel toutes nos connaissances dépendent. Un homme, ajoute-t-il, n'a peut-être beaucoup plus d'esprit qu'un autre que pour avoir fait dans sa première enfance un plus grand et un plus prompt usage de ce sens. » Buffon applique ensuite la même idée aux animaux. « Les animaux qui ont des mains paraissent être les plus spirituels; les singes font des choses si semblables aux actions mécaniques de l'homme, qu'il semble qu'elles aient pour cause la même suite de sensations corporelles; et c'est aussi ce qui a lieu chez l'éléphant dont la trompe est un organe du toucher et analogue à celui de l'homme (186). Les poissons dont le corps est couvert d'écailles et qui ne peuvent se plier, doivent être les plus stupides de tous les animaux, car ils ne peuvent avoir aucune connaissance de la forme des corps, puisqu'ils n'ont aucun moyen de les embrasser. Les serpents sont cependant moins stupides que les poissons, parce que, quoiqu'ils n'aient point d'extrémités et qu'ils soient recouverts d'une peau dure et écailleuse, ils ont la faculté de plier leur corps en plusieurs sens sur les corps étrangers, etc. » (*Histoire naturelle*, des *sens*, du *toucher*.)

Pour porter un jugement exact sur cette célèbre doctrine (évidemment suggérée par la philosophie qui enseigne que toutes nos connaissances dérivent des sensations), il faut bien faire attention à la distinction qui existe entre le perfectionnement des arts et le perfectionnement de l'individu, deux choses qui sont si loin de marcher ensemble, que les mêmes causes qui aident à l'avancement de l'une, entravent souvent les progrès de l'autre. Le progrès des arts, par exemple, suppose la division du travail; mais, par opposition, l'intelligence de l'individu n'est jamais plus abaissée que lorsque cette division est poussée jusqu'à ses dernières limites. Le progrès des arts, en outre, suppose une foule de conditions extérieures, telles que les matériaux sur lesquels l'art opère, et les instruments pour les façonner. Mais les facultés intellectuelles de l'individu, loin d'avoir besoin des faveurs et des libéralités de la nature, ne se développent jamais avec plus de force que lorsqu'elle a été la plus avare de ses dons. C'est ainsi que les arts peuvent rester dans un état d'infériorité relative là où le fer est inconnu. Mais la privation même de ce puissant auxiliaire stimule l'esprit d'invention et excite l'homme à y suppléer par une plus grande dextérité manuelle; à peu près de même qu'un indi-

(185) « Si la nature, au lieu de mains et de doigts flexibles, eût terminé nos poignets par un pied de cheval, qui doute que les hommes ne fussent encore errants dans les forêts comme des troupeaux fugitifs? » (*De l'Esprit*, p. 2.)

(186) Aussi la désigne-t-on en latin par le même mot. « Manus (dit Cicéron) etiam data elephanto. » — (*De Nat. deor.*, 2, 47.) A l'extrémité de cette trompe est un appendice en forme de *doigt*, dont l'animal se sert pour saisir les petits objets. Quelques-uns des éléphants que l'on a montrés au public en Angleterre avaient été dressés à prendre à terre avec cette espèce de doigt un demi-schelling, à pousser le verrou d'une porte, et même à défaire des nœuds d'une corde.

J'apprends, par des témoignages les plus authentiques, que l'éléphant à l'état sauvage ne se distingue pas des autres animaux par son intelligence, et que c'est surtout par son extraordinaire docilité, qui le rend éminemment disciplinable, qu'il a sur eux quelque supériorité.

vidu qui a eu le malheur de perdre une de ses mains devient bientôt capable de faire avec celle qui lui reste à peu près tout ce qu'il faisait avec les deux.

Supposons pour un moment que, dans notre espèce, le poignet eût été terminé par une corne semblable à celle du cheval, quelle en aurait été la conséquence? On doit avouer que la connaissance des propriétés des corps eût été extrêmement limitée, et que les arts seraient restés dans un état d'enfance relative. Et ce ne sont pas là les seuls inconvénients auxquels l'homme eût été exposé. Une partie considérable de notre vie aurait dû être nécessairement employée à apprendre à suppléer à l'imperfection de nos perceptions originales, en les comparant entre elles, et en les corrigeant les unes par les autres, et par suite, une bonne partie du temps que nous consacrons maintenant au développement intellectuel et à la culture des arts utiles ou agréables aurait été perdue. Mais enfin, nous aurions toujours été des *hommes*, en possession de toutes les facultés qui caractérisent la nature humaine, et nous aurions conquis en partie, à l'aide de l'expérience et des ressources de notre intelligence, les avantages dont nous jouissons aujourd'hui grâce à l'usage de la main. Il y a plus : l'esprit d'invention et de découverte étant, dans cette supposition, puissamment excité dès le premier âge, peut-être la multiplicité même des besoins eût donné à quelques-unes de nos facultés intellectuelles un développement plus précoce.

A l'appui de ces observations, nous remarquerons qu'on a vu souvent des individus nés sans mains, et qui pourtant n'étaient pas inférieurs en intelligence au reste de leur espèce. Un des plus curieux exemples de ce genre est celui d'un Allemand appelé Buckinger, qui, au commencement du siècle dernier, parcourait l'Angleterre, où on le montrait comme une curiosité. Il était venu au monde sans jambes ni bras, et, malgré cette difformité, il pouvait, avec un de ses moignons, dont le bout était fendu et fourchu, non-seulement jouer de différents instruments de musique, mais encore écrire et dessiner avec la plus grande netteté d'exécution. On conserve dans la salle du conseil d'Edimbourg un beau spécimen de son talent pour le dessin, dont l'authenticité est attestée par plusieurs magistrats et fonctionnaires publics du temps, qui avaient été témoins oculaires de l'exécution de ces morceaux.

Montaigne avait eu occasion d'observer deux exemples très-curieux de ce genre, et il les a mentionnés dans ses *Essais* : « Je viens de veoir chez moy un petit homme natif de Nantes, nay sans bras, qui a si bien façonné ses pieds au service que lui debvaient ses mains, qu'ils en ont à la vérité à demy oublié leur office naturel. Au demeurant, il les nomme ses mains; il trenche, il charge un pistolet et le lasche; il enfile son aiguille, il coud, il escrit, il tire le bonnet, il se peigne, il joue aux chartes et aux dez, et les remue avecques autant de dextérité que sçaurait faire quelqu'aultre ; l'argent que je luy ay donné (car il gaigne sa vie à se faire veoir) il l'a emporté en son pied, comme nous faisons en nostre main. J'en veis un aultre, estant enfant, qui manioit une espée à deux mains et une hallebarde, du ply du col, à faulte de mains, les jectoit en l'air et les reprenoit : lanceoit une dague, et faisait craqueter un fouet, aussi bien que charretier de France (187). »

A tous ces faits j'en ajouterai un, qui est

(187) *Essais* de Montaigne, livre I, chap. 22. — Un fait tout à fait analogue au dernier cité par Montaigne, est rapporté par Gaspar Schott, savant jésuite du XVII^e siècle.

« Il y a eu des hommes sans bras, chez qui ce vice de conformation était compensé par une dextérité merveilleuse des pieds, des épaules, etc. Ambroise Paré parle d'un homme de quarante ans, sans bras, vu à Paris, et qui avec les épaules, la tête et le col, remplaçait le service des mains; il vola, assassina, et fut pendu. » (*Notice raisonnée des ouvrages de Gaspar Schott*, à Paris, 1785, p. 39.

Ambroise Paré, sur l'autorité duquel on s'appuie dans ce passage, était un célèbre anatomiste du XVI^e siècle. On peut induire le degré de confiance que mérite son témoignage de sa qualité même de chirurgien du roi, charge qu'il occupa sous les règnes successifs de Henri II, François II, Charles IX et Henri III.

M. Johnson, le savant traducteur de l'*Histoire des découvertes*, par Beckman, parle, d'après Camerarius, d'un certain Thomas Schweiker, né à Halle en Souabe, en 1586. Camerarius assure avoir vu cet homme, né sans bras, non-seulement écrire, mais encore tailler des plumes avec ses pieds.

« Nam cum in editiore loco, qui æquaret altitudinem tabulæ, in qua esculenta apposita erant, consedisset, apprehenso pedibus cultro, scindebat panem, et alios cibos ; pedes eos postea, necnon et potum, veluti manus, ori porrigebant. Peracto prandio pedibus pingebat, nobis omnibus videntibus, tam elegantes Latinas litteras ac Germanicas, ut exempla earum, quasi rem insolitam, nobiscum sumeremus. Postulantibus etiam nobis cultello parabat calamos ad scribendum aptissimos quos postea nobis donabat. »

Je dois à ce même écrivain l'indication d'un ouvrage où l'on trouve plusieurs faits du même genre. Cet ouvrage est intitulé : *Monstrorum Historia Memorabilis a Joanne Georgio Schenkio a Grafemberg filio*, Francofurti, 1609.

Je dois à mon neveu, le docteur Miller, médecin à Exeter, les curieux renseignements qui suivent, tirés de l'*Histoire et les antiquités du comté de Somerset*, publiés par Collinson en 1791.

« En l'année 1765, une femme de cette paroisse (Ditcheat) appelée Kingston, mit au monde un enfant bien portant, mais sans bras ni épaules. Il fut baptisé sous le nom de William, et, chose étrange! il est encore vivant, et jouit, malgré cette difformité, de toute la force, de toutes les facultés et de toute l'adresse des hommes les plus adroits et les mieux conformés, et remplit toutes les fonctions de la vie. Il prend sa nourriture, s'habille et se déshabille lui-même, se peigne, fait sa barbe avec le rasoir qu'il tient avec les doigts de pieds, cire ses souliers, allume son feu, écrit ses billets de comptes, et vaque en général à toutes les occupations domestiques. Etant fermier de son état, il exécute les travaux ordinaires de la campagne ; il distribue le fourrage au bétail ; il fait des meules ; coupe son

à ma connaissance personnelle. Je veux parler d'une jeune femme du comté de Somerset, appelée Beffin, qui passa, il y a quelques années, plusieurs mois à Edimbourg, et qui, je crois, vit encore. Elle était, à certains égards, encore plus disgraciée que Buckinger, car elle n'avait pas à l'un de ses moignons cette espèce de fourche, dont celui-ci savait si bien se servir. En conséquence, elle était obligée (principalement pour les ouvrages d'aiguille, dans lesquels elle excellait) d'employer sa bouche, sa langue et ses dents. En écrivant et en dessinant, elle dirigeait sa plume ou son crayon en les serrant entre sa joue et son épaule droite. Ses facultés intellectuelles me parurent très-développées, et l'expression de sa physionomie (particulièrement celle de ses yeux) était gaie et enjouée, bien que pensive et intéressante.

On pourrait peut-être objecter à la conclusion que je veux tirer de ces faits, que ces individus ont vécu dans la société de leurs semblables, et que c'est de ceux-ci, et non de leur propre expérience, qu'ils avaient appris ce qu'ils savaient. Mais n'y a-t-il pas une foule d'animaux qui jouissent de la société de l'homme, et quand a-t-on vu qu'ils aient profité de ce moyen de s'instruire ou que même ils aient appris à copier et à reproduire les actions humaines? On dira que c'est la différence de leur nature qui les en empêche, mais s'il en est ainsi, d'où vient que l'homme a puisé dans l'observation de *leurs* instincts assez d'idées utiles pour rendre plausible l'opinion qui attribue à cette source l'origine de quelques-uns des arts dont l'humanité retire le plus d'avantages?

Une dernière considération me semble, pour le dire en passant, fournir une preuve des plus palpables de la différence radicale de l'homme et de l'animal, c'est que, bien qu'à même d'observer tous les jours et dans le plus petit détail les actions de l'homme, les animaux semblent tout à fait incapables de tirer aucun avantage de ce qu'ils voient. L'industrie humaine rend plus douce l'existence de plusieurs d'entre eux, et pourtant aucun d'eux n'est capable d'imiter les actes dont leur propre expérience leur a fait sentir l'utilité. Plusieurs animaux domestiques, par exemple, aiment la chaleur artificielle, et l'on dit qu'on a vu des singes, même dans

foin, selle et bride son cheval avec ses pieds. Il peut soulever dix picotins de fèves avec ses dents; avec ses pieds il lance un lourd marteau plus loin que d'autres hommes ne pourraient le faire avec leurs bras. Ayant eu un jour à se battre avec un vigoureux adversaire, il est sorti victorieux. Ajoutez qu'il s'est marié récemment avec une jeune femme d'une famille respectable. Ces faits sont authentiques et notoires dans ce pays et dans le voisinage. »

Le docteur Miller ajoute : « Le recteur actuel de Ditcheat, le révérend William Leir, m'apprend dans une lettre que je viens de recevoir, que les particularités ci-dessus sont parfaitement exactes, que cet individu extraordinaire est encore en vie, et dans un parfait état de santé; qu'il s'est marié deux fois, et a eu dix enfants, tous parfaitement conformés. »

Un autre correspondant du docteur Miller, M. Spencer d'Oakill, écrit ce qui suit : « Je connais personnellement William Kingston depuis trente ans et plus; il est en effet, ainsi que vous le dites, sans mains et sans bras; mais il n'est certainement pas capable d'exécuter *toutes* les opérations que vous énumérez. Il est vrai qu'il écrit avec ses pieds d'une manière fort lisible, et si ma mémoire ne me trompe pas, je le lui ai vu faire moi-même, il y a un grand nombre d'années. Il peut aussi avec ses dents soulever des poids très-lourds; il s'en sert également pour tenir la bride quand il va à cheval; ce dont j'ai été témoin moi-même. J'ai entendu dire qu'il selle et bride son cheval, et que bien qu'en apparence il ne soit pas très-fort (je ne crois pas qu'il ait plus de cinq pieds et cinq ou six pouces anglais), il s'est battu, dit-on, plus d'une fois, et est resté vainqueur; sa méthode dans ces cas consiste à se précipiter tête baissée comme un furieux sur son adversaire, et à le frapper à l'estomac en lui donnant en même temps un croc en jambes. »

Dans une lettre postérieure de M. Spencer, il est dit que : « Kingston songe à se débarrasser bientôt de sa petite ferme, et à se faire voir comme un phénomène de la nature. Il a une petite propriété, mais qui ne lui suffit pas pour subsister. »

J'ai reçu avec le plus grand plaisir cette communication, dans la pensée que ces faits anormaux ne sauraient être trop connus et authentifiés. L'histoire de W. Kingston rappelle exactement cet Indien que Strabon et Dion Cassius comparent à un Hermès.

Depuis que ce qui précède est écrit, un ami m'a envoyé le quatrième volume des *Mémoires de la société wernérienne*, seconde partie, dans laquelle se trouve un article extrêmement intéressant du docteur Hibbert sur les *expédients naturels employés par Mark Yarwood, jeune garçon du Cheshire, pour suppléer à l'absence congéniale des avant-bras et des mains.*

Comme le docteur Hibbert lui-même a eu l'occasion d'examiner cet individu, il a constaté les particularités du cas dont il s'agit avec toute l'habileté et toute l'exactitude d'un observateur médecin. Son travail ne saurait donc être cité par fragments, et je dois en conséquence me contenter de le recommander à l'attention du lecteur, comme un document aussi curieux qu'instructif.

Après avoir parcouru ces renseignements authentiques, que j'ai peut-être multipliés plus qu'il n'était nécessaire, le lecteur pourra par lui-même apprécier ce paradoxe d'Helvétius, que : « Si le poignet de l'homme avait été terminé par le pied d'un cheval, notre espèce serait encore errante dans les forêts. » J'espère qu'il préférera avec moi sur ce point le parfait bon sens de Galien, dans le passage que j'ai déjà cité, à la conclusion plus subtile de la science moderne, conclusion qui, au moment où la philosophie d'Helvétius était à l'apogée de sa popularité, était invoquée d'un ton de triomphe comme un incontestable axiome, non-seulement en France, mais encore dans ce pays. Je donne ici la traduction latine du passage de Galien; elle rend beaucoup mieux que l'Anglais la concision et la force de l'original : « Ut autem sapientissimum animalium est homo, sic et manus sunt organa sapienti animali convenientia. Non enim quia manus habuit, propterea est sapientissimum, ut Anaxagoras dicebat; sed quia sapientissimum erat, propter hoc manus habuit, ut rectissime censuit Aristoteles. Non enim manus ipsæ hominem artes docuerunt, sed ratio. Manus autem ipsæ sunt artium organum. »

l'état sauvage, se réunir autour d'un feu que les hommes avaient allumé. Mais aucun d'eux n'a jamais appris l'art si simple de jeter au milieu de ce feu un fagot de bois pour l'entretenir. Le chien lui-même, l'un des animaux les plus intelligents, a tous les jours l'occasion d'observer la manière dont nous apprêtons nos aliments, sa nourriture même est préparée au moyen du feu, et pourtant on ne l'a jamais vu griller sur des charbons un morceau de viande crue. Quelque faible que puisse paraître cette barrière entre la nature animale et la nature rationnelle, elle est tout à fait infranchissable, et certes, si nous réfléchissons aux ravages qu'aurait pu causer l'emploi inconsidéré d'un élément aussi dangereux que le feu, nous aurons de nombreuses raisons d'admirer la sagesse qui n'en a accordé l'usage qu'à notre espèce, à l'exclusion de tous les autres habitants du globe.

L'opinion que je combats n'est pas particulière aux modernes philosophes de la France. Nous savons, par les Mémoires de Xénophon, qu'elle avait cours parmi les sophistes de l'antiquité, et la réfutation qu'en fait Socrate est aussi philosophique et aussi satisfaisante qu'aucune de celles que les progrès de la science pourraient aujourd'hui fournir.

« Et peux-tu donc douter, Aristodème, que les dieux prennent soin de l'homme? Lui seul ne jouit-il pas du privilége d'avoir une stature droite? Ils ont sans doute donné aux autres animaux des pieds pour aller d'un endroit à l'autre; mais ils ont, en outre, donné à l'homme l'usage des mains. Tout animal a bien une langue; mais, à l'exception de l'homme, quel est l'animal qui a le pouvoir de rendre ses pensées intelligibles aux autres?

« Et ce n'est pas seulement en ce qui regarde le corps, que les dieux se sont montrés bienfaisants pour l'homme. Qui ne voit qu'il est lui-même comme un dieu au milieu de la création visible, tant il surpasse tous les autres animaux par les qualités de son corps et de son âme. Car si le corps d'un bœuf avait été joint à l'âme d'un homme, celle-ci lui eût été bien peu utile, parce qu'elle n'aurait pu exécuter ses desseins; et la forme humaine n'aurait pas été plus utile aux bêtes, tant qu'elles seraient restées privées d'intelligence. Mais en toi, Aristodème, ont été unis une âme admirable et un corps non moins merveilleux, et tu oserais dire, après cela : Les dieux n'ont nul souci de moi? Que veux-tu donc de plus pour te convaincre de leur sollicitude? »

On trouve dans le traité de Galien *De Usu partium* un passage bien remarquable dans le même sens : « L'homme étant le plus sage des animaux, il a aussi des *mains* qui sont parfaitement appropriées aux desseins d'un animal raisonnable. Car ce n'est pas parce qu'il a des mains qu'il est plus sage que tous les autres, comme le prétendait Anaxagore, mais c'est parce qu'il est plus sage que tous les autres qu'il a des mains, ainsi qu'Aristote l'a beaucoup plus judicieusement remarqué. Ce ne sont pas ses mains, c'est sa raison qui a rendu l'homme habile dans les arts. Les mains ne sont que les instruments avec lesquels les arts sont exercés. » (*De Usu part.*, lib. I, chap. 3.)

Ces considérations générales semblent suffisantes pour prouver que les facultés de l'esprit humain ne sauraient être mises en comparaison avec les instincts des animaux, la différence qui les sépare étant une différence non de degré, mais d'espèce. Peut-être est-ce là le seul cas où cette régulière gradation, que nous observons partout dans l'univers, manque complétement. Le fait est d'autant plus frappant, qu'il n'a lieu qu'à l'égard de l'*esprit* de l'homme; car son organisation *corporelle* ne diffère de celle de quelques animaux que par des nuances qu'il est difficile et peut-être impossible de déterminer. Mais cela seul nous montre sous le plus beau jour ces prérogatives intellectuelles auxquelles il doit son empire incontesté sur le globe, et qui ouvrent un champ sans borne à sa perfectibilité, au milieu des espèces qui semblent condamnées à conserver à tout jamais leur rang primitif dans l'échelle des êtres.

### Section III.

Cependant la même question métaphysique, ou plutôt logique, revient toujours : quelles sont les facultés spécialement propres à l'homme, et qui ont été entièrement refusées aux animaux?

En examinant cette question, il ne faut pas perdre de vue que l'évidence à laquelle il nous est donné d'atteindre est, par la nature même du sujet, bien loin d'être complète. Quand il s'agit de notre propre espèce, nous pouvons juger des facultés intellectuelles des autres hommes, non-seulement d'après les *signes* d'intelligence que manifeste leur conduite, mais encore d'après la *connaissance directe* qu'ils peuvent nous donner des opérations dont ils ont conscience. Mais quand il s'agit des animaux, tout ce que nous connaissons de leur nature est conclu de *signes extérieurs*, qui sont souvent obscurs et équivoques, et qui, dans aucun cas, ne peuvent nous fournir les indications précises que nous possédons sur l'homme. Lorsque leurs actions extérieures ressemblent à celles de l'homme, nous sommes naturellement portés à les rattacher à la même cause. Quand un chien hurle, par exemple, à la suite d'un coup qu'on lui a donné, nous en concluons qu'il éprouve de la douleur. Lorsqu'il caresse son maître, après une longue absence, nous en concluons que ces témoignages d'affection sont fondés sur quelque chose d'analogue à la mémoire. Mais pourtant ces inductions n'ont pas le même caractère de certitude que celles que nous formons sur les facultés des êtres raisonnables, qui, en nous donnant la description de ce qui se passe en eux, nous fournissent par là le moyen de comparer leurs phénomènes intellectuels avec les nôtres.

Malgré ces circonstances (qui, nous en convenons, sont de nature à ôter à notre argument un peu de sa force) on peut, je pense, justifier les conclusions qui précèdent par la maxime reçue en philosophie naturelle, que des effets semblables doivent être rapportés à des causes semblables. Et c'est sur ce principe que nous pouvons, suivant moi, rejeter comme antiphilosophique la théorie de Descartes qui représente les bêtes comme de simples machines. Ce qu'il y a de certain, c'est que c'est là toute l'évidence que comporte la nature du sujet, et que contester sa légitimité, c'est renoncer par là même à toute recherche sur cette question (188).

En conséquence, nous sommes fondés, en vertu de ce principe, à attribuer aux animaux les facultés de sensation, de perception et de mémoire. On peut douter qu'ils possèdent la faculté de réminiscence. Si les plus intelligents d'entre eux en sont doués, ce n'est certainement qu'au degré le plus bas. Comme quelques-uns paraissent avoir des rêves, et êtres affectés par des objets absents, on peut conjecturer qu'ils ne sont pas complétement privés de la faculté de conception (imagination). Des phénomènes sans nombre établissent qu'il y a dans leur esprit quelque chose d'analogue au principe d'association. Il suffit de citer le moyen employé pour apprendre aux ours à danser, qui consiste à les faire marcher sur un plancher brûlant au son de quelque instrument de musique, et celui qu'on emploie pour dresser les chevaux de remonte, par la liaison qu'on établit entre l'idée du fourrage et le bruit du tambour. Il faut même, dans mon opinion, leur attribuer quelque degré d'art, c'est-à-dire, la capacité de former certaines combinaisons fort simples de moyens pour des fins particulières. Je sais que certains théoriciens contesteront ce point, mais, en ce moment, je suis plus disposé à leur attribuer trop, que trop peu ; car, alors même qu'on leur accorderait tout ce qu'on a pu réclamer pour eux, nous trouverions toujours une ligne de démarcation nettement et fortement tranchée entre la nature animale et la nature raisonnable.

Cette ligne est marquée par la faculté du langage artificiel, faculté qu'aucune espèce animale ne possède, même au plus bas degré (189). Sans doute les animaux ont des signes naturels et la faculté de comprendre

(188) Dans le passage qui suit, Laplace me semble avoir, en général, parfaitement raisonné. L'analogie qu'il signale entre les affinités chimiques et ce qu'il appelle les *affinités animales* est trop hypothétique pour mériter beaucoup d'attention ; et si je la rappelle ici, c'est uniquement à cause de la déférence qu'on doit aux conjectures d'un écrivain aussi illustre, quelque chimériques qu'elles puissent être.

« L'analogie est fondée sur la probabilité que les choses semblables ont des causes du même genre, et produisent les mêmes effets. Plus la similitude est parfaite, plus grande est cette probabilité. Ainsi nous jugeons, sans aucun doute, que des êtres pourvus des mêmes organes, exécutant les mêmes choses et communiquant ensemble, éprouvent les mêmes sensations, et sont mus par les mêmes désirs. La probabilité que les animaux qui se rapprochent de nous par leurs organes ont des sensations analogues aux nôtres, quoiqu'un peu inférieure à celle qui est relative aux individus de notre espèce, est encore excessivement grande ; et il a fallu toute l'influence des préjugés religieux, pour faire penser à quelques philosophes que les animaux sont de purs automates. La probabilité de l'existence du sentiment décroît à mesure que la similitude des organes avec les nôtres diminue ; mais elle est toujours très-forte, même pour les insectes. En voyant ceux d'une même espèce exécuter des choses fort compliquées exactement de la même manière, de générations en générations et sans les avoir apprises, on est porté à croire qu'ils agissent par une sorte d'affinité, analogue à celle qui rapproche les molécules des cristaux, mais qui, se mêlant au sentiment attaché à toute organisation animale, produit, avec la régularité des combinaisons chimiques, des combinaisons beaucoup plus singulières. On pourrait peut-être nommer *affinité animale* ce mélange des affinités électives et du sentiment. Quoiqu'il existe beaucoup d'analogie entre l'organisation des plantes et celle des animaux, elle ne me paraît pas cependant suffisante pour étendre aux végétaux la faculté de sentir, comme rien n'autorise à la leur refuser. » *Essai philosophique sur les probabilités*, p. 203, 204.

Dans cette comparaison des opérations régulières et compliquées de certains insectes avec la régularité des combinaisons chimiques de la cristallisation. Laplace va peut-être au delà des limites d'une saine philosophie. Toutefois son hypothèse des *affinités animales* n'est pas sans importance, puisqu'elle fournit une preuve décisive du mépris qu'il avait pour ces théories qui voudraient nous faire considérer les travaux de certains insectes comme analogues aux arts mécaniques de l'espèce humaine, et en conséquence, comme des produits de la *raison*. De quelque manière qu'on explique le fait, toujours est-il que Laplace ne paraît pas avoir cru que l'habileté de l'œuvre dût être attribuée à l'animal.

(189) Il convient de dire ici un mot de la fameuse histoire (citée par Locke d'après sir William Temple) d'un vieux perroquet avec lequel le prince Maurice conversa au Brésil. (*Essai sur l'entend. hum.*, liv. II, chap. 27, § 8). On ne peut guère douter que le prince Maurice, de la bouche duquel sir William Temple tenait ces détails, ne fût persuadé de la vérité des faits qu'il attestait ; et à la manière dont Locke raconte cette anecdote, on peut présumer que sir William lui-même ne la considérait pas comme tout à fait incroyable.

« J'ai eu soin, dit Locke, de présenter au lecteur cette histoire dans toute son étendue et dans les termes mêmes de l'auteur, parce qu'il ne l'a pas trouvée tout à fait incroyable ; il n'est pas présumable en effet qu'un homme de ce mérite eût voulu, lorsque rien ne l'y obligeait, mettre sur le compte d'un homme dont il se fait l'ami, et d'un prince auquel il reconnaît beaucoup d'honnêteté et de piété, un récit qu'il eût dû trouver tout à fait ridicule, s'il n'y avait pas un peu cru lui-même. »

Quant à l'opinion personnelle de Locke sur ce récit, il nous laisse dans la plus complète ignorance. Toutefois, on peut présumer qu'il n'ajoutait pas grande foi à cette histoire, à en juger par la manière dubitative dont il en parle ; hésitation assez peu d'accord (lorsque l'on considère l'autorité du témoignage du chevalier Temple) avec cette crédulité pour les faits extraordinaires dont ce grand homme a donné tant de preuves dans le premier livre de son Essai, et qui semble avoir été le principal défaut de son esprit.

Je n'ai pas cru nécessaire de reproduire ici les

leur signification, lorsqu'ils sont employés par des individus de leur espèce, mais on ne découvre en eux aucun vestige de la faculté d'employer des signes arbitraires, et de les faire servir au raisonnement. Quand on admettrait qu'ils possèdent toutes nos autres facultés, cette seule lacune les rendrait complétement incapables de former des idées générales, et bornerait exclusivement leurs connaissances aux objets et aux événements particuliers (*Voy.* tome I, chap. 4, section 5.) Ce n'est pas tout. Cette même lacune aurait encore pour effet de renfermer chaque individu dans le cercle de ses acquisitions personnelles, et rendrait impossible tout progrès résultant de la communication mutuelle des idées et de la transmission des connaissances d'une génération à l'autre.

Les faits recueillis par Darwin, pour prouver que les animaux ont la faculté de raisonnement, montrent seulement qu'ils possèdent une certaine habileté mécanique. Tel est, par exemple, le fait qu'il rapporte au sujet d'un vieux singe d'*Exeter-Change*, à Londres, « Lequel, ayant perdu ses dents, prenait une pierre dans sa main, quand on lui donnait des noix, et les cassait l'une après l'autre avec cette pierre, se servant ainsi, comme l'homme, d'un instrument pour atteindre son but. »

Dans le premier volume de cet ouvrage (p. 156, 157) j'ai cité un fait encore plus

détails de ce conte, qui a dû nécessairement rester profondément imprimé dans la mémoire de tous ceux qui ont lu l'*Essai* de Locke. Et même j'ai rencontré quelques-uns de ses admirateurs déclarés, qui semblaient ne se rappeler guère autre chose de ce livre que l'histoire du perroquet.

Après tout, peut-être, il ne serait pas aussi facile qu'on se l'imagine au premier abord d'établir les preuves sur lesquelles nous nous appuyons pour rejeter sans hésitation, comme tout à fait incroyables et absurdes, des choses qui ont été admises comme certaines, ou du moins comme probables, par des hommes tels que sir William Temple et le prince Maurice. Cette recherche mérite de fixer l'attention de ceux qui aiment à constater le progrès graduel de la raison humaine, et à examiner les circonstances dont ce progrès dépend

Ce fait me suggère une autre question qui me paraît au plus haut point intéressante et curieuse. Supposons pour un moment que ce fait nous soit confirmé par le témoignage de nos propres sens, et que nous voyions et entendions effectivement un animal, un chien, par exemple, converser avec son maître à l'aide du langage articulé (*a*) ; on ne saurait douter, je pense, qu'un tel spectacle ne fût, au plus haut degré, choquant et pénible ; c'est ainsi qu'il nous apparaît, du moins à *quelque* degré, quand nous nous contentons de nous le représenter par l'imagination. Or, à quel principe de notre nature devons-nous rapporter l'émotion pénible qu'exciterait un fait de ce genre ? Je crois qu'il faut, en très-grande partie, l'expliquer par la sympathie que nous inspirerait dans ce cas la condition d'une âme raisonnable unie à des formes bestiales et condamnée par la nature au sort des brutes. Nous ne pouvons nous empêcher de ressentir quelque chose de semblable, lorsque notre œil rencontre l'œil réfléchi et sérieux de l'éléphant. Par suite de la liaison intime et permanente qui s'établit de bonne heure entre l'idée de langage et celle de raison, la faculté de prononcer des sons articulés serait, je pense, désagréable par elle-même chez un chien, alors même qu'il ne donnerait aucun signe d'une intelligence supérieure au reste de l'espèce. Il n'y a que notre expérience du vocabulaire limité et insignifiant des perroquets, jointe aux plaisantes méprises qu'ils commettent continuellement dans son application, qui puisse nous faire trouver dans ces oiseaux un sujet d'amusement. Aussi sir William Temple nous dit-il : « Qu'un des chapelains du prince Maurice, qui avait été témoin de ses conversations avec le perroquet du Brésil, et qui habitait la Hollande, ne put, à dater de cette époque, souffrir les perroquets ; et disait qu'ils étaient tous possédés du diable. »

Ce qui m'a conduit à poser cette question, c'est principalement un passage que j'ai récemment rencontré dans les conjectures de Huyghens sur le monde planétaire, dans lequel cet illustre écrivain signale également l'horreur qui nous saisirait à la vue d'un animal qui, avec une forme tout à fait différente de la nôtre, posséderait les mêmes facultés de langage et de raison. Il explique ce sentiment par la comparaison que nous établirions en ce cas entre ces manifestations anormales et monstrueuses et nos idées préconçues de beauté et de laideur, idées qu'il résout (beaucoup trop précipitamment, à mon avis) dans les effets de la coutume et de l'habitude. La vraie théorie me semble avoir des racines plus profondes dans la nature humaine. Si cet animal ressemblait à quelqu'un de ceux que nous connaissons déjà, l'horreur qu'il nous inspirerait s'expliquerait facilement par les raisons données précédemment ; s'il ne différait de l'homme que dans les dimensions et les proportions relatives du corps, j'attribuerais la désagréable impression dont il s'agit à l'expérience journalière que nous avons de l'admirable appropriation des organes et des formes du corps humain aux différentes fonctions qu'il est destiné à remplir, et à notre sympathie pour les souffrances d'un être qui semblerait si mal organisé pour la situation dans laquelle il est destiné à vivre. Cependant ce passage tout entier mérite d'être lu, parce que c'est là que, pour la première fois, cette théorie, l'influence de l'habitude sur nos idées du beau (attribuée par M. Smith au Père Buffier, et adoptée ensuite par sir Reynolds) a été poussée jusqu'à ses dernières limites.

« Etenim omnino cavendum est ab errore vulgi, cum animum rationis capacem non alio in corpore, quam nostris simili habitare posse sibi persuadet. Ex quo factum est, ut populi pene omnes, atque etiam philosophi quidam, humanam formam diis ascripserint. Hoc vero nonnisi ab hominum imbecillitate et præjudicata opinione proficisci quis non videt ? Uti illud quoque, quod eximia quædam pulchritudo humani corporis esse putatur : cum tamen ab opinione et assuetudine id totum quoque pendeat, affectuque eo quem cunctis animalibus natura provida ingeneravit, ut sui similibus maxime caperentur. Illa vero tantum possunt, ut non sine horrore aliquo animal homini multum dissimile conspectum iri credam, in quo rationis et sermonis usus reperiretur. Nam si tale solummodo fingamus aut pingamus, quod, cætera homini simile, collum quadruplo longius habeat, vel oculos rotundos duploque amplius distantes ; continuo eæ figuræ nascuntur, quas non possimus intuentes non aversari, quamvis ratio deformitatis nulla reddi queat. » — (Christiani Hugenii *Cosmotheoros*, lib. I.)

(*a*) Leibnitz prétend avoir vu lui-même un chien de cette espèce.

extraordinaire, relatif à la sagacité d'un singe, que M. Bailly rapporte dans sa *Lettre sur les animaux*, et j'ai joint à ce récit la réflexion suivante : « En admettant même que cette anecdote soit exacte dans tous ses détails, une distinction essentielle n'en subsiste pas moins entre l'homme et l'animal. Dans aucune des inventions qui sont attribuées aux animaux, on ne trouve rien d'analogue aux procédés intellectuels par lesquels l'esprit humain forme des conclusions générales, et qui, d'après les principes posés précédemment présupposent l'emploi des termes abstraits. Ainsi, les facultés à l'aide desquelles nous classons les objets, et employons les signes comme instruments de la pensée, sont, autant que nous pouvons en juger, propres à l'espèce humaine (190). »

A quoi tient cette incapacité pour le langage, c'est là une question beaucoup plus difficile. Locke l'attribue (et, à mon avis, avec beaucoup de vraisemblance) à l'absence de la faculté d'abstraire, dont on ne découvre pas la moindre trace chez les animaux (191). Cette hypothèse, comme on le voit clairement par ce que j'ai déjà dit sur ce sujet, rend parfaitement raison des phénomènes; car c'est l'abstraction qui nous permet de classer les objets de nos connaissances, et de faire des raisonnements à l'aide des termes généraux. Et peut-être, dans une recherche de ce genre, est-ce là la plus forte présomption que l'on puisse présenter à l'appui d'une conclusion particulière.

En conséquence, à la question qu'on se fait souvent : Si les bêtes sont capables de raisonnement, nous répondrons : Que si par *raisonnement* on entend l'aptitude à employer des moyens mécaniques pour accomplir une fin particulière, quelques-unes des espèces les plus intelligentes offrent des phénomènes qui ne peuvent être expliqués que par cette faculté. Mais si par le mot *raisonnement* on entend la faculté d'aider les opérations de la pensée au moyen des signes artificiels, et d'arriver ainsi à des conclusions générales ou scientifiques, nous affirmerons, sans hésiter, qu'on ne constate que chez l'homme l'existence d'une telle faculté (192).

Si cependant l'on conservait encore des

(190) Un éléphant femelle que l'on montrait, dans ces derniers temps, à *Exeter-Change*, employait tous les jours un artifice non moins ingénieux que celui de ce singe. Lorsque le gardien plaçait un shilling sur les planches qui séparent la salle de l'escalier, et lui ordonnait de le ramasser, aussitôt il dirigeait sa trompe de ce côté, et *ne trouvant pas le shilling à la portée de cet organe*, il se mettait à souffler avec violence sur les planches, de manière à soulever le shilling et à lui permettre de le saisir. Assurément, le plus grand nombre des spectateurs ne pouvaient guère s'empêcher de penser que ce *tour* était, comme tous les autres, entièrement dû aux leçons et à la discipline du cornac. Sans prétendre suspecter le moins du monde la véracité de M. Bailly ou de ses amis, je me permettrai d'exprimer mes doutes quant à la question de savoir, si une connaissance aussi détaillée et aussi complète de leur singe ne nous autoriserait pas d'expliquer à peu près de la même manière son apparente sagacité, surtout si nous considérons combien l'éducation de cet animal est favorisée par les facultés d'imitation qu'il possède à un si haut degré.

(191) « Je regarde comme une chose certaine qu'il n'y a chez les animaux aucun pouvoir d'abstraire, et que c'est la formation des idées générales qui fait la distinction entre l'homme et l'animal, et que c'est là une prééminence à laquelle les facultés des bêtes ne sauraient atteindre en aucune façon, etc., etc. » (*Essais*, etc., liv. II, chap. 11, section 10.) L'objection de Darwin paraîtra peut-être, aux yeux d'un lecteur instruit, trop frivole pour mériter une réponse sérieuse, mais pour d'autres une réponse ne sera pas inutile. « M. Locke, dit-il, a émis l'opinion que les animaux n'ont pas d'idées abstraites ou générales, et il pense que là est la barrière qui sépare l'homme de la brute. Mais l'évêque Berkeley et M. Hume ayant démontré que les idées abstraites n'ont pas d'existence dans la nature, ni même dans l'esprit de leurs inventeurs, nous sommes forcés de recourir à une autre marque de distinction. » — *Zoonomia*, tome I, p. 264, troisième édition.

Ceux qui sont au courant de la question reconnaîtront sans peine que Darwin s'est complétement mépris sur le point en discussion. Lorsque Berkeley et Hume ont nié l'existence des idées *abstraites* ou *générales* (adjectifs que Darwin considère comme parfaitement synonymes), ils n'ont jamais entendu contester le pouvoir qu'a l'esprit humain de faire des *raisonnements généraux* pour arriver à des *conclusions générales*. La différence entre eux et leurs antagonistes porte seulement sur *la manière* dont ces raisonnements sont produits, les uns l'expliquant par la supposition d'idées *abstraites générales*, les autres par la faculté qu'a l'esprit humain d'employer des *mots* ou *signes* dans un sens générique, comme l'algébriste emploie les lettres de l'alphabet pour arriver à des théorèmes généraux. Ainsi la doctrine de Locke se réduit en substance à ceci : que les animaux sont incapables des opérations mentales (quelles qu'elles puissent être) dont dépend la faculté de former des propositions générales, et, en conséquence, cette doctrine n'est pas le moins du monde engagée dans le résultat que peut avoir la controverse entre les réalistes et leurs adversaires.

Il est surprenant qu'un penseur aussi pénétrant que Darwin ait pu s'imaginer, après tout ce qui a été écrit à ce sujet, qu'une des circonstances qui distinguent le philosophe des autres hommes, c'est qu'il a la faculté de raisonner sans le secours des mots, tandis qu'en fait, sans l'usage des mots (ou de quelque autre espèce de signes artificiels), la faculté du raisonnement *général* n'existerait même pas. « M. Horne Tooke a démontré (je cite les propres expressions de Darwin) que ce qu'on appelait *idées générales* n'étaient en réalité que des *termes généraux*; de là les erreurs nombreuses qui se glissent dans nos raisonnements oraux, et en conséquence celui qui peut raisonner sans le secours des mots raisonne avec beaucoup plus d'exactitude que celui qui ne fait que comparer les idées qui lui sont suggérées par les mots, *rare faculté qui distingue les philosophes des sophistes.* » — (*Zoonomia*, t. I, p. 178, troisième édition.)

(192) Charron, et d'autres écrivains après lui, ont été conduits à adopter une opinion différente, parce qu'ils n'ont pas fait attention à la distinction importante déjà établie dans le second volume de cet ouvrage (page 163) entre l'assimilation ou confusion des objets, résultat d'une perception grossière et indistincte, et cette classification scientifique qui repose sur l'examen et la comparaison des indivi-

doutes sur la valeur de cette hypothèse, nous rappellerions encore une fois, que les faits qu'elle est destinée à expliquer sont au-dessus de toute discussion. Peut-on citer un seul cas où une espèce animale quelconque ait amélioré sa condition, en remontant aux plus anciens documents fournis par les historiens de la nature? Les abeilles ont-elles avancé d'un seul pas depuis le temps de Virgile? Jusqu'à ce qu'on cite quelque fait authentique de ce genre, toutes les histoires extraordinaires recueillies par Darwin et autres (en accordant même l'authenticité parfaite de quelques-unes) ne seront d'aucun poids pour établir la conclusion que ces auteurs semblent vouloir en tirer. Nous pouvons nous tromper quant aux facultés particulières qui sont les attributs essentiels de l'homme, mais il doit certainement posséder quelques facultés distinctives, auxquelles il doit le développement progressif dont lui seul est capable parmi tous les autres habitants du globe. C'est par une observation analogue, que Rousseau coupe court aux disputes logiques, sur la distinction entre l'homme et les animaux. « Quand les difficultés qui environnent toutes ces questions laisseraient quelque lieu de disputer sur cette différence de l'homme et de l'animal, il y a une autre qualité spécifique qui les distingue, et sur laquelle il ne peut y avoir de contestation, c'est la faculté de se perfectionner; faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l'espèce que dans l'individu ; au lieu qu'un animal est, au bout de quelques mois, ce qu'il sera toute sa vie; et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans. »

J'ajoute ici avec plaisir les éloquentes et philosophiques réflexions de Buffon sur le même sujet.

« Il faut distinguer deux genres de perfectibilité, l'un stérile et qui se borne à l'éducation de l'individu, et l'autre fécond, qui s'étend sur toute l'espèce, et qui s'étend autant qu'on le cultive par les institutions de la société. Aucun des animaux n'est susceptible de cette perfectibilité d'espèce; ils ne sont aujourd'hui que ce qu'ils ont été, que ce qu'ils seront toujours, et jamais rien de plus, parce que leur éducation étant purement individuelle, ils ne peuvent transmettre à leurs petits que ce qu'ils ont eux-mêmes reçu de leurs père et mère: au lieu que l'homme reçoit l'éducation de tous les siècles, recueille toutes les institutions des autres hommes, et peut, par un sage emploi du temps, profiter de tous les instants de la durée de son espèce, pour la perfectionner tous les jours de plus en plus. Aussi quel regret ne devons-nous pas avoir à ces âges funestes où la barbarie a non-seulement arrêté nos progrès, mais nous a fait reculer au point d'imperfection d'où nous étions partis! Sans ces malheureuses vicissitudes, l'espèce humaine eût marché, et marcherait encore constamment vers cette perfection glorieuse, qui est le plus beau

dus. « Les bestes des singuliers, concluent les universels, du regard d'un homme seul cognoissent tous les hommes, » etc. — *De la Sagesse*. liv. I, chap. 8.

« A mesure qu'une contrée est plus sauvage (dit Humboldt dans ses voyages dans les régions équinoxiales du nouveau continent), l'instinct des animaux domestiques semble acquérir plus d'adresse et de sagacité. Quand les mulets se sentent en danger, ils s'arrêtent en tournant leur tête à droite et à gauche; le mouvement de leurs oreilles semble indiquer qu'ils réfléchissent sur le parti qu'ils doivent prendre. Leur résolution est lente, mais toujours juste, si elle est libre, c'est-à-dire si l'imprudence des voyageurs ne vient pas la traverser ou la précipiter. C'est surtout sur les Andes, pendant des voyages de six ou sept mois à travers des montagnes sillonnées par des torrents, que l'intelligence des chevaux et des bêtes de somme se déploie de la manière la plus étonnante. Aussi entendez-vous les montagnards vous dire : Je ne vous donnerai pas la mule dont le pas est le plus doux, mais celle qui raisonne le mieux, *la mas racional*. Cette locution populaire, suggérée par une longue expérience, combat le système des machines animées beaucoup mieux peut-être que tous les arguments de la philosophie spéculative. » — (*Relation*, etc., tom. III, p. 105.)

La manière dont les montagnards d'Amérique s'expriment à cette occasion me paraît parfaitement juste. L'emploi le plus correct des termes permet d'appliquer le mot *raisonnement* à toute combinaison de moyens pour une fin particulière, tout aussi bien qu'à l'usage le plus savant des termes abstraits, dans le but d'obtenir une conclusion générale ou un théorème. Mais il n'en est pas moins vrai que ces deux procédés intellectuels sont essentiellement différents dans leurs effets, et si nous accordons aux animaux la capacité d'exécuter l'un, nous leur refusons complétement celle d'employer l'autre.

Dans un article sur l'*Instinct*, écrit, si je ne me trompe, par un éminent naturaliste, le chevalier de Lamarck (voyez le *Nouveau dictionnaire d'Histoire naturelle*, tome XVI, Paris, 1817), je trouve la phrase suivante : « M. Fréd. Cuvier, qui a fort bien examiné le jeune orang-outang apporté vivant en Europe, *établit* qu'il est capable de généraliser ses idées, et de les abstraire par la force du raisonnement. » Lorsque ce Mémoire de M. Fréd. Cuvier parut pour la première fois dans les *Annales du Muséum d'histoire naturelle*, je le lus avec beaucoup de plaisir et de profit, mais je ne puis en aucune façon admettre que les faits qu'il citait fussent suffisants pour *établir* que l'animal en question possédait les facultés d'abstraire et de généraliser. Tout au contraire, il me sembla (autant que je m'en souviens) que tous les phénomènes dont il donne la description pouvaient être facilement expliqués au moyen de la distinction indiquée au commencement de cette note. On n'a pas d'ailleurs assez tenu compte de l'instinct d'imitation, si prononcé chez ces animaux, et sous l'impulsion duquel ils copient aveuglément plusieurs actions qui chez l'homme doivent être rapportées aux principes rationnels de sa nature. Il faudrait aussi avoir égard au penchant qu'ils ont à *grimper*, et qui est si admirablement servi par la structure de leur corps. Peut-être trouvera-t-on que l'argument de M. F. Cuvier prouve trop; car il s'ensuivrait que cet orang-outang (qui n'avait, lorsqu'il est mort, que quinze ou seize mois) savait abstraire, généraliser et raisonner, à un âge où aucune trace de ces facultés ne se laisse apercevoir dans les enfants les plus précoces de notre espèce.

titre de sa supériorité, et qui seule peut faire son bonheur. »

De l'absence de la faculté d'abstraire dérivent encore d'autres imperfections. J'ai précédemment fait voir que l'imagination (en désignant sous ce terme une faculté créatrice, suppose l'abstraction, et, en conséquence, nous devons considérer l'imagination, prise en ce sens, comme une faculté exclusivement propre à une nature raisonnable. Cette conclusion semble d'accord avec les faits; car, bien que les animaux donnent des signes de la faculté de conception, aucun d'eux ne manifeste la capacité de former des combinaisons nouvelles. C'est là du reste ce que fait aisément prévoir leur condition stationnaire, comparée à la nature progressive de l'homme. Pour *lui*, l'imagination est un aiguillon puissant d'action et de progrès; pour les animaux, elle ne serait qu'une source de peines et de misères.

C'est à cette absence d'imagination, jointe à l'incapacité du raisonnement, que nous attribuerons aussi le frappant contraste qu'offre avec notre propre condition la condition des animaux, en ce qu'ils ne se laissent guider que par les impulsions *présentes*, sans songer aux conséquences éloignées. Cicéron, dans le passage qui suit, a développé ce contraste avec autant de précision que de force : *Sed inter hominem et belluam hoc maxime interest, quod hæc tantum quantum sensu movetur, ad id solum quod adest, quodque præsens est se accommodat, paululum admodum sentiens præteritum aut futurum. Homo autem quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit, causas rerum videt, earumque prægressus et antecessiones non ignorat; similitudines comparat, et rebus præsentibus adjungit atque annectit futuras; facile totius vitæ cursum videt, ad eamque degendam præparat res necessarias.* (*De Officiis*, lib. I, 4.)

Pendant que quelques auteurs accordent la raison aux animaux, d'autres s'efforcent de montrer que, dans toutes ses actions, l'homme n'est guidé que par l'instinct, et que la raison n'est qu'un instinct d'une espèce particulière. M. Smellie, dans sa *Philosophie de l'Histoire naturelle*, a essayé de donner à ce paradoxe une nouvelle forme, mais l'idée est bien plus ancienne que ses écrits, car le docteur Martin Lister, et d'autres peut-être avant lui, l'avaient déjà émise depuis longtemps. « L'homme, dit ce dernier écrivain, est un animal tout comme le premier quadrupède venu, et la plupart de ses actions se réduisent à l'instinct, quels que soient les principes que la coutume et l'éducation aient pu y ajouter. » Je ne nierai pas qu'il ne soit possible, à l'aide de définitions arbitraires, de dire des choses plausibles en faveur de cette opinion ou de toute autre. Mais toujours est-il que tout homme de bon sens doit sentir et reconnaître que les mots *raison* et *instinct*, dans leur acception ordinaire, suggèrent deux idées complétement distinctes, et il n'est pas moins facile d'indiquer (ainsi que j'ai déjà essayé de le faire) quelques-unes de leurs différences caractéristiques. En général, bien que la foule confonde souvent des choses qui doivent êtres distinguées, il y a pourtant fort peu de circonstances, si même il s'en trouve, où des hommes de diverses époques et de pays différents se soient accordés à distinguer par des noms différents des choses dont plus tard l'analyse philosophique aurait montré l'identité. J'abandonnerai donc sans autre commentaire l'appréciation de cette dispute de mots à la bonne foi de mes lecteurs. J'en ai assez dit, je pense, dans la première section de ce chapitre pour en démontrer la futilité (193). — *Voy.* Activité § I et Encéphale.

INTELLIGENCE. *Voy.* Encéphale.

(193) J'extrais le passage suivant d'un article sur l'*Ame des bêtes*, faisant partie du second volume d'un ouvrage français, intitulé : *Dictionnaire des Sciences naturelles* (publié à Paris en 1804). L'accord qu'il y a entre les opinions de son auteur (l'illustre Cuvier) et celles que j'ai développées dans le précédent chapitre et en d'autres endroits de ces éléments, me paraît donner à mes propres conclusions un caractère de certitude que je ne leur aurais peut-être pas reconnu sans cette coïncidence. J'y trouve en même temps un motif de croire que la théorie d'Helvétius, qui régnait encore en France il y a peu d'années, a fait place maintenant, pour les observateurs les plus circonspects et les plus indépendants, à une philosophie moins dégradante pour la dignité de la nature humaine, et plus favorable au bonheur du genre humain.

« On ne peut donc nier qu'il n'y ait dans les bêtes perception, mémoire, jugement et habitude, et l'habitude elle-même n'est autre chose qu'un jugement devenu si facile pour avoir été répété, que nous nous y conformons en action avant de nous être aperçus que nous l'avons fait en esprit. Il nous paraît même qu'on aperçoit dans les bêtes les mêmes facultés que dans les enfants; seulement l'enfant perfectionne son état, et il le perfectionne à mesure qu'il apprend à parler, c'est-à-dire à mesure qu'il forme de ses sensations particulières des idées générales, et qu'il apprend à exprimer des idées abstraites par des signes convenus. Ce n'est aussi que de cette époque que date en lui le souvenir distinct des faits. La mémoire historique a la même origine et le même instrument que le raisonnement; cet instrument, c'est le langage abstrait.

« Pourquoi l'animal n'est-il point susceptible du même perfectionnement que l'enfant? Pourquoi n'a-t-il jamais ni langage abstrait, ni réflexion, ni mémoire détaillée des faits, ni suite de raisonnements compliqués, ni transmission d'expériences acquises? ou, ce qui revient au même, pourquoi chaque individu voit-il son intelligence renfermée dans des bornes si étroites, et pourquoi est-il forcé de parcourir précisément le même cercle que les individus de la même espèce qui l'ont devancé? Nous verrons à l'article *Animal* que les grandes différences qui distinguent les espèces suffisent bien pour expliquer les différences de leurs facultés; mais en est-il qui puissent rendre raison de l'énorme distance qui existe, quant à l'intelligence, entre l'homme et le plus parfait des animaux, tandis qu'il y en a si peu dans l'organisation? » — *Dictionnaire des Sciences naturelles*, art. *Ame des bêtes*.

Ayant cité plus d'une fois le baron Cuvier dans le cours de ce chapitre, je ne veux pas terminer ces notes sans consigner ici l'aveu qu'il a fait avec

# J

## JUGEMENT.

### § I. — *Idée générale du jugement.*

*Pierre est bon. — Achille tire son épée. — Cet or contient du cuivre. — Le fer est pesant. — La vertu est aimable par elle-même. — Pauvreté n'est pas vice. — Tout corps est étendu. — Deux et deux font quatre.* — $(A+B)^2 = A^2 + 2AB + B^2$. — *Dans la proportion géométrique, le produit des extrêmes est égal au produit des moyens. — Un côté quelconque du triangle est plus petit que la somme des deux autres. — Tout ce qui commence d'exister, a une cause.*

Ces propositions sont des jugements ; les propositions sont des jugements énoncés.

On peut remarquer que dans toutes ces propositions, il est dit qu'une chose en est ou n'en est pas une autre. Ainsi dans un jugement, on pense ou on nomme deux choses, et l'on pense ou l'on dit que l'une est ou n'est pas l'autre. Il y a donc à distinguer dans le jugement.

1° La chose qu'est ou n'est pas l'autre ;

2° La chose que la première est ou n'est pas.

3° Le rapport entre l'une et l'autre, qui consiste en ce que l'une est ou n'est pas l'autre.

C'est ce qu'on peut appeler les trois termes d'une proposition.

Exemples : *Pierre est bon. Pierre*, premier terme, ou la chose qui est ou n'est pas l'autre ; *bon*, second terme, ou la chose que

tant de franchise à l'égard du peu de connaissance que nous avons des fonctions des différentes parties du cerveau. Dans un moment où l'on fait chaque jour tant d'efforts pour vicier la philosophie de l'esprit humain par des spéculations chimériques sur cet organe, il peut être utile d'opposer à ces présomptueuses rêveries le jugement modeste du plus grand physiologiste et anatomiste de ce siècle.

« Il y a donc dans notre corps une partie dont le bon état est une condition de la pensée ; nous ne pensons qu'avec cet organe comme nous ne voyons qu'avec l'œil ; et remarquez que c'est là un fait de simple histoire naturelle, qui n'a rien de commun avec le système métaphysique qu'on nomme matérialisme, système d'autant plus faible que nous avons encore bien moins de notions sur l'essence de la matière que sur celle de l'être pensant, et qu'il n'éclaircit, par conséquent, aucune des difficultés de ce profond mystère. » (*Diction. des Sciences nat.*, art. *Ame des bêtes.*)

« La nature du principe sensitif et intellectuel n'est point du ressort de l'histoire naturelle, mais c'est une question de pure anatomie que celle de savoir à quel point du corps il faut qu'arrivent les agents physiques qui occasionnent les sensations, et de quel point il faut que partent ceux que produisent les mouvements volontaires, pour que ces sensations et ces mouvements aient lieu. C'est ce point commun, terme de nos rapports passifs et source de nos rapports actifs avec les corps extérieurs, que l'on a nommé le siége de l'âme ou le *sensorium commune.*

. . . . . .

« Il est facile de conclure que c'est dans le cerveau que doit se trouver ce *sensorium* que l'on cherche. Mais il n'est pas aussi aisé de déterminer la partie du cerveau qui est spécialement consacrée à cette fonction importante. Cet organe, qui cesse totalement ses fonctions à la moindre compression, peut perdre des portions considérables de sa substance sans qu'on remarque d'affaiblissements sensibles dans ces mêmes fonctions. Ce n'est donc pas tout le cerveau qui est le *sensorium commune*, mais seulement quelques-unes de ses parties ; mais laquelle ?

« Ici l'expérience ne peut pas nous conduire fort loin. Des blessures qui pénètrent profondément dans la substance du cerveau produisent des désordres trop violents et trop subits dans l'économie animale, pour qu'on puisse nettement distinguer les effets propres à chacune d'elles.

« A la vérité, on a cru remarquer que les blessures du *cervelet* arrêtaient les mouvements vitaux et involontaires, tels que celui du cœur, et que celles du cerveau exerçaient leur influence principale sur les mouvements animaux et volontaires ; mais cette observation n'est pas confirmée. On a donc été obligé de se contenter du raisonnement, et c'est ce qui a fait diverger les opinions.

« D'abord il était naturel de chercher ce point central à quelque endroit où tous les nerfs parussent se rendre ; mais comme il n'y a pas un tel endroit, et que l'œil ne peut suivre les nerfs que jusqu'à des points encore assez éloignés les uns des autres, l'imagination a tracé le reste de leur route ; les uns ont donc supposé qu'ils arrivaient tous au cervelet, d'autres à la glande pinéale, d'autres au corps calleux.

« Descartes a pris le parti de la glande pinéale, et a rendu célèbre ce petit corpuscule ; mais il est peu vraisemblable qu'il remplisse de si hautes fonctions, parce qu'il est souvent altéré et contient presque toujours des concrétions pierreuses. Bontekoë, Lancisi et Lapeyronie sont ceux qui ont parlé pour le corps calleux ; mais cette partie manque à tous les animaux non mammifères, et il est à croire que le *sensorium commune* doit être une partie essentielle, et qui disparaît ou change de forme la dernière de toutes.

« La même objection a lieu par rapport au *septum lucidum* adopté par Digby.

« Enfin, pour ce qui concerne le cervelet, dont l'importance a été soutenue par Drelincourt, il y a cette grande difficulté, que c'est presque la seule partie du cerveau où l'on ne voit clairement aucun nerf se rendre.

« On ne peut guère non plus regarder comme le siége de l'âme quelque partie double, comme les corps cannelés, pour lesquels s'est déclaré Willis, et les deux grands hémisphères, ou plutôt leur partie médullaire, appelée centre ovale, et défendue par Vieussens. *D'ailleurs Sœmmering nous paraît assez bien prouver qu'aucune partie solide n'est propre à cette importante fonction.* Il semble en effet que les nerfs agissent en conduisant quelque fluide vers le cerveau ou vers les muscles, et que le sujet corporel, affecté par l'arrivée ou le départ des fluides des différents nerfs, doit lui-même être fluide pour être susceptible de modifications mécaniques ou chimiques, aussi rapides et aussi variées que le sont les différents états que ces modifications occasionnent dans l'âme. *C'est d'après cette manière de voir que Sœmmering regarde l'humeur renfermée dans les ventricules du cerveau comme le véritable organe de l'âme.* » (Ibid., art. *Siége de l'âme.* — Voy. ACTIVITÉ ET ÉNCÉPHALE.

l'autre est ou n'est pas; *est*, terme moyen, ou l'expression du rapport (négatif ou positif) entre le premier et le second terme; c'est le verbe.

*Achille tire son épée* équivaut à *Achille est tirant son épée. Achille*, premier terme; *tirant son épée*, second terme; *est*, verbe.

*Pauvreté n'est pas vice. Pauvreté*, premier terme; *vice*, second terme; *n'est pas*, verbe.

$(A+B)^2 = A^2 + 2AB + B^2$. $(A+B)^2$, premier terme; $A^2 + 2AB + B^2$, second terme; $=$, verbe.

*Un côté quelconque du triangle est plus petit que la somme des deux autres. Un côté du triangle*, premier terme; *plus petit que la somme des deux autres*, second terme; *est*, verbe.

On appelle ordinairement le premier terme, le sujet; le second terme, l'attribut ou le prédicat; et le terme intermédiaire, la copule ou le verbe.

Maintenant, qu'est-ce que le jugement?

On peut dire que le jugement est l'acte par lequel une chose est affirmée ou niée d'une autre. Cette définition est la définition ordinaire des anciennes logiques. Elle se recommande par son antiquité, et le nom d'Aristote la protége. Voici les expressions mêmes d'Aristote :

« L'oraison est une voix signifiant quelque chose de composé, dont les parties séparées ont aussi une signification.... L'énonciation (proposition) est une oraison qui affirme ou qui nie.... Elle énonce une chose avec une autre, ou sans une autre.... Elle est donc une voix qui signifie qu'une chose est présente ou n'est pas présente dans une autre.... L'affirmation énonce une chose d'une autre; la négation énonce une chose sans une autre (Aristote, *Organ.*, *lib. de interpretatione*, V, 1, 5, 6. — VI, 1. (édition de Buhle, t. II, p. 21). »

Cette définition, Port-Royal la traduit en ces termes : « Après avoir conçu les choses par nos idées, nous comparons ces idées ensemble, et trouvant que les unes conviennent entre elles et que les autres ne conviennent pas, nous les lions et délions, ce qui s'appelle affirmer ou nier, et généralement juger. » (*Logique*, part. II, ch. 3.)

On dirait que cette définition a engendré celle de Locke : « Le jugement consiste à joindre des idées dans l'esprit, ou à les séparer l'une de l'autre, lorsqu'on ne voit pas qu'il y ait entre elles une convenance ou une disconvenance certaine, mais qu'on le présume. » (Locke, *Essai sur l'entendement humain*, liv. IV, ch. 14.)

Suivant Hobbes, « la proposition est un discours composé de deux noms réunis par un verbe, par lequel on exprime que l'on connaît que le second nom est le nom de la même chose dont le premier est aussi le nom, ou, ce qui revient au même, que le premier nom est contenu dans le second. » (Hobbes, *Eléments de philosophie*, part. I, *Computatio* (logique), ch. 3. Traduction de M. de Tracy, t. IV des *Eléments d'idéologie*.)

De la définition de Locke et de celle de Hobbes Condillac a fait la sienne.

« Quand, dit-il, nous comparons nos idées, la conscience que nous en avons nous les fait connaître comme étant les mêmes par les endroits que nous les considérons, ce que nous manifestons en liant ces idées par le mot *est*, ce qui s'appelle affirmer; ou bien elle nous les fait connaître comme n'étant pas les mêmes, ce que nous manifestons en les séparant par ces mots *n'est pas*, ce qui s'appelle nier. Cette double opération est ce qu'on appelle juger (Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, part. I, sect. 2, ch. 8.)

« Apercevoir des ressemblances et des différences, c'est juger. Le jugement n'est donc encore que sensations. (*Logique*, part. I, ch. 7.) Juger n'est qu'apercevoir un rapport entre deux idées que l'on compare. (*Grammaire*, part. I, ch. 4.) Une proposition identique est celle où la même idée est affirmée d'elle même, et par conséquent toute vérité est une proposition identique.... une proposition n'est que le développement d'une idée complexe en tout ou en partie. Elle ne fait donc qu'énoncer ce qu'on suppose déjà renfermé dans cette idée; elle se borne donc à affirmer que le même est le même. » (*Art de penser*, part. I, ch. 10.)

Dans ces passages, et mieux encore, dans les ouvrages d'où ils sont extraits, on voit que la convenance ou la disconvenance des idées qui, suivant Locke, sert de base au jugement, a été transformée par Condillac en égalité ou identité; et le jugement, selon lui, n'est qu'une équation de termes identiques.

La faculté de juger n'est, pour M. de Tracy, que la faculté de sentir un rapport entre nos idées. Ce rapport n'est pas l'identité, il n'est pas la convenance, c'est, pour ainsi parler, le rapport du contenant au contenu. Mais comme il est senti, juger c'est encore sentir. (*Voy.* l'*Essai VI*e.)

L'école allemande définit le jugement l'*acte de la conscience par lequel X et Y, en tant qu'objets déterminés et distincts de la conscience sont combinés en une conscience unique et déterminée Z.* » (Salomon Maimon, *Propedeutique à une nouvelle théorie de la pensée*, ch. 2. § 3.) — Ou bien — *Dans le jugement deux idées sont placées vis-à-vis l'une de l'autre, et rapportées l'une à l'autre, ce qui fait paraître si elles s'accordent ou non dans leurs caractères.* (Eschenmayer, *Psychologie*, part. I. ch. 9 § 118.) — Ou enfin : *Un jugement est la détermination du rapport mutuel de deux ou plusieurs concepts pour l'usage de la connaissance.* (Matthiæ, *Manuel de philosophie*, traduit par M. Poret. Paris, 1837.)

Toutes ces définitions offrent entre elles de grandes analogies. Elles pourraient se rapprocher au point de se confondre, hormis peut-être celle de Condillac qui ajoute aux autres une idée de plus, et réduit le rapport des deux termes à l'identité. Son erreur nous paraît grave; mais quant aux autres

définitions, il n'en est aucune qui ne soit acceptable. Si cependant il fallait choisir, notre choix serait pour la première de toutes, pour celle des anciennes logiques. Elle n'est ni scientifique, ni profonde; c'est la définition que donne le bon sens.

Mais parmi ces définitions, une seule est-elle complète? En voici deux autres :

*Le jugement*, dit Kant, *est la fonction de l'unité entre nos représentations.*

*Nous entendons par jugement*, dit Reid, *toute détermination de l'esprit relativement à la vérité ou à la fausseté de tout ce qui peut être exprimé par une proposition.* (*Voy.* les *Essais* IV^e^ et III^e^, p. 324 et 218 du t. I; KANT, *Critiques de la raison pure*, logique trans., 1^re^ section liv. I, ch. 1, art. 1; REID. *Essais sur les facultés intellectuelles* VI, chap. 3.) Cette définition revient à celle de Bossuet : *Juger, c'est prononcer au-dedans de soi sur le vrai et sur le faux.* (BOSSUET, *Connaissance de Dieu et de soi-même.*)

Ces deux définitions ajoutent aux notions que les premières nous donnaient des notions nouvelles.

Quand on sait que la proposition affirme ou nie une chose d'une autre, énonce un rapport de convenance ou de disconvenance entre toutes deux, présente la seconde comme contenue ou non dans la première, enfin, exprime ou exclut la combinaison de deux idées, on ne connaît encore, ce me semble, et d'une manière très-générale, que le mécanisme ou la forme du jugement. On a plutôt la définition de la proposition que celle du jugement.

Or, en faisant ce que fait la proposition, que faisons-nous? Qu'est-ce que le jugement en lui-même? Quelle est l'essence de l'opération? Nous venons de voir quelle en est la forme; mais que se passe-t-il dans cette opération, et quelle est la faculté qui s'y rapporte?

Kant a répondu; que la réponse soit bonne ou mauvaise, obscure ou claire, il n'importe ici; le point, c'est qu'il a tenté de nous faire connaître l'opération en elle-même.

Mais cette opération, quel en est le sens, le but, le résultat définitif? Au moyen du jugement que se passe-t-il et au moyen de ce qui se passe qu'arrive-t-il? Qu'est-ce que l'esprit accomplit par le jugement? Reid essaie de nous le dire. L'esprit, dit-il, se détermine, il décide une question de vérité ou de fausseté. Ceci est encore un élément nouveau dans la connaissance du jugement.

Elle n'était donc pas complète. Aurions-nous la connaissance complète du levier, si l'on nous avait seulement dit : *Le levier est une barre inflexible, droite ou courbe, dont un des points est fixe et offre un point d'appui autour duquel elle peut tourner librement?* Nous ne connaîtrions que l'extérieur du levier, ce qu'on en voit, non ce qu'on en comprend. La plupart des définitions précitées ne nous en apprennent guère plus du jugement.

Il faut donc ajouter quelque chose à la description du levier. Il faut dire que *si des forces sont appliquées à ses deux extrémités, elles peuvent réagir l'une sur l'autre par le moyen de sa rigidité, et se combattre mutuellement en l'appuyant contre le point d'appui.* Voilà ce qui se passe dans l'action du levier. Ceci pourrait se comparer au degré de connaissance que donne la définition du jugement selon Kant.

Mais enfin si vous ajoutez que *dans le levier on emploie une certaine force dont on dispose, ou* LA PUISSANCE, *pour équilibrer ou vaincre une autre force dont on n'est pas maître, ou* LA RÉSISTANCE, vous aurez du levier une idée à peu près complète, et une connaissance équivalente à celle que vous laisse du jugement la définition de Reid ajoutée à toutes les définitions précédentes.

Pour éclaircir et compléter cette connaissance, pour l'ériger en théorie, nous devons considérer le jugement sous divers points de vue, étudier dans le jugement la forme et le fond, répondre au moins à ces deux questions : Qu'est-ce qu'un jugement (opération)? Qu'est-ce que le jugement (faculté)?

### § II. — *Du jugement considéré dans sa forme, ou de la proposition.*

Analyser un jugement en particulier, c'est analyser une proposition. La proposition, en effet, est l'expression du jugement, et l'on peut la considérer indépendamment soit de l'acte par lequel elle a été produite, soit de l'occasion qui l'a suggérée, c'est-à-dire de son origine psychologique et de son origine accidentelle. On peut également faire abstraction de sa valeur intrinsèque, de la foi qui lui est due et de celle qui lui est donnée, c'est-à-dire de sa vérité réelle ou supposée. Ce point de vue ainsi restreint est, en général, celui des logiciens; c'est le nôtre en ce moment.

On peut concevoir une proposition sans la croire, sans la prononcer, sans proprement la juger; la preuve, c'est que l'on conçoit également des propositions contradictoires. *Le fer est pesant, le fer est impondérable*, sont deux asssertions également concevables. *La partie est plus grande que le tout* est, du premier coup d'œil, une proposition fausse, mais très-intelligible. Nous comprenons ce que c'est que *partie*, ce que c'est que *tout*, ce que c'est que *plus grande:* le matériel de cette propositon se comprend donc parfaitement. C'est la pensée qui est inintelligible, ou plutôt qui est absurde.

La proposition, prise dans cette neutralité, sans égard à son origine ou à sa valeur, nous occupe seule ici. Nous ne voulons qu'en décomposer les matériaux.

La logique ordinaire a raison; il y a trois termes dans toute proposition, dans celle-ci. *Pierre est bon*, comme dans celle-là : *Les vertus que nous ne devons ni à l'éducation, ni à l'expérience, ni à la raison, sont un don gratuit de la Providence.*

De ces trois termes, celui dont on af-

firme (194) s'appelle ordinairement *le sujet*, celui qui est affirmé du premier *l'attribut*.

Le second terme est affirmé du premier comme *attribut*, c'est-à-dire qu'il lui est *attribué;* le verbe est le signe de *l'attribution*. Fixons le sens de ces mots *attribut*, *attribuer*, *attribution*. La logique latine dit *prædicatum*, *prædicare*, *prædicatio*. De ces trois mots, nous n'avons que *prédicat*, encore est-il assez peu usité. Les Grecs disaient originairement *catégorie*, dont ils avaient le verbe et tous les dérivés; nous n'avons pas d'expression spéciale.

On a voulu remplacer un seul mot par une définition. On a dit que la proposition exprimait *un rapport de convenance ou de disconvenance* entre deux idées, ou énonçait que l'une était ou n'était pas *contenue* dans l'autre. *Etre contenu* ou *rapport de convenance*, c'est une définition de l'expression *être l'attribut*. Une idée serait donc *l'attribut* d'une autre, parce qu'elle lui est unie par *un rapport de convenance*, ou parce qu'elle y est *contenue*. Ces expressions supposent chacune une théorie conforme du jugement, et ne sont justes que si la théorie à laquelle chacune appartient est vraie. Nous ne sommes pas encore en mesure de faire une théorie du jugement; mais avant toute théorie, voyons si les expressions conviennent, en effet, à toute proposition (supposée affirmative).

Faut-il dire que l'attribut est toujours *contenu* dans le sujet? que l'attribut est toujours dans un *rapport de convenance* avec le sujet?

On peut considérer le sujet, et en général tout terme d'une proposition, soit comme un mot, soit comme une idée, soit comme un objet réel. Sous ces trois rapports, le sujet *contient*-il nécessairement l'attribut?

Dans ce jugement *Pierre est bon*, le sujet, comme mot, est un nom-propre, il ne contient ni bonté, ni méchanceté. Si vous disiez : *Tout substantif est un nom*, peut-être serait-il vrai que le *nom* est compris dans le *substantif;* mais le mot *Pierre* ne *contient* assurément pas la *bonté*.

*La vertu est une ombre;* cette proposition est très-régulière. Peut-on dire que l'idée de *vertu contienne* l'idée *d'être une ombre?* Il faudrait pour cela que ce fût ou l'idée réelle et absolue de la *vertu*, ou bien que ce fût au moins l'idée que s'en forme celui qui juge. Si ce doit être l'idée générale de *vertu*, il n'entre assurément dans aucune définition, dans aucune analyse de la *vertu*, l'idée qu'elle est une *ombre*. On peut savoir très-bien ce que c'est que la *vertu*, et n'avoir jamais ni pensé, ni dit, ni lu, ni entendu dire qu'elle fût une *ombre*. Il faut donc se borner à soutenir que telle est l'idée actuelle et personnelle de celui qui juge; alors ce n'est pas dans le sujet qu'est contenu l'attribut, c'est dans la pensée de celui qui répète le blasphème de Brutus à la bataille de Philippes. Or nous considérons ici la proposition isolément; ce n'est pas de son idée de vertu que veut parler celui qui juge; c'est bien de la *vertu* elle-même. Dans la proposition, évidemment *vertu* signifie le sentiment du devoir, l'amour et la pratique de la justice, de la sagesse, la fidélité à la vérité et à sa parole, etc., enfin tout ce qui compose la *vertu*. De tout cela, la proposition affirme que c'est une *ombre*.

Enfin, considère-t-on dans le sujet non le mot, non l'idée, mais l'être réel; il est évident que l'attribut n'y est pas contenu. Soit cette proposition : *Médor est mon chien*, on ne peut dire avec propriété que dans l'individu *Médor* soit *contenue* l'idée ou l'élément d'être *mon chien*. *La sphère est la forme de la terre*. L'objet *sphère* peut, ainsi que tous les objets géométriques, être parfaitement connu, et dans cette parfaite connaissance, égale à l'objet lui-même, ne sera pas *contenue* la circonstance que la *forme de la terre* est *sphérique*. Ce n'est point un des éléments de la sphère.

Ainsi, soit comme mot, soit comme idée, soit comme être, le sujet ne *contient* pas proprement et essentiellement l'attribut. Ainsi l'expression *idée contenue par une autre*, substituée au mot *attribut*, n'est exacte qu'à la condition qu'on ne prenne pas littéralement ce mot *contenir*, et qu'on entende seulement par *idée contenue*, celle qui appartient à une autre par un lien quelconque, comme circonstance, propriété, qualité, relation, conséquence, résultat, ou d'un seul mot comme *attribut*. Ce n'est que figurément qu'on peut confondre le rapport de l'*attribut* au sujet avec le rapport du *contenu* au contenant.

Le définira-t-on mieux en l'appelant *rapport de convenance?* Ce mot de *convenance* est bien vague. Signifie-t-il une convenance morale et légitime, *quod decet*, ce qui se doit? *Socrate est prisonnier*, *mon frère est méchant*, sont des propositions irréprochables, et assurément il n'est pas *convenable* que *Socrate* soit *prisonnier* et que *mon frère* soit *méchant*. S'agit-il de simple convenance par opposition à obligation, ou nécessité? mais dans le jugement : *Le tout est plus grand que la partie*, il n'est pas question seulement d'un attribut *convenable* pour le *tout*, mais d'un *attribut* nécessaire. Le mot *convenance* signifie donc ici que l'une des idées comparées *convient* à l'autre comme l'*attribut* au sujet; il faut entendre *convenance* dans le sens de *rapport d'attribution*. *La convenance* des idées est donc une expression qui n'explique rien, qui ne définit rien, qui a besoin, pour être éclaircie, de l'expression qu'elle remplace. Nous aurions autant gagné à nous contenter du mot *attribut*.

S'il fallait à toute force définir l'attribut, je dirais que c'est la chose ou l'idée qui

(194) Pour plus de simplicité, je supposerai constamment tous les jugements affirmatifs. Il sera facile ensuite d'appliquer les règles du jugement affirmatif au jugement négatif.

appartient à une autre, soit comme élément, soit comme qualité, soit comme relation, soit comme circonstance. Mais une définition ne semble pas absolument nécessaire. Tout le monde sait ce que c'est que la proposition. Dans la proposition, un terme est *attribué* à un autre; le rapport qui les unit est un rapport d'*attribution*. J'entends ces mots *attribué*, *attribution*, dans un sens spécial, propre, technique, qui m'est éclairci, qui m'est révélé par la connaissance intuitive et nécessaire que j'ai du jugement. Si donc l'on me demande la définition de ces mots, je dirai qu'ils servent à exprimer le rapport qui lie les deux termes d'un jugement. Qu'est-ce qu'attribuer? C'est affirmer une chose d'une autre. Qu'est-ce que juger ou affirmer? C'est ce que vous savez. Lorsqu'il s'agit d'une opération aussi naturelle, aussi familière, aussi essentielle à l'esprit humain, on peut, sans crainte de n'être pas compris, se refuser à toute définition et faire appel à la conscience. Tout homme en son bon sens sait ce que c'est que juger, dès qu'on le lui a dit, et l'on ne peut le lui mieux dire qu'en citant sa conscience en témoignage, comme on ne peut lui bien apprendre ce que c'est que le rouge et le bleu qu'en lui montrant du rouge et du bleu. Ce n'est point par la définition que se connaissent les sensations, non plus qu'aucune opération de l'esprit.

Etant donné que vous savez ce que c'est que juger, nous appellerons *attribuer* l'acte qui se consomme en jugeant. Nous dirons que le jugement est un acte *attributif*, sans avoir d'autre prétention que d'exprimer et non d'expliquer ce qui se passe dans le jugement.

*Pierre est bon. Pierre* est le sujet, *bon* est l'attribut, *est* le signe d'attribution; on peut appeler ainsi la copule des anciennes logiques. Ce terme est la marque du jugement, le lien logique, l'expression du rapport jugé, le signe *judiciaire* en un mot. Il se trouve implicitement ou explicitement dans toute proposition. L'y insérer, c'est la faire, c'est juger.

On peut remarquer qu'il y a beaucoup de rapport entre cette analyse de la proposition et l'analyse qu'en donne la grammaire. *Pierre est bon. Pierre* est le substantif, *est* le verbe, *bon* l'adjectif. *Substantif* est la même chose que sujet; car, dans toute proposition, le sujet est une substance ou pris substantiellement. *Adjectif* est analogue à l'attribut; car adjectif est ce qui s'ajoute, et ce qui s'ajoute ou ce qui s'attribue sont choses fort ressemblantes. Enfin le *verbe* équivaut au signe d'attribution. On sait que le verbe *être* est la racine de tous les verbes, puisque tous peuvent se ramener au verbe *être* plus un adjectif : *marcher*, *être marchant*, *écrire*, *être écrivant*, etc. Qu'exprime donc le verbe en général? La liaison du substantif et de l'adjectif, ou celle du sujet et de l'attribut.

Au-dessus de ces mots *substantif* et *sujet*, d'une part, *adjectif* et *attribut*, de l'autre, nous trouvons des mots plus généraux, des idées plus hautes, celles de *substance* et de *qualité*, entendant par *qualité* tout ce qui n'est pas *substance* ou pris substantiellement, en un mot les *accidents* de la scholastique. *Substance* et *qualité*, ces deux idées corrélatives sont les éléments de tout jugement, les termes de toute proposition; car ce sont nos deux manières fondamentales de concevoir les choses. Et comme ces deux idées sont corrélatives, cette corrélation donne lieu au jugement; cette corrélation perçue, c'est l'acte d'attribution. Le verbe n'exprime, en général, que le fait de la possession des qualités par le sujet.

Il n'est pas besoin de remarquer que nous avons la faculté de prendre substantiellement ce qui n'est pas substance, et même quelquefois adjectivement ou attributivement ce qui est substantiel. C'est une manière de concevoir, une pure forme. Ainsi l'on dit : *La beauté est passagère*. La *beauté*, qui est une qualité, est prise comme substance par rapport à la qualité de *passagère*. Ce sont les résultats de suppositions de ce genre, que la grammaire appelle des *substantifs abstraits*. En sens inverse on dit : *Le cœur est un viscère, le bras est un levier*; c'est-à-dire *le cœur* a les qualités d'un *viscère*, *le bras* les qualités d'un *levier*. L'attribut, substantif par la forme, est pris adjectivement. Dans cette proposition : *L'âme est une substance*; à *l'âme* sujet, est attribuée la qualité d'être une *substance*. *Substance* est pris adjectivement. Lors donc que nous disons que substance et qualité sont les termes de tout jugement, il faut entendre substance et qualité réelles ou supposées.

Dans ce sens on peut dire, en général, que la proposition est l'expression d'un rapport dont le type est le rapport de la substance aux qualités; ce qui ne signifie pas que toujours le sujet soit effectivement une substance, ni l'attribut essentiellement une qualité (195).

### § III. — *Du jugement considéré comme opération, ou du jugement pensé.*

Le jugement est la conception de ce dont la proposition est l'expression. Le jugement est la proposition pensée, comme la proposition est le jugement exprimé. *Juger*, dit Bossuet, *c'est prononcer au dedans de soi*.

Il y a toutefois cette différence que l'on peut concevoir une proposition que le jugement contredit. Une proposition que nous jugeons absurde est cependant une proposition; un jugement que nous jugeons absurde n'est pas un jugement pour nous,

(195) Pour compléter cette discussion sur les éléments formels du jugement, il faudrait lire dans les Ecossais et dans M. Cousin la critique de la définition que Locke a donnée du jugement. (Reid, *Essai VI*e, t. III; Cousin, *Cours de* 1829, t. II, leçons 23 et 24.) Voyez aussi la *Logique* de Kant (traduction de M. Tissot, 1840).

il n'en a que la forme. Il y manque ce qui fait le jugement, c'est-à-dire le rapport d'attribution. Je puis bien articuler, concevoir ce jugement, *Le cercle est carré*, ou *Tout corps est indivisible*. Mais ce n'est pour moi qu'un jugement supposé; car je juge le contraire de ce jugement. Lors donc que nous parlerons désormais du jugement, nous entendrons le jugement réel et non le jugement supposé; le jugement réel, dis-je, celui qui est réellement pensé, mais non encore le jugement vrai, celui qui est pensé à juste titre. La proposition n'était que le jugement conçu ou prononcé; nous passerons maintenant au jugement mental, au jugement effectivement porté, au *jugement jugé*, c'est-à-dire à l'acte par lequel nous connaissons qu'un attribut appartient à un sujet. La vérité du jugement viendra plus tard.

C'est l'acte de juger qu'il faut exposer psychologiquement.

La proposition affirme une chose d'une autre; on peut dire que juger c'est connaître une chose d'une autre. Je pense que *Pierre est bon;* de *Pierre* je pense la *bonté*. Je conçois ainsi *la bonté* de *Pierre*, et j'ajoute quelque chose à la connaissance de *Pierre*. Juger c'est connaître, cela est évident. Tous les philosophes sont d'accord pour proclamer le jugement le grand instrument de nos connaissances. « La capacité suprême de connaître, dit Kant, repose absolument et uniquement sur celle de juger. » (*Logiq.* trad. de M. Tissot, Append. I, § 6.)

Nul doute, en effet, que nos connaissances les plus importantes ne puissent se traduire en jugements, ne soient essentiellement des jugements. Qu'est-ce que connaître? c'est savoir ce que sont les choses. Or, savoir ce que sont les choses, c'est en général savoir quelles elles sont. Savoir ce qu'elles sont, ou quelles elles sont, c'est juger. Penser qu'une chose est ceci ou cela, c'est juger. Nos connaissances en général sont donc des jugements.

Cela est-il vrai de toutes nos connaissances? Nous avons dit : Juger c'est connaître; pouvons-nous dire : Connaître c'est juger?

Nos facultés sont des moyens de connaître. Sans en essayer ici un dénombrement raisonné et définitif, rappelons seulement que les dénombrements usités contiennent en général la raison, la réflexion, le raisonnement, le jugement, la mémoire, la comparaison, l'attention, la conception, l'idée, la perception, la sensation. Toutes ces facultés sont en effet des moyens de connaître; mais quelques-unes au moins ne font que contribuer à la connaissance. Ainsi l'attention est certainement utile, nécessaire pour connaître; mais l'attention seule, sans le jugement, ne nous instruirait de rien. Une éternelle attention qui ne conclurait pas serait un miracle de patience et un chef-d'œuvre d'inutilité. L'attention n'a de prix que par le jugement auquel elle conduit. C'est parce qu'elle sert à juger, qu'elle sert à connaître. Il en est de même de la comparaison, qui n'est guère que l'attention portée sur deux objets. Le but de la comparaison, c'est le jugement.

La mémoire nous rappelle tout, des sensations, des perceptions, des raisonnements, choses qu'on pourrait appeler des connaissances acquises. Elle laisse donc intacte la question de savoir comment s'acquièrent nos connaissances. D'ailleurs, l'action même de la mémoire suppose le jugement; par exemple celui-ci, que le sujet qui se rappelle est le même que celui à qui les choses rappelées sont arrivées.

Quant à la raison, à la réflexion, au raisonnement, toutes ces facultés supposent le jugement; le raisonnement n'est qu'une suite de jugements; la réflexion ne vaut que par les jugements et les raisonnements qu'elle enfante. Si, comme on le dit, la raison n'est que le bon usage de nos facultés, elle n'est pas une faculté spéciale; à notre avis elle est la première de toutes; mais enfin on verra plus tard et nous pouvons hardiment affirmer qu'elle serait impuissante sans le jugement. De quoi se compose-t-elle? de bons jugements; bien juger, ou être raisonnable, sont termes synonymes.

Il faut donc mettre hors de cause la raison, la réflexion, le raisonnement, la mémoire, la comparaison, l'attention. Restent la conception, l'idée, la perception, la sensation. Si la conception est différente de l'idée, c'est en ce sens que l'idée suppose toujours quelque réalité à laquelle elle se rapporte, tandis qu'on peut concevoir le chimérique, le faux, l'absurde; c'est du moins en ce sens que le mot *conception* est pris par ceux qui en ont fait une faculté spéciale, et en ce sens il ne désigne pas un moyen de connaître. La connaissance suppose ce qui est; elle implique la vérité, et par la définition la conception ne l'implique pas. Restent donc la sensation, la perception, l'idée.

Les sens sont assurément des moyens de connaître; la sensation sert à la connaissance; mais donne-t-elle à elle seule une connaissance proprement dite? les philosophes de la sensation eux-mêmes ne le soutiennent pas. Ce n'est pas la sensation seule qui affirme que le rouge est dans l'œillet ou la dureté dans l'acier : la sensation n'est qu'une manière d'être affecté; il faut, Condillac le dit, qu'elle se transforme. Quand on ajoutera que ces jugements sortent de la sensation, on ne niera pas le jugement; tout au plus prétendra-t-on que c'est la sensation qui juge; on se trompera sur le principe auquel il faut rapporter le jugement; mais cependant on reconnaîtra l'existence du jugement, on reconnaîtra que c'est par le jugement seul et en devenant jugement, que la sensation donne des connaissances, et que par conséquent nos connaissances sensibles sont des jugements. Au vrai, la sensation ne fait que mettre à portée les objets de la connaissance. Les sen-

sations, en général, ne nous apprennent rien que leur existence et la nôtre; mais cette existence même, une fois qu'elle est connue, c'est un jugement; car elle n'est connue que dès le moment qu'elle est extraite de la sensation; tant qu'elle y reste enveloppée, nous avons les matériaux de la connaissance, nous n'avons pas la connaissance même; voir l'existence dans la sensation, c'est juger. *Je suis* est une proposition; *le moi des phénomènes duquel j'ai conscience est existant;* en voilà l'analyse et la traduction.

Qu'est-ce que la perception? si ce n'est rien que la sensation, ce qu'on vient de dire de celle-ci s'y applique; si c'est autre chose, c'est cette conclusion naturelle que la sensation vous suggère infailliblement. La pression d'un corps dur vous donne une sensation plus ou moins vive, puis la perception de quelque chose d'étendu, de solide, enfin d'un extérieur qui correspond à la sensation : c'est là sans doute une connaissance; mais cette connaissance est un jugement naturel; telle est même la définition de la perception.

Nous voilà donc réduits comme moyens immédiats de connaissance à l'idée et au jugement. Or, la plupart des définitions du jugement reviennent à ceci : Le jugement est la comparaison ou la combinaison de deux idées; le jugement suppose donc l'idée, et si l'idée est une connaissance, voilà une connaissance qui précède le jugement. Telle est en effet la théorie reçue.

Mais d'abord l'idée est-elle une faculté? ce n'est pas le sens le plus ordinaire du mot; l'idée est en général représentée comme le produit de nos facultés. S'il fallait en donner une définition, on pourrait dire que l'idée est la chose telle qu'elle est connue de l'esprit; aussi l'idée se confond-elle habituellement avec la notion; or, à la notion nos diverses facultés contribuent. Il y a des idées ou notions qui sont appuyées sur une sensation, d'autres en grand nombre sur une sensation et un raisonnement. Quoi qu'il en soit, toute idée est une connaissance : comment s'obtient cette connaissance, comment se produit cette idée? On distingue communément l'idée simple et l'idée complexe; la distinction est difficile à préciser. On ne détermine pas aisément le point où une idée cesse d'être simple; mais à prendre en masse les idées complexes, on peut dire qu'elles supposent toutes des jugements antérieurs dont elles sont le résultat. Une idée complexe en effet, est-elle une idée générale, une idée de genre formée par la synthèse; il faut, pour l'obtenir, avoir comparé des individus et réuni leurs ressemblances en faisant abstraction de leurs différences; cette opération est un jugement, ou contient des jugements. L'idée complexe est-elle une idée abstraite, une idée de qualité, formée conséquemment par l'analyse; pour détacher une qualité d'une substance, pour l'abstraire, il faut au moins avoir jugé qu'elle appartenait à cette substance. Le jugement est dans l'origine de l'idée abstraite. L'idée complexe est-elle enfin la notion d'un objet composé; aucun objet composé ne peut être connu sans l'entremise du jugement; c'est l'acte par lequel nous lui attribuons ses qualités. Toute idée complexe suppose donc un jugement. L'analyse et la synthèse, si nécessaires à la formation de la plupart de nos idées, ne sont que des séries de jugements. La connaissance résumée et exprimée par une idée, n'est que le produit d'un ou plusieurs jugements.

L'idée simple est, suivant les définitions usitées, ou celle qui n'exige qu'une seule opération intellectuelle, ou celle qui est déduite immédiatement de la sensation. Si l'on admet la première de ces définitions, l'opération de laquelle résulte l'idée simple doit être, pour être unique, ou le jugement, ou la perception, ou la sensation. Si c'est le jugement ou la perception, il est trop évident que l'idée simple suppose le jugement, puisque la perception est un jugement naturel. Si c'est la sensation, la première définition rentre dans la seconde. Or, comment une idée peut-elle être immédiatement déduite de la sensation? Comment la sensation peut-elle être transformée en idée? par le jugement. Dès que vous rapportez une sensation à un objet, vous jugez. Dès que vous comparez une sensation déjà éprouvée avec une autre sensation déjà éprouvée, et que vous prononcez que c'est ou ce n'est pas la même, vous jugez. Rapporter une impression à un objet, une qualité à sa substance, un effet à sa cause, c'est incontestablement juger; car rapporter, c'est concevoir un rapport, ce qui est une des définitions du jugement. Qu'est-ce qu'une sensation? Une occasion de juger; c'est le jugement qui puise dans la sensation une connaissance; cette connaissance fixée, c'est l'idée.

Ainsi l'on voit que le jugement donne l'idée. Toute idée est le résultat d'un jugement ou seul, ou réuni à d'autres opérations; on ne peut connaître sans juger. Le jugement est la forme générale de la connaissance.

Ils intervertissent donc l'ordre naturel, ces systèmes qui placent toujours l'idée avant le jugement. Point d'idée sans jugement. Cette vérité, qui est encore neuve, n'a été, que je sache, ni complétement vue, ni bien établie. Kant l'a touchée, lorsque, pour mettre de l'ordre dans les idées pures, il s'est vu obligé d'emprunter au jugement un principe de classification; et si l'on veut relire toute son exposition des catégories, on verra de quels liens étroits il unit l'idée et le jugement. Il explique continuellement l'une par l'autre, et ce que nous venons de dire se trouve contenu en germe dans ce qu'il dit. Cependant il ne songe pas à sortir de l'ordre convenu, et il avance même quelque part que le jugement est le but de l'idée. C'est le contraire qui nous paraît vrai; l'idée est le but du jugement. Le jugement est la forme générale de l'acquisi-

tion de la connaissance; l'idée, la forme générale de la connaissance acquise.

D'où vient donc l'opinion opposée et cette définition si accréditée que le jugement est le résultat d'une comparaison d'idées? Le voici. De même que le jugement se fonde sur la sensation, sur la perception, pour produire des idées, il peut se fonder ensuite sur les idées déjà produites pour en former de plus complètes. En d'autres termes, l'esprit juge de ses connaissances; il les combine, et en les combinant, parvient à des connaissances nouvelles. En d'autres termes encore, il ajoute des jugements à des jugements, et complète ses idées. Ainsi, un premier jugement est nécessaire pour produire une idée; un second jugement porte sur cette idée, la développe, y ajoute, et ainsi de suite. Si j'ai jugé que l'*or est jaune et pesant*, l'idée d'*or* est le résumé de ce double jugement, et elle est pour moi l'idée de *corps jaune et pesant*. Je juge ensuite que l'or est *fusible, insipide, inodore;* c'est-à-dire que j'ajoute de nouvelles connaissances à ma connaissance de l'or. Cette idée devient plus complexe ou renferme une connaissance plus étendue. L'échelle des idées n'est qu'une succession de jugements qui s'ajoutent les uns aux autres.

Dans cette succession, il faut distinguer le premier jugement des autres, c'est-à-dire celui qui commence la connaissance de ceux qui la poursuivent ou l'achèvent, celui qui donne la première idée de ceux qui y ajoutent. On pourrait distinguer deux sortes de jugements : le jugement *avant l'idée*, et le jugement *après l'idée*.

Les métaphysiciens n'ont en général étudié que le jugement *après l'idée*. Ils ont vu alors la faculté de juger combinant des idées; donc l'idée précédait le jugement. Ils n'ont pas assez remarqué que de cette combinaison résultaient des idées plus complexes, et que par conséquent, en observant le jugement, ils avaient pris sur le fait la production des idées. Cette production, chose étrange! a très-peu occupé ceux qui ont cependant assigné à l'idée un si grand rôle parmi les phénomènes de l'esprit humain.

L'école de Locke et de Condillac n'a donné aucun nom à la faculté de former des idées. C'était la sensation transformée, c'était le produit de la sensibilité, c'était la combinaison de la sensation et de la réflexion; puis les idées une fois venues, le jugement paraissait qui n'avait guère d'autre office que de comparer les idées toutes faites et de voir comment elles étaient faites. Il en extrayait ce qui y était contenu; mais il n'y ajoutait rien, car l'idée comprenait ou était censée comprendre son attribut. Une idée n'étant qu'une collection de notions emboîtées, pour ainsi dire, les unes dans les autres, le jugement n'était qu'un déboîtement. Il consistait à tirer de l'idée ce qui y avait été mis; mais il ne servait point à l'y mettre. Soit le jugement : *L'or est fusible*. Ce jugement, disait-on, revient à celui-ci : *l'or* (métal jaune, pesant, *fusible*, inodore, insipide, etc., etc.) *est fusible*, ou plutôt l'idée de l'*or* contient l'idée de *fusibilité*. Tel est le fond du jugement, suivant Condillac. Avec lui, le jugement n'est pas réellement instructif, il n'est qu'un inventaire de nos connaissances. En effet, s'il se borne à décomposer nos idées, il ne nous apprend rien, car nos idées ne sont que nos connaissances acquises, et nous ne pouvons juger que des idées que nous avons.

Lorsque vous raisonnez d'une manière abstraite, et par conséquent en dehors de tout fait de conscience, vous n'appliquez le jugement qu'à des idées préexistantes. Vous ne vous enquérez pas de la manière dont elles sont venues au monde. Par exemple, si vous examinez si la matière est divisible à l'infini, vous prenez dans la circulation les idées de matière, de divisibilité, d'infini, et tantôt les isolant pour l'analyse, tantôt les rapprochant pour la synthèse, vous en portez des jugements successifs. Ainsi, sans aucun doute la science ne porte que sur des idées, et par là toute science, même expérimentale, peut devenir idéologique. Mais si vous remontez à l'origine de la connaissance même, si vous voulez mettre à nu les fondements de chaque idée, vous arrivez à des jugements antérieurs, ou primitifs, ou plus voisins de jugements primitifs, dont chaque idée n'est que le produit et le résumé, et toute science alors cesse d'être idéologique pour devenir jusqu'à un certain point psychologique.

### § IV. — *Du jugement considéré dans ses éléments.*

#### I. — Des jugements après l'idée, ou secondaires.

On se rappelle notre distinction entre le jugement *avant l'idée* et le jugement *après l'idée*. Il faut la bien comprendre. Presque tous nos jugements s'appliquent à des idées déjà formées. Notre mémoire n'a gardé la trace ni de l'époque où elles ont été produites, ni de la manière dont elles se sont faites. Nous avons oublié si le jugement a pris part à leur formation. Maintenant il les trouve dans l'esprit et détermine leurs rapports. Presque toutes nos déterminations de ce genre, ou plutôt presque tous nos jugements sont donc, pour répéter notre expression, faute d'une meilleure, *après l'idée*. Nous ne jugeons guère que d'idées antérieures, mais nous formons ainsi, ou des idées plus composées, ou des idées nouvelles.

Mais si, comme tout jusqu'ici nous porte à le croire, le jugement est le procédé nécessaire à la formation des idées, il faut bien que ces idées antérieures résultent elles-mêmes d'anciens jugements, et, en remontant ainsi jusqu'à nos premières idées, nous rencontrons la nécessité de jugements préalables à ces mêmes idées. C'est cette sorte de jugements, que, au cas qu'ils existent on peut provisoirement désigner du nom de jugements *avant l'idée*.

L'examen de la question de savoir s'ils

existent et comment ils sont possibles sera facilité par une étude plus approfondie de l'opération comprise dans les jugements ordinaires, ou jugements postérieurs aux premières idées. Ils composent la presque totalité de nos jugements. Nous les appelons jugements *après l'idée*, ou secondaires.

Le jugement de ce genre compare des idées, et attribue une idée à une autre. Cela veut-il dire qu'il ne porte que sur des idées? L'école de Locke a pu le croire, mais le mot *idée* ne peut signifier pour le bon sens que les choses dont nous avons idée; ainsi le jugement attribue une chose dont nous avons l'idée à une autre chose dont nous avons l'idée. J'ai l'idée d'*or*, et je combine avec elle l'idée de *fusibilité;* j'ai l'idée de *Pierre*, et je combine avec elle l'idée de *bonté;* j'ai l'idée de *Vadius*, et je combine avec elle l'idée d'*écrire*. Je dis : *L'or est fusible, Pierre est bon, Vadius écrit.*

Mais bien que j'aie vu de l'*or*, que je reconnaisse ce métal quand j'en vois, et que, par conséquent, j'en aie l'idée, je ne le savais pas fusible; je le vois fondu, je vois une dissolution d'or dans un acide, un amalgame d'or et de mercure, et je juge que l'*or est fusible*. Le jugement produit une nouvelle idée, celle de la *fusibilité* de l'*or*, ou, ce qui est la même chose, combine l'idée de la *fusibilité* avec celle de l'*or*. Il étend, il complète cette dernière idée; il me fait mieux connaître l'*or*.

De même, je connais *Pierre*, je l'ai vu souvent, mais j'ignore s'il est *bon* ou méchant. J'expérimente sa bonté, j'en vois la preuve, et je conclus qu'il est *bon*. L'idée produite est la *bonté* de *Pierre*, l'idée de *bonté* est combinée avec celle de *Pierre*. Voilà cette idée augmentée, complétée par le jugement; voilà *Pierre* mieux connu.

Je connais *Vadius*, je l'ai vu, je sais tout ce qu'il a fait, je sais qu'il écrit souvent; j'ai une idée très-complète de Vadius ; mais, de cette idée, il ne résulte pas, il ne peut résulter qu'il écrive actuellement; c'est matière de fait à constater; c'est à l'intuition de me l'apprendre. Je vois le fait, et, sur la foi de ma sensation, je juge que *Vadius écrit;* à l'idée que j'ai de *Vadius*, j'ajoute l'idée, c'est-à-dire la connaissance qu'il écrit en ce moment. Voilà donc encore une nouvelle connaissance résultant d'un jugement. Comment aurait-elle pu être extraite de l'idée de *Vadius?* C'était chose impossible, et cependant j'avais une juste idée de *Vadius*. Remarquons, par occasion, que l'attribut n'est donc pas toujours compris dans l'idée du sujet.

Voilà le jugement proprement dit, le jugement actuel et réel; seul, il donne une véritable connaissance. Mais une fois qu'un jugement a été porté, c'est une connaissance acquise ; il se fixe dans mon esprit; je puis le rappeler, le répéter, y faire allusion. Il a complété l'idée du sujet par celle de l'attribut ; je puis retirer de l'idée du sujet celle de cet attribut, puisque je l'y ai mise. Ainsi, dans l'idée de l'*or*, j'ai mis celle de *fusibilité*, dans l'idée de *Pierre*, celle de *bonté*, dans l'idée de *Vadius*, celle d'*écrire*. Je puis extraire de nouveau l'idée de l'attribut de celle du sujet, sans cependant les séparer, et en les laissant unies par le signe d'attribution, et je dis de nouveau : *L'or est fusible, Pierre est bon, Vadius écrit.* Après avoir donné à mon jugement la forme d'une idée, je puis rendre à mon idée la forme d'un jugement. Par le jugement, j'ai attaché l'attribut au sujet; puis je l'ai plié sous le sujet; je peux le déplier de nouveau en les laissant attachés, mais dans ce cas, le jugement est répété plutôt qu'il n'est porté. Il est répété, c'est-à-dire qu'il est conçu et exprimé de nouveau; c'est le rappel d'une connaissance, et non l'acquisition d'une connaissance. Ainsi, il faut distinguer le jugement de rappel et le jugement d'acquisition. Le second seul est réellement attributif; le premier ne l'est que dans la forme; il reproduit et constate une attribution. L'un est *explicatif*, l'autre *additif*. Aussi Kant appelle-t-il l'un *analytique* et l'autre *synthétique*. On conçoit que, parmi les jugements *après l'idée*, tout jugement additif ou synthétique peut devenir explicatif ou analytique de fait, et le devient même avec le temps; et de même tout jugement analytique a pu être originairement synthétique ou présuppose un jugement synthétique.

En effet, au moment où je découvre que *la vertu est aimable par elle-même*, que *l'aimant attire le nickel*, je fais un jugement synthétique, j'ajoute une connaissance à une connaissance. Mais une fois que cette connaissance ou idée s'est liée à l'autre, de manière à en faire partie, et que dans l'idée de la *vertu* entre pour moi l'idée d'être une chose *aimable par elle-même*, dans l'idée de l'*aimant* celle d'agir sur le nickel comme sur le fer, les jugements ci-dessus ne sont que la décomposition venant après la composition, un simple rappel de la manière dont j'ai formé l'idée. Or, le rappel d'une synthèse est une analyse. Ces sortes de jugements expliquent, c'est-à-dire *déplient* la connaissance; ils sont explicatifs ou analytiques.

De même soit donné un jugement analytique : si je veux remonter à la première fois qu'il a été composé, je puis trouver qu'alors il a produit une connaissance réelle; il a joint une notion à une autre ; il a donc été additif ou synthétique. Ainsi l'idée d'*attirer le fer* est pour moi inséparable de l'idée d'*aimant*, mais elle ne l'a pas toujours été, et ce jugement : *L'aimant attire le fer*, qui ne fait qu'exposer ma connaissance, l'a produite autrefois; il a été comme le signal de l'entrée de cette connaissance dans mon esprit.

Soit maintenant le jugement : *Tout corps est étendu*. Ce jugement est évidemment analytique, car je sais, pour ainsi dire, de science immémoriale, que le *corps est étendu*. L'idée d'*étendue* fait partie de l'idée de *corps;* elle lui est même essentielle au point que, sans l'idée d'*étendue*, l'idée de

*corps* est nulle. Le jugement analytique : *Tout corps est étendu*, a-t-il donc jamais été synthétique? Un jugement synthétique est celui qui ajoute l'idée de l'attribut à l'idée du sujet. Or, dans l'exemple cité, on ne peut avoir l'idée du sujet sans celle de l'attribut, l'idée de *corps* sans celle d'*étendue;* le jugement n'a donc pu joindre celle-ci à celle-là, c'est-à-dire l'attribut au sujet qui n'existait pas encore. L'idée de *corps* ne résulte que de la combinaison de l'idée d'*étendue* avec d'autres idées, pour le moins avec celle de *figure*. L'idée de *corps* n'existant donc point sans celle d'*étendue*, ce jugement : *Tout corps est étendu*, ne peut jamais sous cette forme être synthétique, car il reviendrait à l'expression suivante qui n'a aucun sens : *X est étendu*. D'où vient la difficulté? elle n'est qu'apparente, elle vient de ce que *tout corps est étendu* ne peut être converti en jugement synthétique qu'en devenant un jugement *avant l'idée*. Il faut remonter au jugement productif de l'idée de *corps*. Tout jugement analytique est nécessairement *après l'idée*.

Celui qui nous sert d'exemple analyse l'idée de *corps*, idée antérieurement faite. S'il était synthétique, il faudrait qu'il la fît; car avant l'attribut d'*étendue*, l'idée de *corps* n'est pas faite. *La substance étendue et limitée*, ou d'un seul mot, *la substance figurée est le corps;* voilà le jugement qui produit l'idée de *corps*. Puis, vous analysez cette idée par le jugement : *Tout corps est étendu*. Mais si vous cherchiez dans ce jugement même le premier jugement qui vous donne l'idée de *corps*, celui qui la forme, vous voudriez un jugement impossible, c'est-à-dire un jugement qui supposât par le sujet ce qui est en question, ce qui n'existe que parce que lui-même est porté. On conçoit malaisément qu'un pareil jugement fût porté avant que l'idée du sujet sur lequel il statue fût faite.

La plupart des métaphysiciens n'ont connu que les jugements *après l'idée*, et même que les jugements analytiques. Aussi se sont-ils souvent rapprochés de cette opinion que seul Condillac a nettement professée, que les deux termes d'un jugement sont identiques. Cela allait contre la vieille définition du jugement, qui consiste à affirmer une chose d'une autre; dès que cette chose est *autre*, les deux choses ne sont pas identiques. Mais si le jugement, quand il attribue une idée à une autre, ne fait que lui rendre ce qu'elle contient déjà, il suit que nous ne pouvons lier ensemble des idées qui ne soient pas déjà les unes dans les autres; il suit encore, ou que nous ne pouvons lier deux idées, c'est-à-dire avoir de connaissance, ou que toutes nos idées sont d'avance les unes dans les autres, ce qui nous réduit à n'avoir jamais qu'une seule et même idée. Là conduisent les chimères de l'esprit de système.

Nous espérons avoir prouvé : 1° que le jugement est l'instrument nécessaire de nos connaissances; en d'autres termes, que toute connaissance suppose un jugement.

2° Que le jugement est successivement l'acte par lequel se produisent les idées ou notions, ou les connaissances nommées, et l'acte par lequel les idées déjà produites s'étendent et se complètent, et que dans ces deux cas seulement il est productif de connaissance proprement dite;

3° Que cependant la connaissance produite peut être de nouveau et indéfiniment remise sous forme de jugement, et qu'alors le jugement n'est qu'une opération rappelée ou vérifiée; il est explicatif de la connaissance;

4° Que le jugement *après l'idée*, ou ayant pour sujet une idée déjà faite, 1° est productif de connaissance, lorsqu'il ajoute une connaissance nouvelle à la connaissance acquise, et peut s'appeler alors jugement synthétique; 2° qu'il est simplement explicatif de connaissance, lorsqu'il décompose la connaissance acquise et la remet sous forme de jugement, et qu'alors il peut s'appeler jugement analytique.

5° Que tout jugement synthétique de ce genre peut ainsi être converti, et même l'est toujours avec le temps, en jugement analytique;

6° Que tout jugement analytique est nécessairement postérieur à l'idée sur laquelle il statue.

II. — Des jugements avant l'idée, ou élémentaires.

Les conclusions précédentes s'appliquent à la grande majorité des jugements; mais elles ne comprennent pas, elles laissent en dehors les jugements *avant l'idée* ceux qui sont ou paraissent antérieurs aux idées, bases nécessaires de presque tous les jugements. Il y a là un problème encore intact.

On sait que le jugement productif de connaissance est en un sens *avant l'idée*, puisqu'il précède nécessairement l'idée qu'il doit produire; il la précède comme la cause précède l'effet; mais il n'est pas nécessairement antérieur à toute idée du sujet sur lequel il statue, puisque la plupart du temps il perfectionne cette idée et l'amplifie d'idées nouvelles. Dans le jugement étudié jusqu'ici, nous avons toujours une idée du sujet avant de lui adjoindre l'attribut, c'est-à-dire avant de juger. On ne comprend même pas comment le jugement serait possible sans une idée préalable du sujet. Il faut bien une connaissance quelconque pour y ajouter une connaissance nouvelle. On ne peut connaître mieux que ce qu'on connaît déjà.

Mais d'un autre côté, nous avons vu que toute idée ou connaissance suppose un jugement, et nous voyons maintenant qu'il faut déjà quelque idée d'une chose pour en juger. N'y a-t-il pas là une palpable contradiction? Est-ce l'idée qui suppose le jugement? Est-ce le jugement qui suppose l'idée?

Sans doute, en thèse générale, on ne sau-

rait juger que de ce qu'on connaît ; le jugement suppose déjà une idée du sujet, non pas une idée égale à celle que le jugement donne ; car alors le jugement ne serait jamais qu'explicatif, il n'ajouterait dans aucun cas aucune connaissance. Mais l'idée du sujet du jugement doit être suffisante pour qu'on en puisse juger. A quel point l'idée d'une chose commence-t-elle à être suffisante pour qu'on en puisse juger ? Ce point serait difficile à déterminer.

D'abord cela dépend et de la nature de l'objet, et de celle du jugement; suivant que l'une et l'autre sont plus ou moins simples, une connaissance plus ou moins étendue est suffisante. Dans la vie pratique un tact assez sûr nous avertit que ce degré suffisant de connaissance est ou n'est pas atteint. Par exemple on dit, selon le besoin, en parlant du même individu : *Je le connais* ou, *Je ne le connais pas*. On vient vous dire : *Connaissez-vous Jacques, et savez-vous ce qui lui est arrivé? Je le connais, parlez.* Si l'on ajoute : *Savez-vous si l'on peut se fier à lui? — Je ne le connais pas assez pour en juger.* Cette réponse est très-sensée, elle indique une appréciation suffisante de ce qu'il faut de connaissance pour juger. Dans la science nous devons retrouver une gradation analogue de connaissances correspondant à la gradation des jugements. Ainsi, pour juger que *deux triangles sont égaux lorsqu'ils ont un angle égal compris entre côtés égaux chacun à chacun*, il faut savoir seulement ce que c'est qu'un triangle, comme l'apprend l'intuition, et comprendre l'axiome qui définit l'égalité et sert de principe à la méthode de la superposition. Mais pour juger que *dans tout triangle rectangle le rayon est au sinus d'un des angles aigus, comme l'hypoténuse est au côté opposé à cet angle*, il faut connaître le cercle, le rayon, le sinus, le carré de l'hypoténuse, etc., tous les éléments de la théorie géométrique du triangle; en un mot, connaître mieux le triangle, lequel est, au fond, le sujet de tous les jugements destinés à faire connaître ses propriétés.

Si maintenant nous faisons abstraction de la difficulté et de la complication plus ou moins grande des idées et des jugements, nous pouvons dire, en général, que pour porter un jugement quelconque d'une chose, il y a un degré nécessaire de connaissance. Nous l'appellerons *la connaissance suffisante* ou *indispensable*. Au-dessous de cette connaissance indispensable, on n'a point d'idée de l'objet. Ainsi, celui qui ne sait pas que *le cercle est rond*, que *le triangle a trois angles*, n'a pas la connaissance indispensable du cercle et du triangle. On peut dire qu'il n'en a pas l'idée, ou du moins l'idée qu'il faut pour en juger.

Arrêtons-nous encore à ce point, et prévenons, s'il se peut, toute difficulté.

On observera d'abord que pour avoir une connaissance, il n'est pas absolument nécessaire qu'elle soit réfléchie, c'est-à-dire que l'on sache distinctement qu'on la possède. Ainsi, quand je dis que tout homme qui a l'idée de *corps* a l'idée d'*étendue*, cela ne signifie pas à la lettre qu'il le sache toujours formellement, qu'il soit prêt à répondre à cette question : Qu'est-ce que l'*étendue?* qu'il comprenne parfaitement cette définition du corps *la substance figurée*, ni même que ce mot d'*étendue* lui soit bien présent. Mais cela signifie que la perception d'*étendue* est impliquée dans toute notion de *corps*, qu'elle lui sert de base, et que le *corps* est un sujet qui contient toujours cet attribut. On peut bien supposer un homme qui ne soit pas stupide et pour qui cependant ce jugement : *Le corps est étendu*, soit nouveau; mais il reconnaîtra bien vite que cela est vrai; il y trouvera l'expression de ce qui lui est parfaitement connu ; il constatera qu'il a toujours su au fond ce que contient ce jugement. On n'aura fait que lui préciser, lui développer une connaissance qu'il avait déjà; on ne lui aura pas donné une connaissance nouvelle.

Cette observation peut éclaircir et compléter ce que nous avons dit du jugement explicatif. Ce jugement, il est vrai, ne donne pas essentiellement une connaissance nouvelle. Mais il spécifie, il confirme, il développe souvent une connaissance acquise. Il en donne la conscience à celui à qui elle manquait; il lui révèle ce qu'il savait et le met en état de s'en rendre compte. Le jugement explicatif ou analytique ne se borne donc pas toujours à rappeler une connaissance; en l'analysant, il la rend plus nette, plus sûre; il est donc très-utile. S'il ne vous fait pas connaître quelque chose de plus comme le jugement synthétique, il vous fait mieux connaître ce que vous connaissiez déjà. Sous ce rapport, il est souvent un préliminaire indispensable pour le jugement synthétique. Il le rend possible, ou du moins plus facilement intelligible. Ainsi le jugement : *Le corps est étendu*, est un jugement explicatif; mais il peut être nécessaire de le prononcer pour arriver au jugement synthétique : *Tout corps est pesant*. Cette proposition : *Le moi est un principe pensant*, n'est guère qu'un jugement analytique ; et cependant on conçoit qu'en le prononçant, on peut rendre plus distincte la notion qu'il contient, la faire concevoir plus nettement de manière à rendre possibles ou plus aisément saisissables d'autres jugements moins simples, tels que ceux-ci : *Le moi est inétendu*, ou *Le moi est une rigoureuse unité*.

Le jugement analytique est particulièrement nécessaire pour mettre en lumière la connaissance indispensable ou suffisante renfermée sous le nom du sujet. Au-dessous de tout jugement synthétique, il y a, en général, un jugement analytique qui est l'expression de la connaissance indispensable pour porter le premier. Ce jugement analytique est la base de l'autre, le degré immédiatement inférieur avant celui-ci. C'est répéter avec d'autres mots ce que nous avons dit, qu'on a toujours besoin de quel-

que idée du sujet pour y ajouter un nouvel attribut.

Reste maintenant la question : Comment cette connaissance indispensable qui est une idée, a-t-elle été produite, à moins de supposer une suite infinie d'idées et de jugements? En d'autres termes, comment le jugement *avant l'idée* est-il possible? Nous savons qu'il ne s'agit ici que du jugement avant l'idée indispensable.

Rappelons la contradiction : tout jugement n'est possible qu'à la condition d'une connaissance quelconque, et toute connaissance suppose un jugement. N'y a-t-il pas là ce qu'on appelle un cercle vicieux?

Ce ne serait pas la première fois que pareille chose se trouverait à l'origine de nos connaissances. Dès que l'on remonte à la dernière hauteur dans l'esprit humain, si l'on consulte la logique, on tombe toujours dans quelque embarras de ce genre. Il vient toujours un point où l'on ne sait comment éviter l'absurdité d'une suite infinie de principes et de conséquences. N'en est-il pas de même dans l'étude de la nature en général? Dès qu'on élève une question d'origine, on tombe dans le cercle sans fin des causes et des effets. Comment y échapper? Il n'y a qu'un parti à prendre; faire halte au dernier terme visible de l'investigation, et affirmer une cause première qui ne soit dans les conditions d'aucune autre, et qui, par sa nécessité et son infinité, déroge à toutes les lois du monde contingent et fini. Quelque chose d'analogue se passe dans les hauteurs de l'esprit humain. L'homme a été une fois, à un certain moment, doué du mouvement intellectuel. Il est une horloge dont le balancier s'est ébranlé par une cause invisible; il paraît donc en mouvement de lui-même. C'est une force vivante et libre. Mais dans le moment qui a précédé son action, il est impossible de trouver en elle le principe de cette action : il y a quelque chose de donné dans l'homme; et ce qui est donné s'impose au problème, et ne se résout point avec le problème.

Or donc, le jugement donne la connaissance, et la connaissance est nécessaire au jugement; la logique ne peut sortir de cette contradiction. Voyons si l'observation sera plus heureuse; et sans chercher une solution rationnelle, examinons d'abord s'il n'y a pas là des faits à constater.

Réduisons bien le petit nombre de cas où se présente la difficulté.

Les connaissances que le jugement nous donne sur un même sujet, ne sont pas toutes également importantes pour nous, ni toutes également essentielles à ce sujet. Nous avons distingué la connaissance suffisante ou indispensable. On n'avait pas fait encore cette distinction, parce que jusqu'ici ne voyant dans les sujets et les attributs que des idées contenues dans d'autres, il semblait que tous les attributs étaient sur le même pied. On pouvait tous les tirer du sujet indifféremment. L'ordre de cette extraction était arbitraire. Cela se conçoit; on n'admettait que des jugements analytiques, et l'on supposait la connaissance parfaite et apparemment infuse de tous les sujets antérieurs à tous les jugements.

Mais les choses ne se passent pas ainsi. Evidemment je puis avoir l'idée de l'acide nitrique, sans connaître toutes les propriétés de l'acide nitrique. Mais je comprendrai tous les jugements qui m'apprendront ces propriétés, s'ils n'exigent, s'ils ne supposent que la connaissance que j'ai déjà de l'acide nitrique.

Si je connais même en gros la composition chimique de l'acide nitrique, je puis juger que, mis en contact avec le fer, il donnera naissance à un dégagement de gaz azote. Si je connais seulement l'acide nitrique pour en avoir vu, je le connais pour un liquide blanc, mais il me manque la connaissance chimique indispensable pour juger de ses propriétés chimiques.

J'ai cependant une connaissance indispensable, mais suffisante pour juger qu'il est pesant, transparent, enfin qu'il a les qualités physiques des liquides, j'en sais assez pour comprendre les jugements, fondés d'ailleurs sur l'intuition, qu'il est corrosif, brûlant, mortel. Mais ces jugements mêmes, je ne pourrais ni les porter, ni les comprendre, si j'en savais encore moins de l'acide nitrique, si ce mot n'avait aucun sens pour moi. Alors ce ne serait qu'un mot; savoir que c'est un mot, ce serait là toute ma connaissance. Avec cette connaissance, on me composerait le jugement synthétique suivant : *L'acide nitrique est un corps*, c'est-à-dire *le mot d'acide nitrique a pour attribut d'être le nom d'un corps.* Puis : *ce corps est liquide, blanc, corrosif*, etc.

De même, pour arriver aux propriétés chimiques, il me faut une connaissance indispensable ou suffisante chimique. C'est au moins celle-ci : *L'acide nitrique est un composé d'oxygène et d'azote.* Avec cette connaissance des éléments de l'acide nitrique, je puis porter des jugements qui m'enseignent ses propriétés, et ainsi de suite.

On voit ici une différence entre les jugements qui nous font connaître les propriétés et ceux qui nous révèlent les éléments. Eh bien, je crois cette différence sérieuse et générale.

Les attributs que les jugements nous font connaître, sont tantôt des éléments, tantôt des qualités, puis des relations, puis des circonstances, etc. Pour avoir l'idée d'une chose, il n'est pas nécessaire de connaître toutes ses relations, toutes ses circonstances, ni même toutes ses qualités. Les jugements qui nous donnent ces sortes d'attributs peuvent être portés synthétiquement; mais ils supposent au moins la connaissance des éléments de la chose qu'ils concernent : la connaissance indispensable ou suffisante est la connaissance des éléments.

Il faut donc distinguer parmi les idées qui composent la connaissance complète d'une chose, les idées élémentaires.

Ainsi, l'idée élémentaire de la connais-

sance chimique de l'*acide nitrique*, c'est qu'il est *composé d'oxygène et d'azote*. L'idée élémentaire de la connaissance du corps, c'est qu'il est une *substance étendue et figurée*. L'idée élémentaire de la *vertu*, c'est qu'elle est l'*accomplissement du devoir* ou l'*empire sur soi-même*, etc. (196). Avec ces idées élémentaires je puis ou comprendre ou porter les jugements synthétiques : *L'acide nitrique est décomposé par l'hydrogène et produit de l'azote et de l'eau. Tout corps est pesant, divisible, mesurable*, etc. *La vertu est souvent persécutée, elle est conforme à l'ordre de la société*, etc.

La question qui nous occupe ne peut donc s'élever qu'à l'occasion des jugements qui nous donnent la connaissance des éléments, et que nous apellerons les *jugements élémentaires*. Ceux-ci ne supposent et ne peuvent supposer aucune idée de l'objet sur lequel ils statuent ; c'est pour cela qu'ils peuvent être dits *avant l'idée* ; mais cela ne signifie pas qu'ils soient antérieurs à toute idée, à tout jugement, à tout élément de connaissance.

Ainsi, quand il s'agit de connaissance chimique, ce jugement, *L'acide nitrique est un composé d'oxygène et d'azote*, est un jugement élémentaire, en ce qu'il contient les éléments de l'idée chimique, ou connaissance chimique de l'acide nitrique, ce que nous avons appelé la connaissance indispensable ou suffisante.

Mais il suppose des jugements d'un autre ordre ou des intuitions correspondantes, donnant la connaissance usuelle ou physique de ce même acide. Ces jugements à leur tour se groupent autour d'un jugement élémentaire, tel que celui-ci : *L'acide nitrique est un corps*.

Mais ce jugement lui-même suppose nécessairement la connaissance du *corps* et occasionnellement l'intuition de l'acide en question ; et la connaissance du *corps* suppose de certains jugements que nous avons souvent analysés.

En remontant toujours ainsi, on arrive à des jugements nécessairement antérieurs à tout jugement ou à toute idée, et qui sont l'origine de toute connaissance.

On voit que parmi les *jugements élémentaires* ou *avant l'idée*, il y en a de proprement dits et d'improprement dits. Cela nous donne pour les jugements synthétiques la série suivante :

Jugements synthétiques ordinaires ou secondaires, c'est-à-dire *après l'idée* (exprimant les qualités accessoires, les relations, les circonstances, les modes actuels, etc.).

Jugements synthétiques élémentaires ou avant l'idée improprement dits (c'est-à-dire qui donnent les éléments de l'idée ou la connaissance indispensable pour l'ordre de jugements et de connaissances dont il est question, mais qui ne sont pas antérieurs nécessairement à toute idée ou jugement applicable à la formation de l'idée élémentaire).

Jugements synthétiques élémentaires ou avant l'idée proprement dits (c'est-à-dire qui ne présupposent aucun jugement ou idée, c'est-à-dire aucune connaissance formée).

Ainsi, la nécessité de ces derniers jugements, véritablement *à priori*, se trouve démontrée par le seul examen des conditions de la possibilité de nos jugements en général.

La nécessité de ces jugements n'est encore qu'une nécessité logique. Voyons si l'observation psychologique nous donnera leur possibilité et leur existence.

Les faits du genre de ceux qui nous occupent peuvent en effet être considérés de deux manières, sous le point de vue logique ou plutôt rationnel, et sous le point de vue psychologique. La philosophie est une science de raison et d'observation. Elle a donc deux méthodes, ou plutôt elle a deux procédés qui se contrôlent et se complètent l'un l'autre.

Psychologiquement, le jugement élémentaire proprement dit est ou spontané ou occasionné : il est nécessairement spontané en un certain sens, et par la définition même, en ce qu'il ne présuppose aucun jugement ; il ne peut être occasionné que par quelque chose qui ne soit pas proprement une connaissance, comme par exemple une sensation. La connaissance qui n'est occasionnée que par la sensation peut être dite spontanée, en ce sens qu'elle n'est pas déduite d'une autre connaissance ; car la sensation est moins une connaissance qu'un moyen de connaissance. Dans la sensation, la faculté de juger trouve l'occasion d'un jugement. Lorsque dans la sensation de la dureté d'un solide, nous puisons le jugement qui affirme le corps extérieur, ce jugement naturel et fondamental est gratuit et direct ; ce qui veut dire qu'il n'y a nulle raison à en donner, qu'il ne se déduit effectivement d'aucune connaissance antécédente de l'extérieur. C'est ce caractère particulier à ce jugement qui autorise à le considérer comme jugement primitif ou du moins comme fait primitif.

La perception est le jugement puisé dans l'intuition des sens ; cette intuition est la seule donnée ; par un seul et même acte elle est convertie en jugement et en idée.

Ainsi le jugement qui ne présuppose qu'une occasion expérimentale fait, dès que l'occasion est venue, sa première apparition dans l'esprit et exerce une autorité naturelle ; psychologiquement, on peut dire qu'il est spontané ; c'est ce qu'on rend mieux en disant qu'il est primitif.

Pour bien faire connaître ce genre de jugement, il n'y a qu'un moyen, c'est de citer des exemples : pour montrer que de tels ju-

(196) On conçoit que je ne donne point ici une définition modèle de la vertu ; chacun substituera dans l'exemple celle qu'il préfère.

gements sont possibles, il suffit de montrer qu'il y en a.

Au premier rang se présente *le jugement de substance et de qualité*. Il faut bien que ce jugement soit primitif : en effet, les idées qui le précéderaient seraient, on l'accorde, des idées des objets sensibles. Elles seraient donc des idées ou de substance ou de qualité; elles supposeraient donc le jugement qui montre la substance à travers les qualités, ou qui de la substance affirme les qualités. Ce jugement est impliqué dans tous ceux que nous portons sur les objets réels.

Il en est de même du *jugement de cause et d'effet*. L'idée de cause ne se puise dans aucune idée antécédente; elle peut venir à l'esprit à l'occasion de certains phénomènes qui frappent nos sens; mais la cause, en tant que cause, pas plus que la substance, ne frappe nos sens. Le jugement de *causalité* est donc, comme celui de *substantialité*, *prime-sautier* dans l'esprit humain. De l'un et de l'autre, on peut dire : *Prolem sine matre creatam*.

La substance et la cause sont des idées primitives ou jugements primitifs, c'est-à-dire qui ne présupposent aucune autre connaissance. Les jugements non primitifs continuent la connaissance, les jugements primitifs la commencent.

Qu'on ne demande donc plus comment, la connaissance étant nécessaire au jugement, les jugements primitifs précèdent toute connaissance; c'est demander pourquoi ils sont primitifs. Veut-on nier qu'ils le soient, qu'on leur assigne une origine rationnelle; la tentative a accablé tous ceux qui l'ont essayée. Objecte-t-on que l'on ne comprend pas comment cela se fait? qu'importe si cela est? Il faut bien, comme on dit, qu'il y ait commencement à tout. Dans tous les systèmes, il faut bien que la connaissance débute quelque part et par quelque chose. Qu'on l'appelle idée, jugement, sensation, il faut toujours admettre un fait primitif, un fait dont on ne rend pas compte, et qui vous livre sa réalité pour toute explication.

Il y a donc des jugements primitifs; ces jugements sont les seuls vrais jugements *avant l'idée;* ils sont des idées ou connaissances supposées dans tous les autres jugements; et avec l'aide des impressions sensibles, ils rendent possibles tous les jugements qui les supposent et qui, au premier aspect, semblent ne s'appuyer sur rien. Eux seuls ne reposent sur rien, et se soutiennent par leur propre poids; mais sur eux est construit l'édifice du monde intellectuel.

Encore une fois, ils ne sont primitifs que dans l'ordre de la connaissance; car, en fait, ils supposent des impressions sensibles qui les provoquent à se manifester. Il n'est pas même nécessaire que, ces occasions une fois données, ils se révèlent formellement, explicitement à l'esprit. Au contraire, ils se présentent enveloppés dans la perception et sous une forme d'application particulière. Ce n'est que la réflexion qui démêle dans le jugement particulier, occasionné par telle impression sensible, la perception de l'extérieur, jugement général et immédiat, et dans ce jugement de la perception, le jugement pur et absolu de substance et de qualité.

Voilà comme les choses se passent en fait; d'abord une impression sensible, puis une intuition ou perception particulière, comprenant un jugement particulier. Mais cette perception et ce jugement particulier ne sont qu'une application ou expression spéciale du jugement en général qui repose sur la perception; et enfin ce jugement lui-même suppose le jugement tout à fait général, tout à fait dégagé de ce qu'il y a de personnel et d'actuel dans la perception, savoir le jugement de substance.

Maintenant cet ordre historique de l'acquisition de nos connaissances nous fait remonter leur ordre logique ou rationnel. Il est évident que logiquement ou rationnellement le jugement de substance est le principe, et qu'il faut commencer par lui. Donnez-moi ce jugement et l'affection attachée à la pression d'un solide, et le jugement qu'il existe hors du moi un sujet étendu en trois dimensions, existant d'une existence absolue, sera immédiatement constitué. De même, donnez-moi la conscience de vos propres opérations et le jugement de substance, et vous verrez naître la notion du moi. Pourvu de toutes ces notions, vous pourrez fournir une base à tous vos jugements ultérieurs. Le point de départ de nos connaissances est dans ces connaissances premières, irréductibles, dont aucune ne rend compte et qui rendent compte de toutes les autres.

Les jugements de la cause et de la substance sont synthétiques, cela ressort de leur définition même; ils créent une connaissance; on pourrait dire qu'ils créent quelque chose de rien, car la donnée sensible qui les suggère ne les produit pas; ils existent par leur propre vertu.

C'est nécessairement que l'esprit les conçoit; mais ils ont encore un autre genre de nécessité, c'est cette évidence qu'on ne peut obscurcir, cette autorité qu'on ne peut décliner. Le contraire de ce que ces jugements affirment est absurde et impossible; la raison est solidaire avec eux. Il est dans ses conditions d'existence que ces jugements soient vrais. Ils le sont en toute hypothèse, indépendamment de toute application. Ce sont des vérités absolues. Les jugements marqués de ce caractère sont des jugements nécessaires.

Ainsi les jugements primitifs sont synthétiques et nécessaires.

Nous en savons assez maintenant pour construire scientifiquement, c'est-à-dire rationnellement, le tableau de tous nos jugements.

### § V. — *Classification générale des jugements.*

#### I. — Des jugements primitifs.

Les premiers jugements dans l'ordre rationnel sont les jugements primitifs.

Les jugements primitifs sont ou logiques, ou ontologiques, ou psychologiques.

1° Les jugements primitifs logiques sont ceux qui sont purement et rigoureusement rationnels, c'est-à dire qui seraient vrais d'une raison abstraite, ou d'une raison antérieure à toute existence, si une telle raison était possible: pure hypothèse de la raison spéculative. Ces jugements primitifs sont dits logiques, parce qu'ils sont les lois de la raison indépendante de l'être, c'est-à-dire qu'ils sont logiques en acte, et ontologiques seulement en puissance.

Aristote a découvert le premier de ces jugements, ou du moins c'est lui qui a donné le premier rang dans la science au principe de contradiction sous cette forme : « Il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas au même sujet, dans le même temps, sous le même rapport. » ( Ou plus brièvement : « La même chose ne peut en même temps être et n'être pas. » Ou bien encore : L'affirmation et la négation ne peuvent être vraies en même temps du même sujet. »)

Ce jugement primitif est à la fois le principe rationnel de toute chose et de tout jugement. Aucun être n'est possible, aucune raison n'est possible, que sous la condition et sous l'empire de ce jugement. Aussi est-il donné par Aristote comme principe de l'ontologie dans sa *Métaphysique*, et comme principe de la logique dans sa *Logique* (197). De même aussi il peut recevoir diverses formes, et prendre tantôt celle-ci : *Ce qui est est;* tantôt celle-là : *L'attribut ne peut être contradictoire au sujet.* On trouvera dans les auteurs des formules différentes; mais ces formules, qui sont différentes, reviennent au même en raison de l'universalité du principe qu'elles expriment, et leur diversité résulte précisément de ce qu'on peut tour à tour prendre ce principe comme loi de l'existence ou comme loi de la pensée, comme forme de l'être ensemble et du connaître, comme règle de la possibilité des choses et de celle du jugement, expression des choses; preuve nouvelle et fondamentale de l'accord et de l'union de la réalité et de la raison.

Ce principe est nécessairement indémontrable, car il est l'origine et le garant de toute démonstration; et la notion d'un jugement primitif logique est celle d'un jugement qui ne suppose nécessairement aucune connaissance antérieure, et n'implique logiquement aucun jugement supérieur.

Leibnitz a la gloire d'avoir posé un principe mis par des philosophes au même rang que le principe de contradiction; c'est le principe de la raison suffisante : « rien n'existe sans une raison d'exister; » raison *suffisante*, comme le dit Leibnitz, ou *déterminante*, comme le veut Kant, peu importe ici. Sous les deux formes, ce principe est non-seulement la règle de l'être comme possible, mais encore la loi de la raison dans le jugement. Car, de même que le principe de contradiction est la base et la condition de tout jugement en lui-même, aucun jugement ne pourrait être attaché à un autre, ni par conséquent aucune connaissance dérivée d'une autre connaissance, si le premier jugement n'était la raison du second, la première connaissance la raison de la seconde. Ici encore l'ontologie et la logique reconnaissent l'empire d'un même principe, et l'être suppose la même condition que le connaître. (Leibnitz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis.* — Kant, *Logiq.*, introd. VI; et *Dissertation sur les premiers principes de la connaissance métaphysique*, analysée par M. Tissot, dans l'appendice IX de sa traduction de la *Logique.* — Cousin, III^e leçon de son *Cours d'histoire de la philosophie mod.*, 1816-1817.)

Ces deux jugements primitifs logiques, les seuls qui jusqu'ici aient été admis comme tels par un nombre suffisant d'autorités philosophiques, sont synthétiques, immédiats, nécessaires, absolus.

Ils sont synthétiques ou productifs de connaissance; car l'idée d'être n'est pas identique à l'idée de ne pouvoir avoir d'attribut contradictoire. Exister et avoir une raison d'exister ne sont pas non plus identiques.

Le principe de contradiction et celui de la raison suffisante peuvent être conçus l'un et l'autre comme ayant pour sujet *ce qui est.*

*Ce qui est ne peut n'être pas sans cesser d'être ce qui est.*

*Ce qui est ne peut être sans une raison d'être.*

Or, ce qui est ou l'être est la notion universellement enfermée dans tout jugement quelconque, général ou particulier, primitif ou secondaire. La notion d'être ne pénètre dans l'esprit que sous la forme d'un être actuel et déterminé. Originairement, c'est la percepion interne ou externe qui la donne, non pas dans l'abstrait, mais sous le concret. Tout jugement exprime que quelque chose est quelque chose sous la condition du principe de contradiction. Mais l'être perçu est un phénomène; l'être conçu une substance; l'être abstrait une idée, laquelle idée résume ce jugement qu'un être est ce qu'il est. Serait-ce donc là un jugement identique, et par conséquent analytique? A la forme on pourrait le croire; car il pourrait à la rigueur se rédiger ainsi : *Ce qui est est.* Mais assurément cette expression même est une vaine tautologie, ou elle signifie qu'à l'idée de *ce qui est*, simple idée de l'objet d'une perception possible, s'ajoute l'idée de ne pouvoir être autrement qu'il n'est sans cesser d'être ce qui est. Le sujet est un existant quelconque, donné ou possible, perçu ou conçu; le jugement est la condition de cette existence, et s'il est vrai que nul ne peut penser un existant sans le penser implicitement comme conforme au principe de contradiction, ce n'est qu'une preuve de l'au-

(197) *Métaphys.* liv. IV, § 3-8, et liv. XI, § 5.— *Logiq.*, *Catag.* XIII, *Hermen.*, ch. 7 et 8. — *Analyt. post.*, liv. I, ch. 3. Voyez aussi *Critiq. de la raison pure*, *Logiq. transcend.*, liv. II, sect. 1, et dans le premier volume, l'*Essai IV*, p. 377.

torité universelle de ce même principe. Par ce principe l'être pris comme donné ou contingent dans le sujet est pris comme nécessaire dans l'attribut. Le principe de contradiction ajoute donc à la connaissance; il est donc synthétique.

Cela est plus clair encore du principe de la raison suffisante. L'idée de la raison d'exister est une addition à l'idée d'existence, quoique la raison d'exister soit une condition inséparable de l'existence même.

Ces jugements sont immédiats, non pas sans doute que nous en acquérions directement la connaissance expresse, et qu'ils se présentent d'eux-mêmes à l'intuition. Les circonstances psychologiques de leur intervention dans l'intelligence les enveloppent au contraire et les déguisent pour la raison qui leur obéit sans le savoir. Mais ils sont immédiats en ce sens qu'aucune expérience antérieure n'est nécessaire pour les employer, et qu'au contraire ils sont spontanément et sans déduction appliqués et impliqués dans tous les jugements de l'expérience elle-même.

Ils sont nécessaires; c'est ce qui ressort de toutes les parties de cette analyse; et la notion de l'être qui est tout à la fois ce qu'il est et ce qu'il n'est pas, ou de l'être qui existe sans qu'il y ait aucune raison de son existence, est le non-sens le plus évident qui se puisse concevoir.

Enfin ils sont absolus; c'est-à-dire qu'ils ne supposent logiquement, comme condition nécessaire de leur vérité, l'existence d'aucun objet actuel, non plus que d'aucune connaissance particulière ou d'aucun principe général. Nous avons vu qu'ils étaient vrais avant l'ontologie, et que rien ne serait, qu'ils seraient les lois du possible.

2° Les jugements primitifs ontologiques sont ceux qui ne supposent nécessairement, comme titre de leur vérité, aucune connaissance antérieure, mais qui ne sont vrais qu'en tant qu'applicables à des êtres actuels. Quand l'être devient actuel, c'est-à-dire passe de la pure puissance à l'acte, il ne peut se réaliser que sous la loi des principes ontologiques.

Exemples : *Tout phénomène a un principe durable et invariable qui est l'objet lui-même ou la substance.*—Jugement de *substantialité.*

*Tout ce qui commence d'exister a une cause.* — Jugement de *causalité.*

Ces jugements sont synthétiques, immédiats, nécessaires, absolus.

*a.* Ils sont synthétiques ou productifs de connaissance; car l'attribut n'en est pas contenu dans le sujet.

En effet, le phénomène n'est, à vrai dire, que ce qui tombe sous les sens ou sous la conscience; la substance n'y tombe pas; elle n'est donc pas donnée à la manière du phénomène. Mais du phénomène, c'est-à-dire de l'impression sensible ou de l'aperception consciencieuse, le jugement conclut la substance. Le phénomène est le connu, la substance l'inconnu pour l'observation, sinon pour la raison; le phénomène est le sujet, la substance l'attribut. Le jugement du *substantialité* est donc productif de connaissance ou synthétique.

*Tout ce qui commence d'exister*, c'est-à-dire tout événement n'est encore que phénoménal. L'idée de cause n'est point présente dans l'impression sensible produite par la manifestation d'une chose qui commence, d'un événement qui arrive. L'œil de la sensibilité ou de la conscience ne voit pas la cause. Le jugement seul l'affirme à l'aspect de l'événement; c'est une attribution qu'il lui fait; il ajoute une connaissance; il est synthétique.

*b.* Ces jugements sont immédiats, c'est-à-dire qu'ils ne supposent aucun jugement intermédiaire. Ils admettent la donnée de la sensation ou de la conscience qui est plutôt un élément de connaissance qu'une connaissance proprement dite, et ils la convertissent directement en connaissance. Le sujet réel de ces jugements est une intuition, non une idée. C'est par là surtout que ces jugements sont primitifs.

Ainsi les phénomènes ne sont, à vrai dire, que ces effets si familiers et si connus qui se passent en nous, soit à l'occasion des objets sensibles, soit à l'occasion des opérations intérieures, et desquels il résulte que nous sommes avertis de leur existence. Or ces modifications, prises à part de tout jugement, ne donnent pas une idée; car cette idée serait celle du moi, ou celle du *non-moi*, celle d'une substance, ou celle d'une qualité, lesquelles toutes supposent un jugement; et cependant cette sorte de modification est le sujet du jugement de substantialité. Ce jugement s'appuie donc à nu sur l'élément donné par la sensibilité ou la conscience; il est donc immédiat.

De même pour le jugement de causalité. Un événement qui commence à avoir lieu, et qui, abstraction faite de tout jugement, produit une impression, se manifeste aux sens. Aucune idée antérieure n'est nécessaire pour l'induction de la cause. Le jugement de causalité pose donc directement sur le phénomène, il est immédiat.

*c.* Ces mêmes jugements primitifs sont nécessaires, c'est-à-dire que le contraire en est contradictoire ou incompatible avec la raison.

En effet, les phénomènes sans la substance, c'est-à-dire les apparitions sans quelque chose qui apparaisse, c'est la notion de rien qui soit quelque chose. C'est une notion contradictoire. Que le phénomène persiste ou change, il suppose une substance, ou il est l'effet sans cesse répété d'une cause toujours subsistante, c'est-à-dire que le miracle de la création se reproduit à tous les instants. Mais, dans ce cas même, Dieu serait la substance de toutes les qualités; il y a donc quelque chose; le néant n'apparaît pas.

Si les phénomènes ne sont pas les qualités d'une substance, ils sont les effets d'une cause, et alors la substance et la cause se confondent. Dans tous les cas, des phéno-

mènes changeants ne peuvent changer sans cause. La succession en est arbitraire ou nécessaire. Or c'est un fait de conscience qu'elle n'est point arbitraire; il ne dépend pas de moi qu'un boulet de canon soit au même instant au point de départ et au point d'arrivée, encore moins qu'il arrive avant d'être parti, ou parte avant d'être arrivé. La succession est donc nécessaire ou du moins soustraite à mon libre arbitre. En doutez-vous? Essayez d'intervertir même par la pensée l'ordre de cette succession, vous ne le pouvez. Il y a donc une succession nécessaire. Or, la succession nécessaire est l'expression de la relation de cause et d'effet. Un changement sans cause est absurde. Pourquoi? Il n'est pas besoin d'en donner aucune raison; cela est ainsi; si cela était autrement, il n'y aurait plus de raison humaine. L'évidence qui rend le doute impossible, la vérité qui ne permet pas l'exception, sont les marques de la nécessité des jugements.

*d.* Enfin les jugements dont nous parlons sont absolus. En général, on en peut dire autant des jugements nécessaires; car la raison ne leur peut attribuer de vérité relative. Cependant on doit observer qu'ils supposent plus ou moins de données antérieures sans lesquelles ils ne seraient pas nécessaires. La conclusion rationnelle de prémisses contingentes est nécessaire elle n'est pas absolue, puisqu'elle dépend de ses prémisses.

Les jugements primitifs ne supposent absolument qu'une donnée d'expérience, et cette expérience ne leur sert pas de preuve, mais d'occasion. Lorsqu'ils se révèlent à nous ils sont empreints d'une vérité indépendante de la circonstance qui les a suscités. Ils ne seraient pas portés sans elle, mais sans elle ils seraient vrais. Ainsi la connaissance que nous en avons n'est pas absolue, mais la vérité en est absolue. Historiquement, ils viennent *à posteriori;* rationnellement, ce sont des jugements *à priori.*

En effet, il n'y aurait nul phénomène pour nous que le phénomène supposerait toujours la substance. Rien sous nos yeux n'aurait jamais commencé d'exister, que ce qui commence d'exister nécessiterait toujours une cause : c'est le caractère de l'absolu.

Cet absolu n'est pourtant pas l'absolu logique : nous avons vu qu'il y avait un primitif logique qui précède le primitif ontologique. Dès que l'objet de l'ontologie commence, c'est-à-dire dès qu'il y a quelque chose, il n'y a rien qu'en conformité des principes ontologiques; ils sont donc *à priori* et absolus, puisqu'ils sont la condition de l'être possible; mais ils reconnaissent comme axiomes supérieurs les deux principes de contradiction et de la raison suffisante. Toutefois, comme il est visible que le jugement de substantialité se rapporte au premier, et le jugement de causalité au second, il semble que les deux jugements primitifs ne soient que les principes primitifs logiques, passés de la sphère purement rationnelle dans la sphère ontologique, ou de la puissance à l'acte. Il y aurait là certainement une recherche bien intéressante à entreprendre.

3° Après ces jugements rigoureusement primitifs, viennent les jugements primitifs psychologiques. Ceux-ci ne supposent nécessairement aucune connaissance antérieure, mais ils impliquent logiquement quelque jugement supérieur ou plus général.

Exemples : *Les phénomènes intérieurs dont j'ai conscience appartiennent au moi.* Jugement du *moi.*

*Les phénomènes extérieurs dont j'ai sensation appartiennent au non-moi.* Jugement du *non-moi.*

Ces jugements primitifs psychologiques sont synthétiques; on peut encore dire qu'ils sont immédiats et nécessaires, mais non d'une nécessité absolue. Si le jugement de substance n'existait pas, ils seraient peut-être encore des jugements nécessaires à notre nature, non des conceptions nécessaires de notre raison.

*a.* Ils supposent les jugements primitifs absolus, ils les supposent rationnellement; car ils ne supposent pas que nous en ayons une connaissance positive et réfléchie; psychologiquement, ils précèdent dans la conscience les jugements de substantialité et de causalité, ou plutôt ils sont suggérés en même temps; mais ils enveloppent ceux-ci et les appliquent.

Logiquement donc ils les supposent. Qu'est-ce en effet que le jugement du *moi?* c'est celui-ci : *Les phénomènes extérieurs dont j'ai conscience, appartiennent à une substance qui est* MOI; c'est-à-dire *qui est le* JE *qui a conscience.* Et le jugement du *non-moi* revient à ceci : *Les phénomènes extérieurs dont j'ai sensation, appartiennent à une substance qui n'est pas* MOI, c'est-à-dire *qui n'est pas le* JE *qui a sensation.* Le jugement de substantialité est donc impliqué dans ces jugements, les premiers de tous peut-être dans la série des faits psychologiques. Le même raisonnement s'appliquerait aux jugements du moi comme cause, et du non-moi comme cause; car l'un et l'autre peuvent être connus comme cause aussi bien que comme substance. Le jugement de causalité en est alors le principe logiquement nécessaire.

Mais ces jugements rationnellement présupposés n'ont pas en effet été expressément prononcés; ils peuvent n'être qu'implicites dans l'esprit. Une connaissance distincte, une conscience réfléchie de pareils principes est un commencement de philosophie, et l'homme, en général, n'est qu'implicitement philosophe.

C'est là ce qui nous fait refuser aux jugements primitifs psychologiques le titre de jugements absolus. Les jugements du moi et du non-moi ne sont pas même logiquement immédiats; car sans les notions implicites, mais nécessaires de substance et de cause, ils seraient sans valeur logique. Ils ne sont pas absolus, car si les jugements de

cause et de substance n'étaient pas vrais, leur vérité serait problématique.

*b.* Ils sont synthétiques, car ils ajoutent une connaissance à celle qu'ils supposent. Ainsi, le jugement du moi n'est pas simplement celui-ci : *Les phénomènes intérieurs appartiennent à une substance.* Il ne serait alors que la répétition analytique et la particularisation du jugement primitif de *substance :* mais il donne dans l'attribut l'idée de *substance,* plus de *moi ;* la *substance* dont il s'agit est celle qui est *moi.* De même, dans le jugement du *non-moi,* la *substance* est celle qui n'est pas *moi.* La *substance moi* et la *substance non-moi,* voilà les deux connaissances nouvelles que nous donnent les jugements dont il est question; ils réalisent les jugements primitifs rationnels; ils y ajoutent l'existence effective que ceux-ci ne supposent pas; car, n'y eût-il rien, ceux-ci seraient vrais.

*c.* Les jugements primitifs psychologiques sont immédiats en fait ou psychologiquement; car ils reposent directement sur les données expérimentales : entre la sensation ou la conscience et eux il n'y a pas d'intermédiaire. Dans la dureté du solide je perçois le sujet résistant ou l'extérieur; dans l'acte de la pensée je perçois le sujet pensant : ce sont des notions directes; la preuve, c'est que, lorsqu'on s'efforce de les faire indirectes ou de les déduire, on les obscurcit et on les ébranle.

*d.* Ils sont nécessaires en ce sens qu'ils sont indubitables. Que les qualités extérieures de l'être appartiennent au moi, c'est ce que la conscience dément; et qu'elles n'appartiennent pas à quelque chose. c'est ce que la raison ne peut souffrir. La conscience et la sensation une fois données, plus le jugement de substantialité, l'existence de l'extériorité nous apparaît comme une vérité nécessaire; mais cette nécessité n'est pas absolue, elle est relative aux révélations de la conscience et de la sensation ; il pourrait n'exister que le moi, et point de non-moi; cela ne répugne point absolument à la raison; c'est le fait de la sensation et de la conscience, l'opposition du sentiment de l'inintérieur et du sentiment de l'extérieur qui nous manifeste qu'il y a un non-moi : mais le fait une fois posé, le jugement est nécessaire. De même, mon existence n'est pas nécessaire, le non-moi pourrait être seul au monde, le moi pourrait ne pas être; c'est parce que ses opérations me sont attestées par la conscience, que je juge nécessairement qu'il existe, mais non qu'il existe nécessairement : cette nécessité n'est donc pas absolue.

Ce qui ne veut pas dire, remarquez-le bien, que la réalité du moi et du non-moi soit toute relative à ma perception et consiste uniquement dans ma perception elle-même; cela signifie seulement que leur réalité n'est pas indépendante de notre perception, quant à la connaissance que nous en avons; nous ne sommes sûrs qu'il existent que grâce à notre perception. Si cette perception n'avait pas lieu, que deviendraient le moi et le non-moi? Sans conscience, qu'est-ce que moi et non-moi? Au contraire, je ne serais pas là pour porter le jugement de substance et de cause, que ces jugements n'en seraient pas moins vrais; ainsi le veut la raison absolue. Les vérités de l'ordre de l'existence du moi et du non-moi exigent au contraire la condition de la nature humaine.

Cette condition posée, on peut faire fond sur ces vérités; on peut même accorder aux disciples de Reid que ces existences sont absolues, en ce sens qu'elles ne sont pas purement subjectives, en ce sens encore qu'elles sont vraies en elles-mêmes. Mais ce genre d'absolu est un absolu de fait, et l'absolu des vérités rigoureusement primitives est un absolu de droit. Cette distinction est importante.

Il en résulte que l'on pourrait appeler les jugements primitifs rationnels jugements primitifs de droit, et les jugements primitifs psychologiques jugements primitifs de fait. Ce serait peut-être la qualification la plus juste.

### II. — Des jugements non primitifs.

Les jugements primitifs cautionnent tous les autres jugements; eux seuls les rendent possibles.

Une énumération exacte des jugements primitifs serait la meilleure et la vraie table des catégories. C'est une œuvre qu'il n'est pas impossible que la philosophie accomplisse un jour. On peut soupçonner d'avance que cette table ne comprendrait pas toutes les catégories des auteurs. Celles-ci se rapportent en partie à des jugements très-généraux, mais subordonnés à d'autres connaissances.

Les jugements primitifs sont les mêmes que nous avons appelés jugements élémentaires proprement dits. Leur part est faite.

Il reste maintenant les jugements non primitifs qui comprennent :

Les jugements synthétiques élémentaires improprement dits ou non primitifs;

Les jugements synthétiques non élémentaires;

Les jugements analytiques tant élémentaires que non élémentaires.

Ces trois sortes de jugements prises ensemble comprennent toutes les sortes de jugements, moins les jugements primitifs; elles comprennent les jugements généraux, particuliers, permanents, momentanés, actuels, possibles. Leur multitude confond l'imagination (197*).

Il est tout à fait impossible de les compter, mais il ne l'est pas de les classer. Indiquons quelques principes de classification.

(197*) Sur les diverses espèces de jugements, on peut consulter les traités de Logique, mais surtout la *Logique* de Kant, ch. 2, et la *Critiq. de la raison pure, Logiq. transcend.*, liv. I, ch. 1, sect. 2. Voyez l'*Essai IV*, III, § 2.

I. Le principe de division qui se présente le premier distingue les jugements synthétiques et les jugements analytiques.

Le principe de division qui se présente le second les partage en jugements nécessaires et en jugements contingents.

Le premier est relatif à la quantité de la connaissance contenue dans le jugement, le second à la qualité de la connaissance.

1°. Le jugement synthétique ajoute à la quantité de la connaissance. *Tout corps est pesant.* Ce jugement transforme l'idée de corps qu'on peut représenter ainsi : *corps* = *substance* + *étendue.* + *figure*, en l'idée que nous figurerons ainsi : *corps* = *substance* + *étendue* + *figure* + *pesanteur.* Après le jugement, il y a une idée de plus dans l'idée de *corps.*

Dans le jugement analytique, la quantité de la connaissance ne change pas. *Tout corps est étendu*, revient à ceci : *corps* = *substance* + *étendue.* Ce jugement ne fait donc que décomposer l'idée *corps*, il n'y ajoute rien. Seulement il peut la rendre plus claire; il peut donc faire quelque chose à la qualité de la connaissance.

2°. La qualité de la connaissance est seule intéressée dans la considération de la nécessité ou de la contingence des jugements. *Tout corps est étendu*, est un jugement nécessaire; il donne une connaissance dont le contraire implique. *Tout corps est pesant*, est un jugement dont le contraire n'a rien qui répugne à la raison. C'est une vérité d'observation, non de raison. C'est une connaissance expérimentale et partant contingente.

On doit voir d'avance que les jugements analytiques sont toujours nécessaires, mais d'une nécessité relative. Etant donné le sujet, on ne peut se dispenser d'en affirmer l'attribut, puisque l'attribut n'est que l'expression développée du sujet qui est supposé donné.

La plupart des jugements synthétiques sont au contraire contingents; ils ajoutent, sur la foi de l'intuition, en vertu de l'expérience ou du raisonnement, une connaissance à la connaissance du sujet qui ne la contenait pas nécessairement. Ils ne sont donc pas nécessaires, au moins pour le plus grand nombre; car nous avons vu que les jugements primitifs les plus rigoureusement nécessaires sont cependant synthétiques. C'est précisément ce qui leur assigne un rang à part, c'est en cela que consiste ce qui les fait jugements primitifs. C'est cette merveille qui, jusqu'à nos jours, n'avait point été assez remarquée, et qui, bien constatée, bouleverse tous les systèmes sur l'origine des connaissances humaines.

Mais il faut remarquer que, dans le temps, tout jugement n'est pas constamment analytique, ni constamment synthétique.

Les jugements analytiques le sont essentiellement. *Tout corps est étendu : Tout effet a une cause*, ne peuvent cesser d'être des jugements analytiques. Cependant, on peut concevoir que des jugements analytiques essentiellement ne le paraissent pas actuellement, par rapport à celui qui les entend, ou que du moins ils soient pour lui productifs de connaissance. Si ses idées ne sont pas nettes, si son attention est faible, le jugement analytique peut lui donner une idée nouvelle. Ainsi, combien de gens qui n'ont jamais réfléchi que l'idée de *corps* implique celle d'*étendue*, ni peut-être que l'*effet* comprend l'idée de *cause !* Ces jugements analytiques de droit peuvent donc être ou paraître synthétiques de fait. Mais nous appelons en général analytiques ceux qui le sont essentiellement, ceux dans lesquels le sujet est tel que l'esprit doit naturellement y voir l'attribut renfermé, ou que, tout au moins, il reconnaît qu'il y était renfermé, dès que le jugement lui est prononcé.

Le jugement est essentiellement synthétique, lorsqu'il ajoute, par l'attribut, une connaissance nouvelle à l'idée du sujet. Mais une fois cette connaissance acquise, elle entre dans l'idée du sujet, elle s'y incorpore, et alors le jugement, originairement synthétique, paraît analytique quand il est répété. Synthétique de droit, il est analytique de fait. Ainsi, le jugement : *Tout corps est pesant*, est bien certainement synthétique d'origine ; mais il nous est si familier, l'expérience de la pesanteur universelle revient si souvent, que nous ne séparons plus l'idée de *pesanteur* de celle de *corps*, et le jugement *tout corps est pesant* nous paraît se borner à analyser le sujet.

De là nous pouvons tirer les distinctions suivantes :

A. Tout jugement qui exprime par l'attribut une connaissance comprise nécessairement dans le sujet pour qu'on en puisse juger, est analytique de droit (ou essentiellement). — Exemples : *Tout corps est étendu.* — *Pierre est un homme.*

B. Tout jugement qui ajoute une connaissance non comprise nécessairement dans l'idée du sujet pour en juger, à la connaissance quelconque que nous en avons, est synthétique de droit (ou essentiellement) — Exemples : *Tout corps est pesant.* — *Pierre est majeur.*

C. Tout jugement qui extrait du sujet une connaissance déjà comprise effectivement dans l'idée que celui qui juge a du sujet, est analytique de fait. — Exemples : *Tout corps* (étant donné que l'idée de *pesanteur* est pour moi liée à celle de *corps*) *est pesant.* — *Pierre* (que je sais être mon fils) *est mon fils.*

D. Tout jugement qui ajoute par l'attribut une connaissance nouvelle à la connaissance effective et antérieure que celui qui juge avait du sujet, est synthétique de fait. — Exemples : *Tout corps* (étant donné que je n'ai jamais réfléchi à ce que c'est que le *corps*) *est étendu.* — *Pedro* (étant donné que je ne sais pas que *Pedro* est un nom d'homme) *est un homme.*

*a.* Les jugements analytiques de droit sont toujours nécessaires.

*b.* Les jugements synthétiques de droit sont rarement nécessaires.

*c.* Les jugements qui ne sont analyti-

ques que de fait sont rarement nécessaires.

*d.* Les jugements qui ne sont synthétiques que de fait sont toujours nécessaires.

Nous allons voir comment les jugements très-simples dont *Pierre* est le sujet, peuvent être tantôt analytiques, tantôt synthétiques, soit de droit, soit de fait, et alternativement nécessaires ou contingents.

1°. Je me suppose au degré le plus infime de connaissance; je ne sais ce que c'est que *Pierre*. Pierre est pour moi un son, un son articulé; voilà tout ce que j'en connais, et j'exprime cette connaissance par le jugement suivant : *Pierre est un son articulé*. Ce jugement est analytique de fait et de droit, car il exprime tout ce que je connais du sujet *Pierre*. Si je n'en connaissais cela, je n'en connaîtrais rien du tout, puisque je suis supposé n'en connaître rien de plus.

Ainsi, dans ce jugement, l'attribut est identique au sujet. Or toute proposition identique est nécessaire, en vertu du principe connu sous le nom de principe de contradiction.

2° Supposez maintenant que je sois placé dans des circonstances telles que je vienne à porter ce jugement : *Pierre est un homme*. Assurément ce n'est pas de l'idée de *Pierre*, idée égale pour moi à celle de son articulé, que j'ai pu tirer cet attribut; je ne le déduis pas du sujet, je l'y ajoute. Le jugement est synthétique de droit et de fait; il n'est pas nécessaire.

3° Par la suite je répète ce jugement; je dis par exemple : *Pierre est un homme, il faut donc qu'il connaisse ses devoirs*. Ou bien : *Pierre est un homme, comment s'étonner de ses défauts*, etc. Dans ces raisonnements, le jugement *Pierre est un homme*, revient à celui-ci : *Pierre* (que je sais être un homme) *est un homme;* jugement analytique de fait et de droit. De fait, car je sais que l'idée de *Pierre* contient l'idée d'*homme*. De droit, car si j'ignorais que *Pierre est* un *homme*, je croirais que c'est un son; j'aurais donc une idée de *Pierre*, substantiellement différente de *Pierre;* je n'en aurais pas la connaissance indispensable pour en juger; la connaissance indispensable comprend au moins la substance.

4° Pourvu de cette connaissance, je puis être conduit à porter les jugements suivants :

*a. Pierre est un être.*

*b. Pierre est bon.*

*c. Pierre a été créé.*

*d. Pierre est un être pensant.*

*a.* — Le premier jugement, *Pierre* (*qui est un homme*) *est un être*, est un jugement analytique de droit et de fait; car l'idée d'*homme* contient nécessairement et inséparablement l'idée d'*être*.

*b.* — Le second jugement, *Pierre* (*qui est un homme*) *est bon*, est synthétique de droit et de fait; car l'idée d'homme ne donne pas nécessairement l'idée de *bonté*, et, par la supposition, je suis censé ne savoir rien de *Pierre*, sinon qu'il est *un homme*.

*c.* — Le troisième jugement, *Pierre* (*qui est un homme*) *a été créé*, est synthétique de droit, mais il peut être analytique de fait. Il est synthétique de droit, car on peut, à la rigueur, avoir l'idée de l'*homme*, sans savoir qu'il a été créé, témoin les enfants et même les Anciens, qui n'ont jamais eu d'idée bien nette de la création. Il peut être analytique de fait, car au temps où nous vivons en général, l'idée d'*homme* est inséparable de celle de *créature*.

*d.* — Le quatrième jugement, *Pierre* (*qui est un homme*) *est un être pensant*, peut, dans certains cas, être considéré comme synthétique de fait, bien qu'analytique de droit. Il faut pour cela me supposer assez ignorant pour ne pas admettre la *pensée* comme un élément nécessaire de l'idée d'*homme*. Dans cette hypothèse, au lieu d'extraire du sujet l'attribut, je croirai l'y ajouter; mais en général, cette sorte de jugement, ou plutôt ce cas de jugement, synthétique de fait, analytique de droit, est comme impossible, car le jugement analytique de droit est celui qui extrait un attribut indispensable à la connaissance suffisante du sujet. Or, il ne saurait en même temps être synthétique de fait; car il faudrait pour cela ajouter une connaissance indispensable. Si j'ai le sujet, j'ai la connaissance indispensable qui est l'attribut du jugement analytique de droit; je ne puis donc l'ajouter puisque je l'ai, et si je n'ai pas dans le sujet cette connaissance indispensable, je n'ai pas le sujet, et je ne puis ajouter la connaissance, attribut du jugement synthétique, au sujet que je n'ai pas. Seulement il arrive quelquefois que, faute de nous rendre bien compte de nos idées et de les bien exprimer, certains jugements nous font l'illusion d'être analytiques de droit et synthétiques de fait. Nous imaginons qu'ils nous donnent la connaissance parce qu'ils la précisent et la formulent. La métaphysique, qui passe son temps à éclaircir des idées nécessaires, produit souvent cet effet. Tel est ce jugement : *Pierre* (*qui est homme*) *pense*. Quoique chacun connaisse en fait la pensée, et la regarde implicitement comme un attribut essentiel de l'espèce humaine, cependant on peut, dans de certaines conditions intellectuelles, ne s'être jamais dit que l'homme est essentiellement pensant, n'avoir jamais attaché une idée distincte à ce mot : *la pensée*. Par conséquent, il serait permis de supposer le cas où ce jugement paraîtrait donner une connaissance nouvelle, et se présenterait ainsi comme synthétique de fait.

II. Après les distinctions que nous avons établies, la distinction la plus importante est peut-être celle des jugements généraux et des jugements particuliers. Elle a beaucoup occupé les logiciens; nous n'y insisterons pas longtemps.

*Les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Tout ce qui commence d'exister a une cause. Il n'y a point de corps qui ne puisse être mû. Tous les hommes sont sujets à l'erreur.* » Voilà des jugements généraux.

*La terre est un sphéroïde. Ce triangle est équilatéral. Ces jeunes gens sont passionnés. Pierre taille sa plume.* » Voilà des jugements particuliers.

Cependant on doit entrevoir qu'il y aurait encore bien des distinctions à faire, tant entre ces divers jugements généraux qu'entre ces divers jugements particuliers. Bornons-nous à les indiquer.

D'abord on remarquera que la généralité ou la particularité des jugements n'est pas une chose absolue. Ainsi ce jugement : *Les Polonais sont mobiles*, est général par rapport à celui-ci, : *Ce Polonais est mobile.* Il est particulier relativement à cet autre : *Les hommes sont mobiles.*

Autre exemple : *Dans un triangle isocèle, les angles opposés aux côtés égaux sont égaux.* Ce jugement est général en ce sens qu'il s'applique sans exception à tous les triangles isocèles, mais il n'est pas général en ce sens qu'il ne s'applique pas à tous les triangles, comme celui ci : *Dans tout triangle, un côté quelconque est plus petit que la somme des deux autres.*

Distinguons la généralité absolue et la particularité absolue. *La vérité est une. Pierre frappe Paul.* Le premier de ces jugements est général et rigoureusement général ; le second, rigoureusement particulier.

Décomposons le premier. 1° Le sujet, *la vérité*, est un terme général ; c'est la vérité considérée d'une manière absolue. Ce terme est plus général que ne le serait celui-ci, *toutes les vérités*, qui ne signifie qu'une généralité collective, inférieure à la généralité absolue. 2° L'attribut qui consiste à *être une*, est également une idée générale qui ne suppose ni n'exprime rien de particulier ni d'individuel. Ce terme est donc en lui-même d'une généralité absolue. 3° Le verbe l'applique au premier terme, et par là il détermine celui-ci ; mais le verbe *est* signifie ici, non une existence actuelle, mais une existence essentielle. La généralité du terme est évidente. En quoi consiste-t-elle? En ce qu'il n'exprime et ne suppose rien de circonstanciel, rien de déterminé dans le temps. Mais cela résulte de ce que les deux termes qu'il unit sont généraux,

Dans le second jugement, le sujet est un nom propre, *Pierre ;* l'attribut, *frappant Paul*, est un acte particulier, un fait actuel concernant un individu. Le lien qui sert à unir ces deux termes n'exprime par conséquent qu'une existence actuelle.

Nous appellerons le jugement général sans exception, du nom spécial de *jugement universel*, et le jugement exactement particulier sera le *jugement individuel*. Entre ces deux extrêmes se placeront bien des sortes de jugements particuliers, mais la généralité, comme la particularité, en sera relative et non absolue.

D'après cette analyse, il faut distinguer la généralité des termes du jugement et la généralité du jugement ; l'une n'est pas l'autre.

En effet, la généralité du sujet ne fait pas celle du jugement. Ce jugement : *La vérité est l'objet des recherches de Malebranche*, est un jugement particulier. Cependant quel terme plus général que celui-ci, *la vérité?*

La généralité du moyen terme ne fait pas celle du jugement, car elle dépend des autres termes. Ce mot *est* signifie l'existence essentielle ou actuelle, permanente ou momentanée, selon les idées qu'il sert à unir. Ainsi, dans ces propositions : *La vérité* EST *une. Pierre* EST *malade*, le mot *est* s'applique diversement.

Enfin, la généralité de l'attribut ne fait pas seule la généralité du jugement. *Pierre est substance*, n'est pas un jugement général. Il faut même ajouter que l'attribut est toujours général jusqu'à un certain point, ou du moins plus général avant qu'après le jugement ; c'est le jugement qui le particularise en l'attachant au sujet. Dans celui-ci : *Pierre frappe Paul*, l'attribut *frappant Paul* est général en ce sens qu'il est attribuable à des sujets divers et indéterminés ; mais cependant il n'est pas vraiment général en ce sens qu'il exprime un acte, et un acte relatif à un individu.

En quoi donc consiste la généralité, je dis la généralité rigoureuse? Est-ce dans la présence des mots dits généraux ? Mais dans le jugement particulier : *Cet homme est malade, homme* est un nom général, *malade* un terme général, en tant qu'indéterminé. Est-ce dans la présence des idées de genres? mais les idées sont tour à tour des idées de genre et d'espèce ; il n'y a rien là de fixe ni de certain. Est-ce dans la généralité de l'idée comprise dans le premier ou le second terme? mais nous avons vu comment une idée très-générale, celle de *substance*, pouvait entrer dans un jugement particulier : *Pierre est substance.*

Les conditions d'un jugement universel sont que le sujet soit une idée générale prise dans un sens universel à raison de l'attribut, et l'attribut ne prend le sujet dans un sens universel, qu'autant qu'il ne contient rien d'actuel. Ces conditions sont donc au nombre de deux : 1° généralité du sujet ; 2° point de détermination dans le temps dans aucun terme.

Ainsi soit ce jugement : *Pierre est substance.* Il n'y a dans l'attribut aucune détermination dans le temps ; mais le sujet n'est pas une idée générale.

Et dans cet autre jugement : *La vérité est l'objet du livre de Malebranche*, le sujet est bien une idée générale ; mais l'attribut contient une détermination dans le temps. Comment cette détermination se reconnaît-elle? en observant comment l'attribut modifie le terme *est ;* il le modifie suivant qu'il comporte l'existence actuelle ou l'existence essentielle.

Pour que ces conditions soient remplies, il n'est pas nécessaire que le sujet soit tel qu'on ne puisse concevoir une généralité plus grande, il suffit qu'il soit général. Ainsi, les théorèmes : *Les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits : Dans le triangle isocèle les angles opposés aux côtés égaux*

*sont égaux*, sont tous deux des jugements généraux, quoique le *triangle isocèle* soit une idée moins générale que celle de *triangle*.

Voici des exemples qui résument et mettent en relief toutes les différences que nous avons observées.

1° *Le triangle est une figure dont l'aire est égale au produit de sa base par la moitié de sa hauteur.* Ce jugement est général absolument, ou universel. Sujet : *le triangle*, idée générale; attribut : *figure dont l'aire*, etc., idée générale sans détermination de temps; verbe : *existence* formelle ou essentielle et non actuelle.

2° *Le triangle isocèle est une figure dans laquelle les angles opposés aux côtés égaux sont égaux;* jugement universel par lui-même, bien qu'il porte sur un sujet moins général que le précédent.

3° *Les triangles ont trois angles, dont la somme est égale à deux angles droits.* Ce jugement, par la forme, n'est que d'une généralité collective. Cependant, comme il est de la nature des vérités géométriques d'avoir une généralité absolue, il exerce sur l'esprit l'empire d'une proposition universelle; mais la forme en est mauvaise. Tout naturellement cette forme a été bannie des mathématiques, ce qui est une preuve entre mille qu'elles ne sont point une science qui procède par des expériences additionnées et généralisées en forme de règle. Telle est au contraire le procédé et le langage des sciences physiques. Ainsi, on dit très-bien : *Les orbes des planètes sont des ellipses dont le soleil occupe un des foyers.* C'est la première des lois de Kepler.

4° *Les triangles, formés par les cristallisations prismatiques de tel minéral, sont équilatéraux.* Jugement d'une généralité collective et relative : elle est collective, car elle ne résulte que de l'addition des cas particuliers; c'est un résultat de nombreuses expériences. Elle est relative, car il s'agit d'une certaine espèce de triangles actuels. Le jugement n'est général que par rapport à chacun de ces triangles; il serait particulier par rapport au triangle en général. Quant à la forme de la proposition, c'est celle qui convient le mieux aux sciences d'observation. Cependant, à mesure qu'un plus grand nombre de cas observés vient augmenter la généralité du jugement, comme l'esprit a la faculté de donner la forme absolue à ses conceptions, et qu'il aime à le faire, on convertit en propositions universelles les propositions collectives, et l'on dit : *L'alun cristallise en octaèdres : Le cheval a six incisives et six molaires*, au lieu de dire *les aluns* ou *les chevaux*, ce qui serait plus rigoureusement exact, si par la forme absolue l'homme ne rendait témoignage de cette croyance catégorique qui est en lui, et qui le porte à affirmer la stabilité et l'universalité des lois de la nature.

5° *Les triangles de cette édition d'Euclide sont mal faits.* Jugement collectif, mais particulier.

6° *Ce triangle est équilatéral.* Jugement particulier, quoique l'attribut soit général.

7° *Ce triangle est celui que trace Paul.* Jugement absolument particulier, ou individuel.

On a vu que la détermination du temps influe beaucoup sur la généralité ou particularité de nos jugements; cependant, on peut aussi considérer isolément cette détermination, et l'on trouvera là encore un nouveau principe de classification.

Ainsi, *le triangle a trois angles égaux à deux droits* et *Paul mesure ce triangle*, ne sont pas seulement un jugement universel et un jugement individuel; le premier est, on peut le dire, universel dans le temps, c'est-à-dire éternel; l'autre, individuel dans le temps, c'est-à-dire rigoureusement actuel ou instantané. L'un sera vrai à tout jamais, l'autre n'est vrai qu'une fois dans les mêmes circonstances. Entre ces deux limites, nous trouverons des jugements qui embrassent un temps plus ou moins long. Nous en distinguons de deux sortes : les uns qui embrassent une durée indéfinie, comme celui-ci : *Le fer est fusible : Saturne est entouré d'un anneau : Les hommes sont mobiles;* les autres qui ne comportent qu'une durée qui n'est pas indéfinie, comme *Caïus est vivant : Pierre est jeune : La Suisse est en guerre.*

Nous ne pousserons pas plus loin l'étude des classifications du jugement; celles que nous avons indiquées nous suggèrent une observation, et la voici.

Les jugements éternels sont universels; les jugements universels et éternels sont nécessaires, j'entends rigoureusement nécessaires : ces trois caractères ne sont en effet que trois formes de l'absolu : on pourrait les énoncer par ces seuls mots, ce sont des jugements absolus, savoir les vérités les plus élevées auxquelles il nous soit donné d'atteindre.

On ne peut citer qu'une classe de vérités du même ordre qui ne remplissent pas toutes ces conditions; ce sont les vérités qui concernent Dieu; ce sont les jugements par lesquels nous affirmons ses attributs. Les jugements qui concernent Dieu sont particuliers; car à parler logique, l'idée de Dieu est individuelle, et cependant les jugements dont il est le sujet sont généraux, nécessaires, absolus. Dieu est une existence; en général, toutes les existences sont contingentes; la sienne est nécessaire; c'est par là même qu'il est Dieu, l'être nécessaire. L'idée de Dieu n'est point primitive, mais déduite; celles de substance et de cause la dominent; elle ne se fonde immédiatement sur aucune intuition sensible, sur aucune aperception de la conscience; elle ne se rapporte donc à aucun fait psychologique, et cependant elle participe de l'empire des vérités primitives; elle est éternelle; elle porte un caractère d'absolu. Il suffit d'avoir remarqué ce fait; ce n'est point le lieu de montrer comment par sa nature même la notion de Dieu doit nécessairement déroger aux lois des autres notions. L'incompréhensible de la nature de

Dieu réside précisément dans cette alliance de la nécessité et de l'existence, de l'infini et de l'actuel, de la substance et de l'absolu.

§ VI. — *Du jugement considéré comme faculté.*

Tout ce qui vient d'être dit a pu faire connaître ce qui se passe dans le jugement. Les éléments dont il se compose sont maintenant bien déterminés; mais par quelle force, en vertu de quoi sont-ils combinés? quelle est la faculté de juger?

La nature de nos facultés est impénétrable. La raison des choses est un mystère qui défierait même une intelligence supérieure à celle de l'homme. Comment se fait-il que l'homme ait le pouvoir de juger? autant vaut demander comment il se fait que la matière soit étendue, que la substance ait des qualités, et que le bleu soit bleu.

Ce que nous savons de mieux de nos facultés, c'est qu'elles sont. Faits primitifs de l'esprit humain, elles n'ont pourtant pas une existence substantielle, car il n'y a de substance que le moi et le non-moi, le moi communiquant avec le non-moi par ses facultés, le non-moi communicable au moi par ses qualités.

Spontanément, gratuitement, le moi rapporte un fait de sensation ou de conscience à un autre fait; il les combine, et il se reconnaît le droit comme la nécessité de les combiner. Et il connaît que cette combinaison est l'expression de la vérité, il connaît la vérité par cette combinaison même. Ses opérations qui viennent de ses facultés, ses facultés qui ne sont que ses propres manières d'agir, lui servent d'initiation à la connaissance des choses. La communication sensible et matérielle est un milieu obscur que l'esprit illumine. Il y a comme un mur entre les objets et nous. Par le jeu de nos facultés, ce mur devient diaphane. Toutes les comparaisons des anciens philosophes sont menteuses; nos pensées ne sont pas des reflets de la réalité; l'esprit n'est pas un tableau magique, c'est un transparent. A travers nos pensées, nous voyons les objets voilés, pâlis, obscurs, mais ce sont les objets eux-mêmes.

Le jugement est le flambeau intérieur; sa lumière est pure, si elle n'est vive, et elle suffit pour nous conduire. Mais comment luit-elle en nous? qui l'allume? Questions insolubles et vaines, réelles cependant, et que nous avons raison de poser, ne fût-ce que pour bien savoir qu'elles sont insolubles, car cela même les constate et les certifie. L'esprit humain peut poser toutes les questions. C'est la preuve de son origine, de son autre avenir. C'est la preuve que la vérité n'est qu'ajournée pour lui.

Quoi qu'il en soit, il est certain que ses connaissances, si on les poursuit jusque dans leur principe, si on les somme au nom de la logique, sont toutes aussi gratuites que ce que nous appelons des hypothèses. La raison humaine est une continuelle hypothèse. Mais cette hypothèse est armée d'une autorité irrésistible; mais la logique qui s'efforce de l'ébranler, est, avant de la combattre, obligée de recevoir ses armes de la raison elle-même, et la reconnaît pour juge en la récusant.

Il en est ainsi de toutes nos facultés. Résignons-nous donc à voir sans surprise et sans défiance le jugement se porter d'un objet à l'autre pour les unir d'un lien qui semble arbitraire, du moins qui ne se motive pas. Nos jugements synthétiques sont autant de ponts jetés sans échafaud. Le jugement est, ou peu s'en faut, spontané. Moyennant de certaines données, il s'accomplit, il part, il se détend comme un ressort. Par quelle force? De quel droit? je l'ignore; mais ce que je sais, c'est qu'il est aussi impossible que la plupart de nos jugements ne soient point portés, qu'il l'est d'en rendre raison; c'est qu'il est aussi impossible d'en rendre raison que de les révoquer en doute. Un jugement se prouve par sa propre affirmation. Nos facultés se garantissent elles-mêmes, et en appellent de ce qu'elles affirment à ce qu'elles perçoivent. Pourquoi dites-vous que cet événement a une cause? parce qu'il a une cause. Pourquoi dites-vous que ce fruit est rouge? parce qu'il est rouge. Dites du moins que c'est vous qui le dites. Oui, mais je le dis parce que cela est.

Il est donc impossible de trouver ni le fil directeur, ni le titre légal de nos jugements. Ils semblent se former arbitrairement, mais cet arbitraire se règle involontairement sur la réalité. Nous paraissons conclure au hasard, mais nos conclusions sont les rapports des choses. La haute définition que Montesquieu a donnée de la loi est la définition de nos pensées; nos pensées, lois écrites des lois naturelles de l'univers!

Le jugement, considéré sans égard à la validité de ses prononcés, le jugement pris comme faculté, est une synthèse naturelle absolument inexplicable, qui est pour nous parce qu'elle est et comme elle est. Il forme des combinaisons avec les éléments de la sensation et de la conscience. Ces combinaisons sont des idées. Il peut les décomposer ensuite, mais il n'est analyse que parce qu'il a été synthèse. La synthèse est sa forme essentielle et naturelle; l'analyse, sa forme réfléchie, ou la réaction qui suit l'action. C'est le sens de la définition de Kant citée au commencement. « Le jugement est la « fonction de l'unité entre nos représenta- « tions diverses. »

§ VII. — *Du jugement considéré dans sa règle, ou de la vérité et de la fausseté des jugements.*

De fait, les combinaisons appelées jugements sont des actes de l'esprit, nous en avons la conscience. Leur réalité n'est pas attaquable; mais la vérité des jugements n'est pas la réalité de leur existence, elle est leur conformité à la réalité qu'ils font connaître. Ils ne la font connaître qu'en rai-

son de cette conformité même. De fait encore, l'esprit humain croit à cette conformité, et il a la conviction d'y croire à bon droit. Mais en droit cette conviction est-elle une preuve? En fait, ne sait-il pas lui-même qu'elle est souvent une erreur?

Ces deux objections ou questions qui peuvent chacune mener au doute, sont fort différentes. La première suppose que la foi due par l'esprit humain à l'esprit humain pourrait bien être une pétition de principe. La seconde demande s'il peut être certain de quoi que ce soit, ayant la certitude que ses certitudes sont souvent illusoires.

La première est l'objection radicale du scepticisme. Elle ruine la seconde, car si l'esprit humain est sans titre, non à cause de ses erreurs, mais faute de preuves, il ne peut pas même constater ses erreurs, et il ne peut être certain même de n'être pas infaillible. Et la seconde à son tour se retourne contre la première, car si nous pouvons toujours nous tromper, si notre faillibilité est indubitable, cela même est d'une certitude absolue, et l'esprit humain est sûr de quelque chose. Ainsi je me refuse aux deux questions, et les laisse se détruire l'une par l'autre.

Mais ce que je ne puis nier, c'est que l'esprit humain ne croie à la vérité de ses jugements, et ne soit également certain qu'il se trompe souvent. L'homme est capable de vérité et n'est pas infaillible.

De cette double conviction, la première est un jugement enveloppé dans tous nos jugements. C'est un principe de notre nature que la foi dans nos facultés. Ce principe est inséparable de nos facultés mêmes. La pensée de la possibilité de l'erreur est plus réfléchie, mais elle peut se déduire également, soit de la contemplation de nos facultés, dont la limitation est une intuition certaine, soit de l'expérience de nos erreurs.

Il y a donc des jugements vrais et des jugements faux, et il n'est pas possible que des jugements tenus pour vrais soient faux; cependant il y en a de certains. Voilà le pour et le contre, le fort et le faible de la raison humaine.

En quoi consiste la vérité et la fausseté des jugements? Vérité, fausseté, ce sont là de ces notions communes, qui peuvent se passer d'une définition; sans doute, la science, pour être complète, doit déterminer les éléments et les conditions des idées de vérité et de fausseté; mais ce n'est nullement nécessaire pour les avoir et les comprendre. Contentons-nous de dire avec Bossuet : « Le vrai, c'est ce qui est; le faux, c'est ce qui n'est pas. » Ce jugement : *Dieu est bon*, est vrai. Pourquoi? parce que cela est. Ce jugement : *La pensée est solide*, est faux. Pourquoi? parce que cela n'est pas.

Mais à quel signe reconnaître le vrai et le faux? quelle règle pour le discerner? Avant de répondre, je demanderai si c'est le scepticisme qui m'interroge. Si c'est lui, je me tais. Que lui dirais-je? Tout est incertain, et le signe même de la vérité et de la fausseté doit être délusoire comme toute pensée humaine. Discutons-nous sensément, et scepticisme à part, la question suppose ou qu'il existe un signe certain, une marque infaillible de la vérité, ou que, par une étude approfondie des causes de l'erreur, nous pouvons l'éviter ou la corriger.

Un signe certain, une marque infaillible! Si une pareille chose existait, elle serait connue. Car pour que ce critère fût ce qu'on suppose, il faudrait qu'il se reconnût sans effort et sans étude. Mais dès qu'on en fait un objet de recherche, l'incertitude est inévitable. En effet, nos facultés continuent de n'être pas infaillibles, source d'erreur sans cesse renaissante; et si la certitude absolue est quelque part, elle est dans les notions communes, non dans les opinions systématiques. Or c'est une opinion systématique qu'on exige, quand on demande la découverte de ce qu'ignore le genre humain. La recherche exigée est donc impossible. Car elle suppose que la lumière de la raison ne suffit pas, puisqu'on réclame quelque chose de mieux, un guide plus sûr, une lumière plus éclatante; or c'est à la raison même qu'on s'adresse. La demande est contradictoire.

Reste la ressource d'étudier la cause de l'erreur. Nos souvenirs sont inexacts, dit l'idéologie. Triste remède! Enseignez-nous alors l'art de rendre la mémoire infaillible, ou de discerner les souvenirs fidèles et les souvenirs mensongers. A qui d'ailleurs persuader que pour les jugements qui ne portent pas sur des événements passés, l'esprit, lorsqu'il est sain et calme, ne soit pas à tous les moments également capable de bien juger? Il s'agit de savoir si Dieu existe, si la vertu est préférable à la richesse; qui songera à consulter sa mémoire? En vérité, l'idéologie est singulière.

La cause principale de nos erreurs, c'est la précipitation à juger; ainsi parlent presque tous les philosophes. J'aime mieux cette explication; elle est plausible, elle est souvent vraie. On y ajoute que la précipitation à juger vient de notre orgueil, et là-dessus Descartes impute nos erreurs à la volonté plus qu'à l'entendement, et Malebranche, heureux de la découverte, fait, ou peu s'en faut, de l'erreur un péché. J'y consens, mais alors apprenez-moi le secret d'éviter le péché, de me soustraire à l'orgueil, de me préserver de la précipitation. Voilà tous nos livres de logique transformés en traités de morale (198).

Nul doute que nos passions ne subornent

(198) Cette doctrine de l'origine de l'erreur a été adoptée en général par les théologiens. « Le sens, dit Bossuet, est forcé de se tromper. L'entendement n'est jamais forcé à errer, jamais il n'erre que faute d'attention, et s'il juge mal en suivant trop vite le sens et les passions qui en naissent, il redressera son jugement pourvu qu'une droite volonté le rende attentif à son objet et à lui-même. » (*Connaissance de Dieu et de soi-même.*)

trop souvent notre jugement, nous croyons ce qui les flatte, et tel pense se consacrer au culte de la vérité, qui ne sacrifie qu'aux vains désirs, idoles de son cœur. Mais ce sont là les causes indirectes de l'erreur, et qui nous la rendent plus facile. L'orgueil accompagne l'esprit de système, il lui prête de son opiniâtreté. L'orgueil hâte nos conclusions, il ne permet pas cette lenteur et cette sévérité d'examen qui attestent une sage défiance de nous-mêmes. Mais quoi! je ne vois là que des dispositions propices à l'erreur, et j'en cherche la cause directe. Je pense de la précipitation à juger tout le mal qu'en disent Descartes et Locke; mais la vérité est-elle donc une affaire de temps, et n'a-t-on jamais vu d'erreurs modestement conçues et longuement méditées?

Il y a des esprits propres à l'erreur. L'erreur est l'illusion de la raison, et le faux jugement n'est souvent qu'une faiblesse de l'esprit. Etre présomptueux, trancher légèrement sont une chose; se tromper, mal juger, en sont une autre. Avec les conseils de la morale, il y a les principes de la méthode; et ces principes généralement sages, cette méthode généralement bonne depuis Bacon et Descartes, sont encore les meilleurs préservatifs de l'erreur. Cependant quelle est l'efficacité de cette partie de la science? que lui devrez-vous? Une plus grande probabilité de porter des jugements vrais.

Tout cela touche à la question, mais ce n'est pas la question. Celle qui nous préoccupe est psychologique. « Tout jugement est, selon Reid, une détermination de l'esprit relativement à la vérité. » Eh bien, comment pouvons-nous nous déterminer *relativement à la vérité?* Le jugement en lui-même peut être considéré indépendamment de toute vérité. On peut le prendre comme un mécanisme. Cette faculté spontanée qui le produit pourrait être indépendante de celle de distinguer s'il est vrai ou faux, et aussi indifférente à la vérité ou à l'erreur que l'est, par exemple, la faculté de l'association des idées. Toutes nos facultés, considérées abstraitement et en elles-mêmes, peuvent être supposées indifférentes au vrai et au faux. On ne voit pas qu'il y ait dans chacune d'elles le principe de leur bon ou mauvais usage. La sensation, la perception, l'idée, l'attention, n'ont point juridiction les unes sur les autres, ne peuvent se gouverner mutuellement, se faire les unes aux autres leur part. Le jugement lui-même est quelque chose de neutre; un jugement faux est un jugement tout comme un vrai; la combinaison d'idées qui constitue l'un et l'autre peut se concevoir et s'exprimer également. Cependant, il y a en nous quelque chose qui approuve l'un et condamne l'autre. Il y a un principe qui discerne le vrai du faux dans les jugements, qui ne les fait pas, mais qui les juge, comme il juge la sensation, la perception, toutes nos facultés. Il y a pour chacune et pour toutes à la fois une faculté supérieure qui les surveille, les emploie, les dirige, leur assigne leur rôle, limite leur portée et leur sert de commun arbitre. Cette faculté régulatrice, incomparable avec aucune autre, et négligée de presque tous les analystes de l'esprit humain, porte pourtant un nom bien connu, c'est la raison. Elle n'est point, comme on dit, le résultat du jeu régulier de toutes nos facultés; car le moyen que celles-ci jouent régulièrement, s'il n'existe un principe qui les domine et les ordonne? Ce principe est dans le moi. Le moi, en tant qu'il est considéré dans cette faculté suprême, s'appelle la raison.

Les autres facultés sont indispensables à la raison, mais elles ne sont pour elle que des moyens; elle les emploie. Elle ne leur doit aucun compte; elle décide du vrai, du faux, du bien, du mal, et elle se sent faite pour en décider légitimement; elle attribue à ses décisions une réalité qui ne se fonde que sur la persuasion de celui qui les prononce. La raison de chacun se croit en communauté avec la raison universelle. Elle dit: « Ceci est *raisonnable*, cela ne l'est pas. » Avoir raison, c'est avoir la raison pour soi. Et quelle raison? non pas la vôtre, ni la mienne, mais celle qui est la raison véritable, savoir la raison absolue. Qu'est-ce donc que la raison dans l'homme? La faculté de l'absolu.

Le scepticisme se récriera, le criticisme dénoncera les empiétements de la vérité subjective. Peu m'importe, je ne déduis ni ne démontre, je raconte un fait. Ce caractère d'absolu est bien remarquable dans la raison; elle pèse et mesure tout; elle possède l'étalon normal, elle est l'essayeur universel. Elle contrôle tous nos jugements et poinçonne toutes nos idées. Je ne sais si c'est son droit, mais c'est son métier, et on la laisse faire.

Sans doute elle se trompe souvent, elle le sait, elle s'en accuse, car elle se juge; nouvelle preuve qu'il y a en elle quelque chose d'absolu. Qu'on décline sa compétence, qu'on insulte ses oracles, la dialectique le permet; la raison même s'y prête jusqu'à un certain point; mais elle se venge et reprend son droit en déterminant de fait les convictions rebelles, elle se laisse nier et se fait obéir.

Ce caractère d'absolu, d'impersonnel, qui signale la raison, trahit son origine, et justifie cette participation à la raison divine à laquelle elle prétend. *C'était la vraie lumière qui éclaire tout homme venant au monde.* (*Joan.* I, 9.)

Maintenant vous me demandez comment il y a des jugements vrais et des jugements faux. Demandez-le à la raison, juge du vrai et du faux, loi pour l'esprit, parce qu'elle interprète une loi absolue dont elle se sait inspirée. Il y a là une faculté spéciale de la vérité; et recherchez comment elle sait que ceci est la réalité, cela l'erreur, vous ne découvrirez rien, sinon qu'elle le sait parce qu'elle le sait, et elle le sait parce qu'elle est faite pour le savoir. Comment l'ouïe nous donne-t-elle les sons, et l'odorat les odeurs?

Comment le jugement est-il fait pour combiner les idées, la mémoire pour les reproduire? Il y a là quelque chose de spécial et de primitif. La déduction trouve là son terme.

La raison n'est donc pas essentiellement le jugement. Les jugements lui sont soumis; elle préside au jugement comme au reste; mais cependant, comme c'est par les jugements qu'elle parle, elle se confond dans le langage avec le jugement. L'homme judicieux diffère peu de l'homme raisonnable.

Toutes ces assertions n'ont pas, je pense, besoin de nombreuses preuves. L'expérience journalière, le langage usuel, les confirment. Rentrez en vous-même un moment, et vous y entendrez cette voix, cette voix impérieuse qui donne l'ordre aux facultés.

Voici deux jugements : *Toutes les choses étendues sont des substances. Toutes les substances sont des choses étendues.* Tous deux comme jugements sont réguliers, irréprochables; les termes en sont clairs, déterminés, concordants; cependant vous discernerez que le premier seul est vrai, que l'autre ne l'est pas, parce qu'il entraîne la négation de l'existence des esprits. Comment discernez-vous cela? Est-ce par la sensation, par l'attention, par la mémoire? La mémoire et l'attention peuvent vous servir à le discerner, mais assurément elles ne le discernent pas elles-mêmes. Il faut donc une faculté spéciale.

Voici deux sensations : de ces deux fleurs, l'une est artificielle, l'autre naturelle, c'est une épreuve que l'on veut faire, il faut choisir. Les deux sensations sont pareilles à s'y tromper. Mais des deux fleurs, l'une est trempée de rosée; c'est la fausse, je le décide aussitôt. Si c'eût été la vraie, on aurait eu soin de l'essuyer de peur qu'elle ne fût reconnue. Est-ce la sensation qui décide? Non, au moyen d'un raisonnement je corrige mes sensations, et quelque chose en moi prononce qu'il vaut mieux en croire ce raisonnement que l'impression des sens.

Je me rappelle deux souvenirs, ils sont contradictoires; mais l'un, qui est le moins vif, cadre avec mes autres notions; l'autre, qui me semble d'hier, contrarie toutes mes idées. Je donne tort au second, et me rends à celui-là. Ce n'est pas la mémoire qui prononce ainsi.

La tour carrée me paraît ronde; mais je sais qu'elle est carrée, et contre mes sensations je déclare qu'elle est carrée. Qui donc s'interpose entre la sensation et la mémoire, et donne à celle-ci gain de cause contre celle-là? Quelque chose apparemment qui n'est ni la mémoire ni la sensation.

Enfin il s'agit d'une question métaphysique. Par une déduction claire et suivie, on me conduit à une certaine solution, qui même ne me répugne pas. Je résiste cependant; je résiste, car je suis d'avis que ce n'est point par voie de déduction, mais par voie d'observation que la question doit être résolue. Quoique le raisonnement soit sans réplique, il ne me subjugue pas, et je prononce que ce n'est pas la bonne méthode. Qui fait ce choix en moi? une certaine intuition intellectuelle, une faculté spéciale.

La nécessité et l'existence de cette faculté spéciale éclatent à chaque pas; et justement parce qu'elle est une faculté, c'est assez faire pour elle que de montrer qu'elle est, ce qu'elle est, ce qu'elle n'est pas, à quoi elle sert. Mais comment est-il possible qu'elle discerne le vrai du faux, qu'elle mette à leur rang chacune des autres facultés? Parce qu'elle est faite pour cela. Et comment se fait-il qu'une bille lancée en pousse une autre, et que la lumière éclaire les objets?

La raison existe; elle discerne le vrai du faux; elle dirige, contrôle, ordonne les autres facultés; elle s'élève au-dessus de tout ce qui est accidentel, apparent, personnel, subjectif; elle tend toujours à l'absolu.

Ce sont là des faits; on peut très-arbitrairement les déclarer trompeurs, on ne peut les déclarer faux. C'est peut-être une grande arrogance, mais il n'est pas d'homme si humble et si borné qui ne se croie participant de la raison éternelle. Quiconque dit : j'ai raison, entend dire quelque chose de plus que s'il disait : je suis de mon avis.

C'est pourtant de cette conviction que les hommes ont douté. Ils se sont fait une étude de se dépouiller de cette irrésistible présomption ; ils ont mis la gloire de leur raison à ravaler la raison humaine au point de n'être que l'accident personnel d'une sensibilité variable. D'orgueilleux philosophes ont volontairement renoncé à cette rassurante prérogative à laquelle se confie le plus obscur paysan. La philosophie s'est trouvée trop riche de moyens de connaître, et elle a jeté aux flots du doute le trésor de l'esprit humain. Chargée de le fortifier et de l'éclairer, elle a mutilé l'homme et lui a crevé les yeux, et puis elle lui a dit : Marche et conduis-toi. Que de peines, que d'efforts pour démontrer ce que jamais personne n'est parvenu à croire, pour établir ce que démentent les premières paroles d'un enfant dans son berceau! Que de soins ingénieux pour ôter à la morale, à la foi, à la science, leur valeur et leur appui, et pour rendre l'homme beaucoup plus ignorant et plus petit que ne l'avait fait la nature! Et c'est la même philosophie qui se vante d'avoir émancipé le genre humain! (Ch. de Remusat, *Essais de philosophie*, t. II.)

M. Gourju résume ainsi les véritables notions du jugement :

« 1. L'expérience et la raison sont les deux points de vue de la faculté de connaître; le moi et le non-moi, le dedans et le dehors, sont les deux champs que parcourt l'expérience et qui, par conséquent, fournissent à la raison les occasions de ses développements. Mais comme, dans l'unité de notre intelligence, l'expérience ne se développe à aucun degré sans que la raison n'entre aussitôt en exercice, et que réciproquement la raison attend l'expérience pour produire les idées qui lui sont propres, il s'ensuit qu'aucune *idée contingente* n'appa-

rait dans notre esprit sans être unie étroitement à une *idée nécessaire*. A peine l'idée d'un phénomène est-elle formée, l'idée de la substance s'y unit soudainement et étroitement; de même pour l'idée de changement et l'idée de la cause et pour toutes les autres.

« 2. Ainsi notre intelligence ne débute pas par des idées isolées qu'elle rapproche ensuite par la comparaison. Elle débute par des *affirmations*, et dans ces affirmations, qui sont les faits primitifs de l'intelligence, il y a toujours et nécessairement deux idées, l'une contingente et l'autre nécessaire.

« 3. Soit un enfant qui perçoit pour la première fois une forme, ronde ou carrée, dans un corps : non-seulement il la perçoit, mais il l'affirme, il affirme une forme appartenant à un corps, il affirme un corps revêtu d'une forme, il affirme enfin le *phénomène* et la *substance*.

« 4. Cette affirmation primitive est *concrète*, c'est-à-dire que la forme et le corps, le phénomène et la substance sont affirmés simultanément, et que plus tard il faudra de la part de l'esprit un travail particulier pour séparer ces deux éléments, et considérer le phénomène sans la substance ou concevoir la substance sans le phénomène.

« 5. C'est cette affirmation primitive de l'intelligence que l'on appelle *jugement*. Le jugement peut donc se définir une affirmation de l'intelligence, qui renferme naturellement deux éléments, l'élément expérimental ou idée contingente et l'élément rationnel ou idée nécessaire.

« 6. Cette explication est d'une grande importance. Car, comme le jugement se compose de deux éléments, l'expérimental et le rationnel, on a cru souvent que ces deux éléments se formaient à part, puisque l'esprit opérait entre eux un rapprochement. En appelant idées ces éléments pris séparément, on disait que le jugement n'était autre chose que le résultat de la comparaison de deux idées. Or, cela est vrai pour une foule de jugements dérivés, mais cela est absolument faux de tout jugement primitif.

« 7. Par exemple, nous n'acquérons pas séparément l'idée d'un certain effet, et d'un autre côté l'idée universelle de la cause, pour opérer ensuite le rapprochement et affirmer la convenance de ces deux idées ; nous faisons précisément le contraire. Comme la chose a été expliquée plus haut, à mesure que nous percevons un effet, nous concevons en même temps une cause qui le produit, et il n'y a pas là dedans deux actes simultanés, mais un seul acte. Plus tard, par la réflexion, nous envisageons séparément l'effet particulier et la cause qui l'a produit ou la cause en général, et alors on dit que nous avons l'idée d'effet et l'idée de cause. Mais ces deux idées sont le résultat d'une décomposition du fait primitif, d'une manière analogue à celle par laquelle les chimistes séparent des éléments matériels qui dans la nature primitive des choses se trouvaient réunis.

« 8. Il n'est pas une idée dans notre intelligence qui n'ait existé primitivement comme élément d'un jugement. Toute idée contingente paraît avec une idée nécessaire, toute idée nécessaire avec une idée contingente.

« 9. Toutes nos idées nécessaires pouvant se réduire à celle de cause et à celle de substance, tous nos jugements peuvent être considérés comme de deux sortes : ceux qui attribuent les effets aux causes et ceux qui attribuent les phénomènes aux substances. Tout jugement exprime l'action ou l'existence, et renferme, sous une forme ou sous une autre, le verbe actif ou le verbe substantif. C'est à tort que dans l'analyse on a essayé de réduire ces deux espèces à une seule et de faire de tout verbe un composé du verbe être. Cette erreur grammaticale, venue d'une erreur psychologique, assimile l'action qui a son origine au dedans au simple phénomène qui a son origine au dehors. Elle fait du sujet de la phrase un être qui subit l'action sans jamais la produire.

« 10. Tout jugement primitif est particulier : cela résulte des explications précédentes. Mais tout jugement particulier tire sa valeur d'un jugement universel qu'il suppose. Quand je dis : *ce corps est rouge; je suis attentif;* ces jugements particuliers supposent un jugement universel : *Tout phénomène suppose une substance.* Toutefois ce jugement universel ne m'apparaît que par cette application particulière que j'en fais : je puis même vivre de longues années en faisant de continuelles applications de ce jugement universel, sans jamais penser à ce jugement qui fait la valeur de tant d'autres.

« 11. Il est donc vrai tout à la fois que les jugements universels font toute la force des jugements particuliers, et que les jugements particuliers sont la condition chronologique des jugements universels. En sorte que ces deux espèces de jugements sont entre eux précisément dans le même rapport que les idées contingentes et les idées nécessaires qui en sont les éléments.

« 12. On donne aux jugements primitifs particuliers et aux jugements universels qu'ils supposent et qu'ils révèlent le nom de jugements *à priori*.

« 13. Lorsque par l'abstraction et la généralisation nous avons séparé les idées contingentes des idées nécessaires et formé des idées générales, nous pouvons comparer ces idées entre elles ou avec de nouvelles, et, par suite de ces comparaisons, affirmer la ressemblance ou la non-ressemblance de ces idées entre elles. Ou plutôt, ce ne sont pas les idées que nous comparons, mais les phénomènes et les effets. Ces nouveaux jugements se nomment *à posteriori*, par opposition aux jugements à *priori*. Ils consistent donc à affirmer d'une substance un phénomène semblable à un phénomène déjà connu et affirmé dans d'autres substances, comme lorsque je dis, *tel corps est dur ;* ou bien à affirmer d'une cause un effet semblable à un effet déjà connu et affirmé d'au-

tres causes, comme lorsque je dis, *vous avez fait une injustice;* ou bien, sans rapporter les phénomènes et les effets à des substances et à des causes, à les composer entre eux et à affirmer qu'ils se ressemblent ou qu'ils diffèrent, comme lorsque je dis, *le sentiment n'est pas la sensation, la foudre est due au fluide électrique* (199).

« 14. Un jugement qui exprime l'*identité* entre deux termes s'appelle *définition de mot;* comme si je dis, *un triangle est une figure de trois côtés.*

« 15. Les jugements *à posteriori*, supposent une *comparaison;* au contraire, les jugements *à priori* réunissent deux idées dont la raison affirme le rapport sans aucune comparaison préalable. On peut prendre pour exemple un quelconque des jugements rationnels : tout *produit* suppose une cause; tout *phénomène* suppose une *substance;* toute *succession* est embrassée par le temps, etc., dans lesquels les termes n'ont rien de commun, et ne prêtent nulle prise à la comparaison, *phénomène* n'ayant rien de semblable à la *substance*, ni *succession* à *temps*, etc.

« 16. Tout jugement exprimé s'appelle proposition. Aucun jugement ne peut subsister dans l'esprit s'il n'est exprimé. En sorte que sans le langage la raison serait une force réduite à l'inaction.

« 17. La perception extérieure dans l'animal ne le complétant par aucune idée rationnelle, ne va pas au delà de la simple perception. Dans l'homme seul elle existe à l'état *de jugement*. Aussi l'homme seul peut *dire* ce qu'il voit. » (M. Cl. Gourju, *Cours de philosophie élémentaire*, p. 147.) — *Voy.* Générales (idées.)

Jugement pensé. — *Voy.* Jugement. Ses éléments, *ibid.* — Jugements après l'idée ou secondaires, *ibid.* — Avant l'idée ou élémentaires, *ibid.* — Primitifs, *ibid.* — Non primitifs, *ibid.* — Jugement considéré comme faculté, *ibid.* — De la véracité et de la fausseté du jugement, *ibid.*

# L

LECTURE, ses effets sur l'imagination. *Voy.* la Note I, à la fin du volume.

LIBERTE. *Voy.* Activité, § II.

LOGIQUE. — La logique peut être envisagée sous deux points de vue distincts. 1° Elle tire de la psychologie les données scientifiques qui sont nécessaires à la réalisation de son but, les lie entre elles et les ordonne systématiquement : sous ce rapport, elle mérite le nom de science; et, quoique tous les éléments qui la constituent soient empruntés, elle se distingue pourtant de la science qui les lui fournit par la classification spéciale qu'elle établit entre eux, et par le but particulier qui préside à leur combinaison. 2° Les observations qu'elle détache de la psychologie ont en elle une fin essentiellement pratique : elles sont destinées à légitimer les préceptes à l'aide desquels cette science prétend s'imposer comme directrice à l'esprit humain. Son œuvre spéciale est donc de déterminer un ensemble de règles certaines, dont elle indique et commande l'application. Sous ce nouveau rapport, la logique peut être rangée au nombre des arts. Tout art, en effet, implique l'intelligence et l'application raisonnée de certains principes. Pour marquer ce double caractère de la logique, nous disons qu'elle est une *science pratique*. On sait, d'ailleurs, que son but est de diriger l'esprit dans la recherche ou dans la démonstration du vrai. Quelques philosophes l'ont appelée l'art de penser; d'autres n'ont vu en elle que l'art de raisonner. Les premiers indiquent trop vaguement son objet : les seconds la renferment dans des limites trop étroites. Elle est, selon moi, comme une sorte d'organe artificiel et général, auquel l'intelligence du savant doit subordonner ses travaux; et, par conséquent, elle est appelée à régier l'usage de toutes les facultés rationnelles ou scientifiques. Les poëtes et les orateurs doivent quelquefois la consulter pour donner à leurs œuvres un fond solide; mais elle n'a jamais prétendu s'imposer à eux comme règle spéciale. C'est dans l'esthétique et dans la rhétorique que les poëtes et les orateurs trouvent les lois particulières auxquelles ils doivent obéir. En résumé, la logique est une science pratique qui déduit de la psychologie des règles certaines, propres à diriger les facultés rationnelles dans la recherche ou dans la démonstration de la vérité.

Le but spécial de la logique est de déterminer les moyens à l'aide desquels l'esprit humain peut découvrir ou démontrer la vérité. Pour atteindre ce but, la plupart des logiciens ont distingué et étudié quatre opérations qui se lient entre elles, et se supposent. La première est celle qui forme les idées; la seconde, celle qui unit les idées et en tire les jugements; la troisième, celle qui unit les jugements entre eux, ou le raisonnement; la quatrième enfin, qui implique une combinaison des trois premières, a été désignée sous le nom général de *méthode*. De là est née la division de la logique, que la plupart des auteurs ont suivie et qu'ils regardaient comme le cadre le plus favorable à l'énumération complète et à la classification précise de leurs préceptes. On rat-

(199) Cette explication du jugement me paraît préférable par sa simplicité à la théorie ordinaire, qui fait du jugement la comparaison de deux idées. Il me semble évident que la comparaison a lieu entre les phénomènes et non entre les idées. Lorsqu'on a deux corps devant les yeux, on compare ces corps et non *les idées de ces corps*. Il y a, je crois, un abus de langage qui est un reste de l'ancienne théorie des *idées représentatives*.

rachait donc toutes les considérations dont la logique peut être l'objet à quatre chefs principaux, et l'on dissertait successivement, 1° sur les idées et sur les mots, 2° sur les jugements et les propositions, 3° sur les raisonnements, 4° sur les méthodes. Cette division a l'avantage d'être plus connue que toute autre; elle établit entre les matières une subordination méthodique, et en la suivant on est sûr de n'omettre aucun point important. Nous conservons donc le plan général des logiques anciennes; mais pour le choix des détails, nous n'oublierons pas le temps où nous écrivons, et nous essayerons d'unir la convenance à l'utilité.

Au moment de nous engager dans la recherche des moyens par lesqnels l'homme doit s'élever à la vérité, et la communiquer ou la démontrer aux autres, une grave et redoutable question s'offre à nous sur le seuil même de la logique. Je crois entendre les sceptiques qui me crient : » Prenez garde : vous voulez imposer des règles à l'intelligence, et vous ne vous êtes pas assuré que l'intelligence soit capable de se soumettre à une règle! Vous voulez lui montrer le chemin qui conduit à la vérité, et vous ne savez pas si elle est capable de le suivre! Ne voyez-vous pas que votre logiqne reposera sur une hypothèse, et qu'elle peut être entièrement inutile? Car, si l'instrument de la connaissance portait en soi un vice radical et irrémédiable, à quoi serviraient toutes les lois que vous auriez inventées pour son usage? Remplissez donc, avant tout, votre devoir de philosophe, et prouvez, si vous le pouvez, que le vrai est accessible à notre intelligence. » Cette question de la certitude des connaissances, ou plutôt de la rectitude de l'intelligence, domine, je l'avoue, tous les problèmes de la logique. Sa solution est pour nous une sorte de *postulatum* nécessaire, une condition fondamentale, sans laquelle les préceptes de la logique spéciale seraient dépourvus de toute valeur. Quand on ne parviendrait qu'à démontrer qu'il est impossible de prouver scientifiquement la certitude des connaissances, et qu'il faut se soumettre sans discussion aux arrêts du sens commun, on doit au moins se décider sur ce grave sujet, et motiver sa détermination. Dans le domaine de la science, il n'est pas permis de mépriser les mille et une accusations que les sceptiques, tant anciens que modernes, ont entassées contre l'esprit humain. Que l'homme étranger aux débats scientifiques écoute avec indifférence le retentissement de ces plaintes, je le conçois et je l'approuve; car pour l'homme il n'existe d'autre règle de décision que le bon sens, et le bon sens répond assez au scepticisme en lui opposant l'impuissance de ses attaques contre les convictions que la nature nous inspire. Mais on a droit d'exiger quelque chose de plus du philosophe. Si en effet il y a en lui une *conscience scientifique* qui consiste dans l'appréciation raisonnée de nos croyances naturelles, on conçoit que le philosophe puisse douter quand l'homme continue de croire; et nous devons faire tous nos efforts pour rassurer et raffermir les consciences philosophiques, dont la gravité des attaques dirigées par les sceptiques contre l'intelligence humaine aurait pu ébranler les convictions.

Dans la plupart des anciennes logiques, la solution des questions qui se rapportent à la certitude des connaissances était comprise parmi les considérations dont les jugements étaient l'objet. Cet ordre d'exposition ne nous paraît pas rationnel. La question de la certitude est, pour le logicien, une question préjudicielle et capitale; car la science qu'il veut créer n'est possible qu'autant que l'on reconnaît l'homme capable de découvrir la vérité. L'examen des objections dirigées contre notre capacité intellectuelle, et l'appréciation de la valeur réelle que nous sommes en droit d'attribuer à nos jugements, forment donc dans la logique une partie distincte, et antérieure à celle qui a pour objet la détermination des règles que nous devons suivre dans la recherche et dans l'exposition de la vérité. La première de ces deux parties porte, dans quelques écrits modernes, le nom un peu ambitieux de *logique transcendante* · nous lui donnerons le nom plus modeste de *logique générale*. La seconde constitue la logique proprement dite, ou la *logique spéciale*.

LOIS de la raison. *Voy.* Raison.

# M

MATERIALISME REFUTE. *Voy.* Encéphale, Cerveau et Ame.

MEMOIRE IMAGINATIVE. *Voy.* Association des idees.

MEMOIRE. *Voy.* Souvenir.

MENNAIS (De la), son criterium de certitude. *Voy.* Criterium.

METAPHYSIQUE. — Qu'est-ce que la métaphysique? Voyons d'abord quelles sont les définitions qu'on donne dans le monde; j'entends, dans le monde des académies, des universités, dans le monde où nous vivons.

J'aperçois un groupe d'étudiants qui disputent avec tout le feu de leur âge sur la nature de la métaphysique. Autant de têtes, autant d'avis, autant de définitions. Voici quelques-unes de ces définitions :

La métaphysique est *la science des esprits*.

La métaphysique est *la science de ce qu'il y a de plus général dans tous les êtres*. Elle traite des corps, comme des esprits : elle s'occupe de la nature des substances, des modes, des accidents. Toute science a sa métaphysique; tout est de son ressort.

La métaphysique est *la science des sciences*

La métaphysique est *la science des causes premières, la science de la raison des choses*.

La métaphysique, c'est l'*ontologie*, ou *la science de l'être*.

La métaphysique comprend l'*ontologie*, la *psychologie*, la *théodicée* et même la *cosmologie*.

La métaphysique est *la science du possible, en tant que possible*.

La métaphysique est *la science de l'absolu, et de l'inconditionnel*, etc., etc.

On croira sans peine que nos définisseurs ne sont pas près d'être d'accord. Laissons-les disputer à leur aise et passons d'un autre côté.

Ici, ce sont des hommes graves, qui sont divisés sur la *nature*, sur *l'essence* de la philosophie.

La philosophie, dit le premier, *est l'amour de la sagesse :* autrefois même, c'était la *sagesse;* mais on sentit bientôt qu'il n'était pas aussi facile de la posséder, que d'enseigner à l'*aimer :* on s'en tint donc à cette définition. Je la trouve assez belle, et je l'adopte.

La philosophie, dit un second, est bien autre chose que l'*amour de la sagesse*. L'amour est un pur sentiment, une simple affection; et la philosophie ne s'adresse pas seulement au cœur : elle parle à l'intelligence, à la raison. La philosophie, comme l'a très-bien dit un ancien, est *la science des choses divines et humaines*.

Eh! qui pourra se dire philosophe, s'écrie un troisième, si, pour l'être, il faut embrasser dans ses connaissances, et la terre, et les cieux? Voici ma définition : *La philosophie est une science qui nous montre les effets dans leurs causes, et les causes dans leurs effets*. J'ignore si elle est d'un ancien ou d'un moderne, mais je la préfère à toute autre.

Assistons encore à un nouveau débat. Il s'agit de la logique.

L'un veut que la logique soit l'*art de raisonner*. Mauvaise définition, dit son voisin ; la logique est l'*art de penser*. En quoi différons-nous si fort, réplique le premier? Nous différons, non pas du tout au tout, mais du tout à la partie. La logique ne se borne pas à l'art du raisonnement : elle embrasse les idées, le jugement, la réflexion, l'imagination, la méthode, enfin tout ce qu'on appelle *opération* de l'esprit.

Est-il permis, dit un autre, de dégrader à ce point la logique et les logiciens? ignorez-vous que le logicien pose des axiomes, d'après lesquels il fait ses démonstrations dont il tire des corollaires ? cette marche est celle du savant. La logique n'est donc pas un *art ;* elle est une véritable *science*.

Plus loin on argumente pour et contre la liberté. C'est *le pouvoir de faire ce qu'on veut*. — C'est *le pouvoir de choisir entre deux contradictoires*. — C'est *le pouvoir de choisir entre deux contraires*. — C'est *la spontanéité*. — C'est *l'activité*. — C'est *l'exemption de toute contrainte*. — C'est *un état d'indifférence parfaite*, etc., etc.

Voilà, messieurs, une image et une faible image de ce qu'on voit tous les jours, de ce qu'on a vu dans tous les temps, et de ce que, j'en ai bien peur, on verra après nous.

Vous avez entendu les réponses des autres. J'essayerai bientôt de donner la mienne. Veuillez ne pas vous impatienter, si je la fais précéder de quelques réflexions, qui ne s'appliqueront pas seulement à la définition de la métaphysique, mais que vous pourrez appliquer au plus grand nombre des définitions.

Qu'est-ce que la métaphysique?

Comme celui qui me fait cette question est censé ignorer ce que c'est que la métaphysique, ce mot n'est encore pour lui qu'un mot, un mot sans idée, sans objet; et l'on me demande quelle est l'idée, quel est l'objet, quelle est la chose enfin qui correspond, dans l'esprit ou hors de l'esprit, à ce mot *métaphysique*. — Est-ce qu'il y a une chose qui soit *la métaphysique?*

Si vous demandiez ce que c'est qu'un être dont les qualités tombent sous les sens, je pourrais vous répondre ; je pourrais vous dire, par exemple, ce que c'est qu'un édifice, un arbre, un animal que vous ne connaîtriez pas et que je connaîtrais; je pourrais vous dire ce que c'est qu'une machine, un instrument de musique, vous décrire leur forme, etc.

Si même vous me demandiez ce que c'est que l'âme ou quelqu'une de ses facultés, ce que c'est que Dieu ou quelqu'un de ses attributs, je pourrais faire une réponse; car enfin je comprendrais la question.

Je la comprendrais encore si vous me demandiez ce que c'est que la métaphysique de Platon ou d'Aristote, ou de Descartes, ou de Locke, etc.

Toutes les fois donc qu'à un mot dont vous demanderez l'explication correspondra une idée, ou un objet quel qu'il soit, on pourra ne pas rester muet; mais, encore un coup, qu'y a-t-il sous le mot *métaphysique?*

Il est vrai que, si nous étions convenus d'imposer ce nom à quelque idée, ou à quelque réunion d'idées, il suffirait de rappeler ces idées pour donner une réponse; mais nous n'avons pas encore fait cette convention : il n'y a donc pas encore de réponse possible.

*Métaphysique*, au moment où nous commençons la discussion, n'est absolument qu'un mot, et ne peut être qu'un mot : dès lors, la question que vous me faites se résout nécessairement en une des trois suivantes : qu'est-ce qu'on entend par ce mot? ou, qu'est-ce qu'on doit entendre? ou, qu'est-ce que vous entendez?

Qu'est-ce qu'on entend? — Vous venez de le voir; et vous devez être convaincus qu'il est peu de mots, dans la langue de la philosophie, sur lesquels on soit moins d'accord. La question est donc insoluble, si vous ne voulez qu'une seule définition.

Mais que doit-on entendre? Je réponds qu'il n'y a aucune autorité qui l'ait décidé : il n'y en a aucune qui ait cru même être en droit de le faire. On ne peut donc pas dire

qu'on *doive* entendre par *métaphysique* telle ou telle chose. Ainsi, cette seconde question est mise à l'écart.

Reste la troisième : vous me demandez ce que j'entends par *métaphysique :* et vous voulez sans doute connaître en même temps par quels motifs j'ai été conduit à placer sous ce mot telle idée au lieu de telle autre. Ce n'est point, en effet, par caprice que j'ai dû me décider. Il faudrait, quand vous aurez appris quelle idée j'attache à ce mot, que vous y trouvassiez ce que vous avez pu apercevoir de commun et de plus général dans les définitions, d'ailleurs si diverses, que vous avez entendues ; et, autant qu'il se pourrait, l'acception que lui ont donnée les hommes de génie qui ont écrit sur la métaphysique ; car, en définitif, il ne doit y avoir sous les mots que ce que les meilleurs esprits se sont accordés à y mettre.

Je puis répondre à cette troisième question, et vous enseigner, en même temps, le moyen de sortir de ce labyrinthe de mots, dans lequel il est si difficile de ne pas s'égarer.

Le moyen que je vais indiquer est très-simple. Il ne s'agit que de remarquer la différence qui se trouve entre une proposition qui définit, et une proposition qui ne définit pas ; et de s'en bien souvenir, quand on l'aura remarquée.

Une proposition, ou un jugement, consiste dans le rapprochement et la liaison de deux termes. *Dieu est bon :* voilà une proposition. *Le sucre est doux :* voilà une proposition. *Un triangle est une surface terminée par trois lignes :* voilà encore une proposition.

Toute proposition se compose donc de deux termes ou de deux membres, et du signe de leur liaison : et il faut savoir que le premier terme, *Dieu*, dans l'exemple, *Dieu est bon*, prend le nom de *sujet ;* que le second terme *bon*, prend-celui d'*attribut*, et que le signe de leur liaison, *est*, s'appelle le *verbe*.

Or, l'attribut d'une proposition peut être avec le sujet dans deux rapports différents. Dans l'exemple, *le sucre* est *doux*, l'idée de l'attribut n'est pas la même que celle du sujet. L'idée de *sucre*, se compose de plusieurs idées partielles, la forme, la pesanteur, la couleur, le goût, etc.; et l'idée de *doux*, est une idée simple, une idée unique. Mais dans l'exemple, *un triangle* est *une surface terminée par trois lignes*, l'idée de l'attribut, *surface terminée par trois lignes*, est la même que celle du sujet *triangle*.

Lorsque, dans une proposition, l'idée de l'attribut est la même que celle du sujet, alors la proposition peut bien n'être pas encore une définition ; comme dans *trois est la moitié de six ;* mais il faut, si l'on veut avoir une définition, que l'idée de l'attribut soit la même que celle du sujet, et que le sujet soit en même temps le nom de l'attribut.

Il y a donc une différence très-remarquable entre une simple proposition, et une proposition qui définit. Dans la première, *le sucre* est *doux*, on a deux idées distinctes ; l'idée de *sucre*, et celle de *doux*. Dans la seconde, on n'a pas deux idées : on n'en a qu'une seule, qui, dans le sujet, est exprimée par un seul mot, et dans l'attribut, par un assemblage de mots : le sujet est le nom de l'attribut, ou de la chose signifiée par l'attribut. Dans la définition, *un triangle* est *une surface terminée par trois lignes*, le mot *triangle*, sujet de la définition, est le nom d'*une surface terminée par trois lignes*.

Si l'on perd de vue que, dans la proposition qui définit, il n'y a qu'une seule idée exprimée de deux manières différentes, si l'on suppose une première idée sous le sujet, et une seconde idée, distincte de la première, sous l'attribut, on tombera nécessairement dans des disputes interminables. Or, c'est ce qu'on fait quand on dispute sur la *nature*, sur l'*essence* de la métaphysique, de la philosophie, de l'analyse, de la synthèse, etc., et sur les définitions qu'on en donne. Citons un exemple célèbre.

Montesquieu commence son *Esprit des Lois* par cette proposition : *Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses.*

Cette proposition a été attaquée par plusieurs écrivains.

Les lois, dit Bonnet, ne sont pas des *rapports :* elles sont le *résultat des rapports ;* et il cherche à prouver que Montesquieu s'est mépris sur la nature des lois. Voltaire a critiqué Montesquieu dans le même sens. D'autres veulent que les lois ne soient ni des *rapports*, ni le *résultat des rapports :* elles sont, disent-ils, les *causes des rapports*, les rapports n'existant qu'en vertu des lois.

Or toutes ces critiques, et toutes les critiques semblables, portent à faux ; et c'est l'oubli des premières règles de la logique qui seul a pu permettre de les faire : car enfin, Montesquieu pouvait répondre :

C'est une définition qui commence mon ouvrage : *Les lois* sont *les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses*, est une proposition qui signifie, *qu'aux rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses*, je donne le nom de *lois*. Accusez-moi, si vous voulez, de ne pas bien parler ma langue ; mais ne dites pas que *les lois ne sont pas des rapports*, etc. ; car c'est dire que l'idée du sujet de ma définition est différente de l'idée de l'attribut ; c'est supposer qu'il peut y avoir deux idées dans une définition ; c'est ignorer ce que c'est qu'une définition, et en quoi elle diffère d'une simple proposition.

On pouvait faire à Montesquieu une critique mieux fondée ; on pouvait lui dire : Votre définition est inattaquable sans doute, comme le sont toutes les définitions ; car on est le maître d'appeler les choses du nom que l'on veut ; bien entendu, cependant, que quiconque use de ce droit court le risque d'écrire pour lui seul s'il fait sa langue sans nécessité, sans discernement, et sans goût : mais en vous réservant un droit qu'on ne

peut refuser à personne, et que vous avez plus que tout autre, vous devez au moins faire connaître les choses que vous nommez. Or, vous donnez le nom de *lois* aux *rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses*. Avons-nous une idée bien claire de tout ce qu'il y a sous ces mots? Vous faites une appellation, pour désigner une chose que nous ne connaissons pas. Autant vaudrait presque donner un nom à un assemblage de cinq ou six mots d'une langue inconnue. L'homme de génie est soumis à une obligation commune à tous ceux qui parlent, ou qui écrivent pour être entendus; celle de nous conduire de ce que nous savons à ce que nous ignorons; et vous nous menez ici à une inconnue, qui est la *loi*, par quatre ou cinq inconnues, *rapports*, *nécessité*, *dérivation*, *nature*, *chose*.

Cette critique me paraît plus juste que toutes celles qu'on a faites à Montesquieu : elle est même la seule qu'on puisse lui faire, si, en effet, la première phrase de l'*Esprit des Lois* est une définition; or elle l'est : qu'on y pense un moment, on n'en doutera pas.

Après cet éclaircissement sur les définitions, voyons s'il nous sera possible d'en donner une de la métaphysique.

Vous savez ce que c'est que l'analyse. Vous savez à quelles conditions nous pouvons nous flatter d'obtenir des connaissances un peu exactes des différents objets de nos études. L'opération à laquelle nous avons donné le nom d'*analyse* se compose de trois opérations correspondantes aux trois facultés de l'entendement. Il faut : 1° Se former des idées précises de toutes les parties, ou de toutes les qualités, ou de tous les points de vue d'un objet; et ces idées, on les acquiert par l'observation, par l'expérience, par l'*attention*. 2° Il ne suffit pas de connaître chacune de ces parties dans un état d'isolement, il faut avoir aperçu les rapports qui les font dépendre les uns des autres; et c'est la *comparaison* qui nous donne ces rapports. 3° Enfin, tout doit se rattacher à une idée fondamentale, à un principe; et c'est le *raisonnement* qui nous conduit à ce principe, et qui s'y arrête.

Vous savez tout cela : nous l'avons dit tant de fois, vous en avez tant vu d'exemples, qu'il ne peut pas rester la moindre incertitude : mais une chose à laquelle il est possible que vous n'ayez jamais réfléchi, quoique vous l'ayez souvent pratiquée, c'est qu'une seule et même idée peut quelquefois se présenter d'un nombre indéfini de manières, de dix, de vingt, de mille peut-être.

De combien de manières, toutes au fond la même, ne pourrait-on pas définir l'analyse? Certainement je pourrais tout à l'heure vous présenter ce travail de l'esprit sous une douzaine de formes ou d'expressions diverses, et si j'en trouvais une nouvelle j'aurais acquis un nouveau degré d'instruction, parce que j'aurais aperçu mon objet sous un nouveau point de vue.

Essayons quelques-unes de ces manières différentes de dire une même chose. Varions nos expressions, en conservant toujours la même idée.

1° L'analyse est une opération qui se compose de trois opérations. Par la première, on étudie avec soin toutes les qualités d'un objet. Par la seconde, on s'attache à découvrir les rapports qui lient ces qualités. Par la troisième, on est conduit au principe d'où tout dérive ou, pour abréger, l'*analyse décompose, lie et unit;* entendant, par ce dernier mot, *rend un :* le principe, en effet, ramène tout à l'unité.

2° L'analyse consiste à *observer successivement, et avec ordre*. Car observer successivement et avec ordre, c'est étudier les qualités les unes après les autres, et les lier, ou les ordonner. L'ordre est parfait si la liaison remonte jusqu'au principe.

Ainsi donc, en disant : *Analyser, c'est observer successivement et avec ordre*, je dis avec d'autres termes ce que j'avais dit d'abord, en faisant l'énumération des trois opérations partielles, dont la réunion forme l'opération complète de l'analyse.

Et même je puis dire plus brièvement : *analyser, c'est observer avec ordre :* et supprimer le mot *successivement* comme inutile, car on n'observe pas, ou du moins on ne peut que mal observer plusieurs choses à la fois.

Voilà donc deux manières de présenter l'idée que nous nous faisons de l'analyse.

1° Analyser, c'est décomposer, lier, et unir.

2° Analyser, c'est observer avec ordre.

Essayons encore quelques autres manières.

L'analyse, d'un nombre plus ou moins considérable de parties bien connues et bien liées, remonte à leur principe, à leur origine.

L'analyse nous fait observer et connaître les idées séparément, dans leur liaison, et dans leur principe.

L'analyse nous fait observer les idées, dans leur principe, dans la manière dont elles dérivent de ce principe, et toutes successivement les unes des autres.

L'analyse nous fait observer les idées dans leur origine et dans leur génération.

L'analyse nous fait observer l'origine, et la génération des idées.

Ici, nous sommes bien près de la définition que nous cherchons.

Puisque l'analyse nous fait observer l'origine et la génération des idées, elle nous donne, ou elle suppose en nous une double habitude, celle de remonter à l'origine des idées, et celle de redescendre de cette origine aux idées qui en dérivent.

Or, l'habitude de remonter à l'origine des idées, aux principes, est une habitude métaphysique; et, celle qui nous porte à observer la dérivation, la filiation, la déduction des idées, est une habitude logique.

Qu'est-ce donc, enfin, que la *métaphysique?* c'est l'analyse lorsqu'elle remonte à l'origine des idées.

Qu'est-ce que la *logique?* c'est l'analyse lorsqu'elle a pour objet la déduction des idées.

La métaphysique est *la science des principes :* la logique, *la science des conséquences.*

Voilà deux définitions, pour une qu'on m'avait demandée. Elles sont claires, fondées sur la nature de l'esprit, et sur la manière dont il opère. On ne leur fera pas le reproche d'être arbitraires, comme on a le droit de le faire à la plupart des définitions; et on les trouvera conformes à ce que nous enseignent les plus grands philosophes.

La métaphysique, telle que la conçoit Bacon, n'est pas cette subtilité pointilleuse, qui s'évanouit dans ses dissections à l'infini : c'est la *science des principes.*

La métaphysique, nous dit Descartes, contient les *principes* de la connaissance : toute la philosophie *est comme un arbre dont les racines sont la métaphysique.*

Malebranche ne s'en formait pas une autre idée. « Par la *métaphysique,* » dit-il, « je n'entends pas ces considérations abstraites de quelques propriétés imaginaires, dont le principal usage est de fournir à ceux qui veulent disputer, de quoi disputer sans fin. J'entends par cette science, les vérités qui peuvent servir de *principes* aux sciences particulières. »

Mais, direz-vous peut-être, si la métaphysique n'est que la science des principes, des idées premières, on ne sait donc pas grand'chose, quand on ne sait que la métaphysique?

Je réponds qu'on ne peut avoir de vraies lumières que par une étude approfondie de la métaphysique. Toute la science humaine, envisagée d'une vue générale, se réduit à des principes et à leurs conséquences. Les conséquences qui ne seraient pas fondées sur des principes clairs et évidents, ne mériteraient pas le nom de connaissances; car toute leur évidence est une évidence d'emprunt : elles la doivent aux principes qui, seuls, brillent d'une lumière qui leur est propre. Celui qui ignore les principes n'est assuré de rien. La métaphysique, que toutes les sciences supposent, mérite donc une étude sérieuse; et c'est savoir *quelque chose,* c'est savoir beaucoup, que de s'en être occupé avec fruit.

Métaphysique; origine des idées; idées premières; principes des sciences; commencement des sciences; éléments des sciences : toutes expressions à peu près synonymes, qui nous avertissent de la nécessité de bien commencer, de bien faire nos premières idées, ces idées qui sont le germe de tout savoir.

Les *éléments des sciences :* voilà le premier besoin de l'esprit. Voilà ce qu'il faut demander aux hommes de génie qui ont excellé dans quelque partie. Voilà ce qu'ils nous ont donné trop rarement, et ce que prétendent nous donner, tous les jours, des hommes qui se font gloire d'ignorer, ou même de mépriser la métaphysique. S'ils connaissaient la valeur des mots, s'ils entendaient la langue qu'ils parlent, ils seraient plus réservés dans l'emploi du mot *éléments;* ils s'abstiendraient, par modestie, de le placer à la tête de leurs ouvrages. Mais quoi! c'est par modestie, qu'ils se disent auteurs *élémentaires.* (Voy. *Leçons de philos.* par LAROMIGUIÈRE.)

MÉTHODE (ANALYSE et SYNTHÈSE).

§ I. — *Réflexions générales.*

Pour fonder la science, il ne suffit pas de savoir comment on peut former des idées précises, des jugements vrais, et des raisonnements concluants. Les idées, les jugements, les raisonnements ne sont que les matériaux de la science. Il faut apprendre aussi à mettre ces matériaux en œuvre, à les ordonner, et à créer par leur combinaison un ensemble systématique, dont toutes les parties, liées entre elles, et se soutenant en quelque sorte les unes les autres, concourent à la réalisation d'un but commun. Cette combinaison systématique des idées, des jugements et des raisonnements est l'objet de la méthode; et c'est à la méthode que se rapportent toutes les recherches de la logique spéciale, puisque les unes servent à préparer les matériaux de la science; les autres, à en régler la combinaison. La méthode peut aussi être envisagée par rapport aux facultés dont on se sert dans l'étude des sciences : elle est alors un moyen réfléchi de diriger l'intelligence et d'établir dans ses actes l'ordre le plus favorable à la découverte ou à la démonstration de la vérité.

Indiquer l'objet de la méthode, c'est en démontrer l'utilité. La méthode est pour l'esprit un levier puissant, sans lequel il succomberait sous le poids des difficultés que la science oppose à ses recherches. Sans la méthode, le génie ne se manifeste plus que par quelques heureuses inspirations; il se fait encore admirer par de nobles élans vers la vérité; mais il n'y a ni suite ni progrès dans ses travaux, et sa force ne se trahit le plus souvent que par de funestes écarts, par de déplorables égarements. « Je n'ai jamais présumé, dit Descartes, que mon esprit fût en rien plus parfait que ceux du commun... Mais je ne craindrai pas de dire que je pense avoir beaucoup d'heur de m'être rencontré dès ma jeunesse en certains chemins, qui m'ont conduit à des considérations et des maximes dont j'ai formé une méthode, par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connaissance, et de l'élever au plus haut point auquel la médiocrité de mon esprit, et la courte durée de ma vie lui pourront permettre d'atteindre. »

Il ne faut pourtant rien exagérer : il y a dans ces paroles de Descartes un excès de modestie. Il faut être naturellement supérieur aux autres hommes pour pouvoir, au moyen d'une méthode donnée, renouveler la face de la science. On a dit : « Tant vaut l'homme, tant vaut la méthode. » L'expérience confirme la vérité de cette maxime. La méthode, qui est pour le génie un instrument de découverte et de création, n'est

pour la médiocrité qu'un moyen d'éviter l'erreur et d'apprendre plus facilement ce qu'on lui enseigne. Mais, si la valeur de la méthode varie selon les hommes qui en font usage, il demeure toujours certain qu'elle est nécessaire à tous les esprits. L'instinct peut imprimer à nos facultés des tendances déterminées, et les diriger avec succès dans l'étude de quelques faits simples et isolés; mais c'est à la réflexion qu'il appartient de créer et de propager la science. Selon quelques adversaires de la logique, « le génie, dans le travail de la création, ne songe guère aux règles de la méthode, et l'inspiration est pour lui la source des grandes découvertes. » Je conçois parfaitement que les Newton, les Descartes et les Leibnitz n'aient pas toujours présentes à l'esprit, au sein de leurs travaux, les règles qui doivent féconder leurs méditations; mais c'est se faire illusion que de s'imaginer qu'ils n'ont alors d'autre guide que l'inspiration. Avant de songer à étendre les limites de la science, il faut en avoir étudié les éléments; il faut avoir lentement parcouru le domaine que nos devanciers lui avaient conquis. Dans ces longs travaux préparatoires, on a été astreint à suivre une méthode sévère, et la pratique des règles est à la fin devenue si familière, qu'elle n'exige plus le concours de la réflexion. Quand vous voyez un savant s'élever par un mouvement spontané à des découvertes importantes, dites, si vous le voulez, qu'il doit à l'inspiration les succès qu'il a obtenus; mais sachez-le bien, ce que vous nommez inspiration n'est qu'un résultat des habitudes intellectuelles qu'un emploi réfléchi de la méthode a développées dans son esprit.

Pour donner à la science des bases solides, il convient de classer d'abord les problèmes. dont elle doit offrir la solution, et de déterminer dans quel ordre ils doivent être rangés, pour que la solution des uns conduise sûrement à celle des autres. Toutes les questions philosophiques peuvent être divisées en trois classes, selon qu'elles se rapportent, soit à la nature, soit au principe, soit à la fin de l'homme. Or la fin de l'homme n'est pas directement observable : pour la découvrir, il faut étudier les tendances nécessaires, qui se manifestent actuellement en lui. Ces tendances constituent sa nature, et par conséquent la question de notre nature est logiquement antérieure à celle de notre fin. Voyons maintenant, si la connaissance de la fin ne présuppose pas aussi celle du principe. La fin, c'est l'avenir; le secret de l'avenir n'est pas dans le présent tout seul. Un astronome qui observe, pour la première fois, une comète et qui en détermine la position actuelle, est encore incapable de deviner dans quelle direction doit s'opérer son mouvement : il faut qu'il en suive quelque temps la marche, afin de déduire du chemin qu'elle aura parcouru, celui qui lui reste à parcourir encore. Il est également nécessaire, si l'on veut prévoir l'avenir de l'homme, d'observer la suite des changements que produisent en lui ses tendances naturelles, et de chercher dans le passé la raison du présent, le signe de l'avenir. Je dis plus : quand on connaîtrait bien les développements internes de la nature humaine, on n'apercevrait pas encore clairement quelle est la fin de l'homme. En effet, le principe premier et la fin dernière de l'homme sont hors de lui, puisqu'il est contingent et imparfait. Il y a même tout lieu de penser que notre fin est dans notre principe, et que nous sortons de Dieu pour retourner à Dieu par la perfectibilité. Il est donc évident qu'afin de nous assurer de tous les élements dont nous avons besoin pour résoudre la question de notre fin dernière, il nous faut préalablement étudier notre nature et remonter à notre principe.

Supposez maintenant qu'on aborde la question de notre principe avant celle de notre nature; comme l'origine d'un être n'est pas plus directement observable que sa fin, on ne pourra résoudre la question de notre principe que par une hypothèse; et, pour vérifier cette hypothèse, on n'aura qu'un seul moyen qui consiste à en déduire les conséquences, et à examiner si ces conséquences sont d'accord avec les faits que l'observation nous révèle en nous-mêmes. Aucune hypothèse relative à notre principe ne pouvant être admise qu'autant qu'elle rend raison de notre nature, il est clair que, quelle que soit la voie que l'on suive, la question de notre nature est toujours, pour celle de notre principe, le seul moyen de solution définitive; et il n'est personne qui ne sente à combien de dangers on s'expose, en essayant de résoudre, par voie d'hypothèse, des problèmes si étendus et si compliqués. La prudence nous fait donc une loi de les traiter, *autant que possible*, dans l'ordre même que la nature de leur objet leur assigne.

Chercher les caractères primitifs des phénomènes, c'est remonter à leur origine; c'est étudier une question de principes. Les lois des phénomènes sont les modes constants d'action auxquels les facultés sont soumises; et les facultés sont les causes des phénomènes. Donc toute question relative aux lois ou aux facultés de l'esprit humain est une question de principe. Il en est de même du problème de la certitude, puisqu'il ne se résout qu'en remontant aux facultés premières et immédiates, c'est-à-dire à celles qui contiennent la raison de toutes nos connaissances. Enfin, la question de la nature du sujet pensant doit aussi être considérée comme une question de principe. Car la substance ou l'être est logiquement antérieur aux phénomènes, et contient la raison de leurs déterminations. L'énoncé même du problème qui se rapporte à la fin des facultés et aux moyens d'atteindre cette fin, suffit pour caractériser la classe à laquelle elle appartient. Reste la question des phénomènes actuels et de leurs caractères. Or il est évident que, dans l'ordre des questions

psychologiques, elle occupe le même rang que celles de notre nature dans l'ensemble des questions philosophiques : elle doit donc être le premier objet des travaux du psychologue. Quant aux questions de principes, leur ordre est marqué par leurs rapports de dépendance mutuelle. La question des lois et des facultés de l'esprit est impliquée dans celle de l'origine et de la formation des phénomènes psychologiques : celle qui se rapporte à la nature du sujet pensant, présuppose évidemment les deux précédentes. Enfin, tant que l'on ne connaît pas l'origine et la formation des connaissances, le problème de leur certitude ne peut pas recevoir de solution scientifique.

La division que nous avons établie entre les questions philosophiques, est applicable à toutes les sciences concrètes. Quel que soit l'objet de notre étude, nous avons toujours à examiner ce qu'il est, quelle est son origine et sa formation, à quoi il est bon et quels sont les moyens de le faire servir à la fin que sa nature permet de lui assigner. Ce que nous avons dit de l'ordre qu'il convient de suivre dans les recherches philosophiques, est donc d'une application universelle. D'ailleurs, on peut rendre sensible la vérité des résultats auxquels nous sommes parvenus, en présentant sous une autre forme la division qui nous y a conduits. Les questions relatives au principe et à la fin des choses, peuvent être réunies sous le nom de *problèmes rationnels*, puisque leur solution dépend du raisonnement. Toutes les autres questions portent sur des faits dont la connaissance dépend de l'observation. Cela posé, il est évident que les questions de fait contiennent les données sur lesquelles le raisonnement doit s'appuyer, pour nous conduire à la connaissance de l'origine et de la fin des choses.

La vraie méthode semble donc exiger que les questions de fait soient toujours résolues avant les problèmes rationnels. Intervertir cet ordre, c'est s'exposer, en ce qui concerne les problèmes rationnels, à des erreurs presque inévitables. On a, de nos jours, fortement insisté sur la nécessité d'observer et de décrire patiemment tous les faits, avant de s'engager dans l'épineuse recherche du principe et de la fin des choses. Les Ecossais, craignant de renouveler l'exemple des *hypothèses métaphysiques*, qu'ils avaient combattues, se sont scrupuleusement renfermés dans l'analyse des phénomènes de conscience. Quelques écrivains, dont les doctrines sont devenues en quelque sorte officielles parmi nous, se sont montrés plus hardis que les Ecossais; ils ne craignent pas de nous offrir des solutions sur les problèmes rationnels de la philosophie : mais ils nous recommandent de nous préparer à l'étude de ces problèmes par une analyse approfondie des faits psychologiques. Selon eux, la métaphysique tire toute sa valeur des données que la psychologie lui fournit : tout système doit reposer sur l'observation.

Cette vérité si simple, toutes les écoles l'ont oubliée ou méconnue : c'est un fait incontestable, que les philosophes passent rapidement à travers les questions de fait et concentrent tous leurs efforts sur les questions du principe et de la fin de l'homme. Quoique, depuis Bacon, les avantages de la méthode expérimentale soient généralement reconnus par les logiciens, cette méthode n'a été franchement mise en usage que par les Ecossais; elle a toujours été négligée par les rationalistes, et elle est beaucoup plus vantée que pratiquée par l'école qu'on nomme *empirique*. Comment se fait-il que les grands philosophes aillent si souvent chercher hors des faits l'explication des choses, et que leurs théories soient presque toujours viciées par l'abus des hypothèses? Quoi donc! ignoraient-ils que le raisonnement ne doit pas dépasser les limites de l'observation? La vraie méthode n'a-t-elle été connue que des Ecossais et de nos éclectiques du XIXe siècle? cela n'est pas croyable. La nécessité de l'observation est un fait de sens commun. — Faut-il accuser tous les philosophes de témérité et de présomption? Mais la témérité et la présomption ne peuvent être des défauts communs à une classe spéciale de savants, tandis que les autres classes auraient en partage la prudence et la modestie. On convient que la vraie méthode est pratiquée par les physiciens. Les philosophes ont sous les yeux l'exemple de leurs succès. N'importe; un fol orgueil détournera les philosophes du droit chemin, et les retiendra dans des voies dont ils connaissent les incertitudes et les dangers! encore une fois, cela n'est pas croyable.

Si l'on ne peut trouver un seul système complet, dans lequel on ne voie la méthode rationnelle prédominer, à quelque degré, sur la méthode expérimentale, l'universalité d'un tel fait prouve assez clairement qu'il a, dans les causes qui l'ont produit, quelque chose d'indépendant de la volonté des philosophes. L'objet principal de la philosophie est de remonter à notre principe, et de nous éclairer sur notre fin. La connaissance des faits n'est pas pour elle un but, mais un moyen. La philosophie ne s'arrête donc que le moins possible à la description des faits. Une tendance irrésistible l'entraîne vers les hautes questions de métaphysique, dont la solution est pour elle un devoir et un besoin. Du moment que la réflexion s'est posé le problème de notre principe et de notre fin, il lui devient impossible d'en ajourner l'examen. Vainement, au nom de la méthode, vous lui ordonneriez d'attendre, et de se borner à préparer, par de lentes analyses, une solution future. Il n'y a pas d'ajournement possible pour un problème qui remue si intimement tout notre être; quiconque l'a posé, veut le résoudre. Dût-on se tromper, il y a là un besoin qu'il faut satisfaire. Que, dans un siècle d'indifférence religieuse, des esprits spéculatifs suivent à la lettre les préceptes de la méthode, et que, par crainte des hypothèses, ils laissent à leur postérité le soin de trouver une ré-

ponse aux questions capitales de la philosophie, je le conçois; mais j'admire peu cette fidélité servile aux lois de la logique. Ces patients analystes, qui se renferment dans une sorte d'anatomie psychologique de l'homme, ne sont que des *préparateurs* de philosophie; ils ne méritent pas le titre de philosophes, puisque leur science n'est pas encore applicable à la direction de la vie humaine. Il n'y a que les Ecossais qui, jusqu'à présent, aient borné leur philosophie à des questions de fait. Leur position est pour eux une excuse. C'était assez pour des esprits plus sages qu'énergiques d'arrêter les progrès du scepticisme. La construction immédiate d'un système complet était une œuvre au-dessus de leurs forces; mais, quelque estime que l'on ait pour leurs travaux, on doit avouer qu'ils n'ont rempli qu'à moitié la mission imposée à des philosophes. En un mot, toutes les questions philosophiques nous touchent de trop près, pour que l'on puisse diviser entre plusieurs époques le travail dont elles doivent être l'objet. Parmi les générations qu'anime l'esprit de réflexion, il n'y en a pas une seule à qui l'on ait droit de dire : « Contente-toi des questions de fait; c'est à l'avenir que sont réservées les importantes recherches qui ont rapport au principe et à la fin de l'homme. »

Il y a d'ailleurs, entre les philosophes et les autres savants une différence essentielle; c'est que pour ceux-ci la science est un vaste problème, dont les données doivent nécessairement être créées par l'observation, tandis que pour ceux-là, toutes les parties de la science existent déjà sous la forme de croyances populaires. Le vulgaire est presque entièrement étranger aux sciences physiques; il n'a que peu de notions ou d'opinions sur les phénomènes de la nature et sur les lois qui les déterminent. Tout ce que le vulgaire sait ou pense du monde extérieur lui est imposé par la science contemporaine; ou, s'il conserve quelques anciens préjugés, le savant n'en subit pas l'influence; il méprise ces restes d'ignorance ou de superstition, et par conséquent, dans les recherches auxquelles il se livre, il est exempt de toute préoccupation systématique. Il n'en est pas ainsi du philosophe. Dieu et l'homme sont les objets de ses études. La religion a déjà résolu les grands problèmes qu'il va soumettre à ses méditations. Avant de se mettre à l'œuvre, il trouve dans la société, souvent même dans son cœur, un ensemble de croyances qui contiennent une solution générale des problèmes philosophiques : au sein de l'atmosphère intellectuelle dans laquelle il vit, tout son être est comme imprégné d'idées et de sentiments, dont l'influence agit sur lui, même à son insu. Il ne saurait être ni indépendant, ni impartial, quoiqu'il s'en vante quelquefois. Son travail s'accomplit toujours sous l'empire de quelques tendances préexistantes, de quelques idées préconçues. On dit qu'il cherche à découvrir notre principe et notre fin : il serait plus juste de dire que son but est de vérifier des croyances qui sont chères à son cœur.

Quelques lecteurs concluront peut-être de ce qui précède, que la philosophie est condamnée à rester toujours imparfaite, puisque le philosophe, en raison de ses besoins et des influences sociales qu'il subit, ne peut éviter de mêler à ses recherches quelques hypothèses rationnelles, destinées à suppléer au défaut d'observation. Cette conclusion n'est pas dépourvue de vérité. L'amour de la science ne m'aveugle pas : j'avoue qu'elle n'est pas parfaite, et qu'il est impossible de marquer le temps où elle pourrait le devenir. C'est pitié d'entendre certains philosophes du jour crier au monde : « Venez à nous : notre école vous apporte enfin la vraie philosophie. Venez à nous : notre système n'a rien d'hypothétique; il est fondé sur une observation impartiale, large et complète des phénomènes. » Quoi! messieurs, pas un phénomène ne vous a échappé! Vous avez vu chaque fait, tel qu'il est; les résultats de vos observations ne sont jamais ni en deçà ni au delà du vrai! Comment se fait-il donc que tant d'esprits indépendants se lassent de vos ouvrages, et repoussent le joug de vos doctrines? Vos observations ont été faites, dites-vous, avec impartialité! Mais, au temps où vous avez paru sur la scène philosophique, le sensualisme tombait; la pensée commençait à se trouver à l'étroit dans cette doctrine. Avant de savoir ce que vous mettriez à sa place, vous la regardiez comme insuffisante. Vos penchants vous portaient vers le rationalisme; c'est sous son influence que vous avez commencé vos études; et, quand on vous lit avec quelque attention, on voit que toutes vos observations sont soumises à un plan systématique, et qu'elles ont pour but la détermination précise d'une doctrine dont les traits généraux s'étaient à l'avance dessinés dans votre pensée. Vous n'avez donc, comme tant d'autres avant vous, observé les faits que dans le but de vérifier une hypothèse préconçue. Je ne vous en fais pas un reproche; ce que je blâme en vous, c'est que votre charlatanisme scientifique essaie de faire croire au monde que, seuls entre tous les philosophes, vous avez pratiqué sans préocupation la méthode expérimentale. Cela n'est pas, car cela ne peut pas être : l'homme qui aborde pour la première fois l'étude de la philosophie, a déjà des idées sur les principales solutions que comportent les problèmes philosophiques. Ses croyances antérieures, son caractère, sa position, les influences extérieures auxquelles il est soumis, le prédisposent à l'adoption d'un système déterminé, et ses premières études ont pour but de transformer une hypothèse en principe.

Quand le philosophe veut résoudre par la réflexion les problèmes fondamentaux de la science, ses travaux ont donc toujours, dans leur point de départ, quelque chose d'hypothétique. Il ne peut appliquer à la

lettre les préceptes qui nous commandent de résoudre les questions de fait, avant d'aborder celles de notre principe et de notre fin. Mais il doit au moins se conformer, autant qu'il est en lui, à l'esprit de ces préceptes. Or ce qu'il y a de vraiment essentiel dans la méthode appliquée aux problèmes métaphysiques, c'est que toute solution est provisoire, tant que les conséquences, qui en sont déduites par le raisonnement, ne sont pas confirmées par l'observation des faits; c'est que toute solution est fausse, quand ses résultats rationnels sont en contradiction avec des faits constatés, ou avec quelqu'une des croyances du sens commun. L'hypothèse est, je le sais, sujette à bien des abus : mais, quand on ne lui accorde l'autorité d'un principe qu'après lui avoir imposé le contrôle sévère de l'observation, son emploi n'a plus rien de contraire à l'esprit de la méthode que nous avons recommandée plus haut. Car alors les solutions provisoires des questions métaphysiques ne sont définitivement admises que comme conclusions d'un raisonnement auquel les faits servent de prémisses; et, quoiqu'on n'ait pas employé l'observation dès le début de ce travail, l'observation est, en effet, le seul fondement réel et logique du système que l'on a construit.

§ II. — *Des diverses espèces de méthodes.*

Suivant quelques logiciens de nos jours, il n'y a qu'une seule méthode, qui se compose de deux éléments essentiels et toujours unis, de l'*analyse* et de la *synthèse*. Lorsque nous voulons prendre connaissance d'un sujet ou d'un tout complexe, l'instinct nous porte d'abord à le décomposer et à étudier successivement chacune de ses qualités ou de ses parties; ce qui nous donne toutes les idées élémentaires ou partielles, dont la réunion doit constituer la notion totale de l'objet soumis à notre examen. Cet acte de décomposition mentale, dans lequel l'observation se divise entre les parties ou qualités d'un objet, est ce que l'on nomme *analyse*.

Il n'y a point d'objet complexe dont l'analyse puisse à elle seule nous donner la connaissance. L'analyse produit des idées claires, mais partielles et isolées : par elle, nous connaissons les éléments; nous n'avons pas encore la notion du composé. Si l'on met successivement sous vos yeux les pièces dont l'ensemble constitue une montre, votre attention, en se portant sur chacune de ces pièces, vous en donnera une idée distincte; mais vous ne saurez pas qu'en les réunissant dans un certain ordre, on peut former une machine propre à marquer les heures. Pour parvenir à la connaissance des objets, il faut recourir à une opération inverse de l'analyse : il faut étudier comparativement leurs parties, saisir les rapports qui les unissent, l'ordre dans lequel elles sont disposées, l'action réciproque qu'elles exercent les unes sur les autres, en un mot, former, de toutes les idées partielles que l'analyse avait produites, un tout intellectuel, clair et distinct, dont les parties reproduisent dans l'intelligence les mêmes rapports que les éléments de l'objet soutiennent dans la réalité. Cet acte, par lequel nous combinons nos idées partielles pour en faire un tout, qui soit la représentation fidèle d'une réalité complexe, est ce que l'on nomme *synthèse*. L'analyse et la synthèse sont donc deux moyens également nécessaires pour arriver à la connaissance des choses. Sans l'analyse, nous n'aurions pas une seule idée distincte; sans la synthèse, nous n'aurions que des fragments de connaissance, et notre intelligence se chargerait d'un amas d'abstractions incohérentes, dont le rapport à la réalité serait entièrement insaisissable.

L'analyse est une décomposition mentale qui fait distinguer les parties; la synthèse, une combinaison qui fait concevoir le tout. Ces deux opérations, nous l'avons déjà dit, sont inséparables : leur réunion constitue la *méthode*. La première est une condition de la seconde. On ne peut travailler à une combinaison qu'après avoir distingué les éléments qui doivent y entrer. L'analyse sert de point de départ à toutes nos recherches; la synthèse leur sert de complément. Ces deux opérations ont même entre elles un rapport de dépendance si intime, que la valeur de la synthèse est un signe qui détermine la valeur de l'analyse; et réciproquement, la valeur de l'analyse indique le degré d'étendue qu'on peut légitimement donner à la synthèse. On conçoit, en effet, que nos progrès possibles dans la connaissance des rapports doivent être proportionnels à la connaissance que nous avons acquise des éléments qui nous fournissent les termes de comparaison. Si l'analyse est superficielle et incomplète, la synthèse sera nécessairement défectueuse. Si, au contraire, l'observation a porté sur tous les éléments de l'objet et nous a fait distinguer tout ce que chacun d'eux renferme, la synthèse pourra nous donner une connaissance parfaite des rapports qui les unissent.

Le bon emploi de la méthode consiste dans la succession régulière de l'analyse et de la synthèse, et dans la juste proportion que l'on sait établir entre elles. Les erreurs et les imperfections des systèmes de philosophie tiennent, en général, à un défaut d'harmonie entre ces deux opérations. Certains philosophes pratiquent l'analyse avec patience et sagacité; ils observent les faits avec exactitude, et les décrivent avec précision : mais leur synthèse trop timide n'ose tirer toutes les conséquences qui sont réellement impliquées dans les résultats fournis par l'analyse, et laisse sans liaison une multitude de phénomènes, qui pourraient et devraient être ramenés à l'unité. D'autres, au contraire, manquent de constance et de suite dans leurs travaux analytiques; ils parcourent rapidement toutes les sommités de leur sujet; et, dès qu'une analyse dépourvue de profondeur leur a permis d'entrevoir

quelques rapports, ils s'engagent dans les voies d'une synthèse aventureuse, qui, s'élançant au delà de l'observation, remplace les données de l'expérience par des rêves d'imagination ou par des hypothèses rationnelles. Des deux abus que nous venons de signaler dans l'emploi de la méthode, le second est, sans contredit, le plus fréquent. L'analyse scientifique exige des efforts pénibles, et ses résultats ne satisfont pas l'esprit humain, en qui domine le besoin de l'unité. La synthèse, qui lie toutes nos connaissances, qui nous révèle la raison des choses, a pour l'intelligence des attraits presque irrésistibles, et nous attache fortement, soit par la profondeur des idées qu'elle produit, soit par l'étendue des perspectives qu'elle ouvre à notre curiosité.

Le plus grand danger que l'on ait à craindre, c'est la précipitation et la témérité dans l'emploi de la synthèse. L'analyse est une nécessité imposée à notre faiblesse, la synthèse est un acte flatteur pour notre orgueil. Au sein des difficultés et des ennuis attachés à l'analyse, la raison est obligée d'exciter notre courage et de soutenir notre patience. Dans les opérations synthétiques, au contraire, l'élan spontané de l'esprit nous emporte trop loin, et notre penchant pour les vues générales et systématiques a sans cesse besoin d'être comprimé.

Si l'on ajoute à ces remarques sur l'analyse et la synthèse, les considérations que nous avons présentées dans la première section de ce chapitre sur l'ordre et la classification des questions philosophiques, on aura réuni toutes les explications dont la méthode est l'objet dans les écrits dogmatiques de M. Cousin et de ses disciples. Ces explications ne sont pas dépourvues de vérité; mais elles sont un peu superficielles, et ne vont guère au delà de ce que le bon sens apprend à tous les hommes. Elles me paraissent même, sous le point de vue logique, entièrement insuffisantes : car, si elles nous font connaître les actes dont se compose la méthode, elles nous laissent dans l'ignorance sur les diverses combinaisons que l'on fait de ces actes, selon qu'ils ont pour objet la recherche ou la démonstration de la vérité, et sur les modifications que chacun d'eux subit selon les sujets que l'on étudie; et ce sont là pourtant les particularités dont la connaissance nous importe le plus en pratique. S'il est vrai, d'ailleurs, qu'en se tenant à la signification propre et étymologique des mots, l'analyse et la synthèse ne soient que deux éléments impliqués dans toute méthode, on ne peut nier non plus que ces mêmes mots ne servent ordinairement à désigner deux méthodes distinctes, deux procédés complets chacun en son genre.

C'est ainsi que les entendent la plupart des logiciens. Pour eux, l'analyse n'est pas une opération partielle, qui s'arrête à la décomposition de son objet; c'est un mode complet de recherche qui implique la décomposition de l'objet comme point de départ et comme principal moyen, mais qui renferme aussi la synthèse comme complément. L'analyse est une méthode qui, par l'observation d'abord, puis par la comparaison et le raisonnement, nous conduit du particulier au général, du concret à l'abstrait, du composé au simple, de l'actuel au primitif, de l'effet à la cause. La synthèse n'est pas toujours un simple complément de la méthode analytique : souvent aussi on la regarde comme une méthode entière, destinée à l'exposition de nos connaissances acquises, et qui nous conduit de l'abstrait au concret, du général au particulier, du simple au composé, du primitif à l'actuel, de la cause à l'effet. On a considéré l'analyse comme une méthode *investigatrice* ou d'*invention*, parce qu'en effet, lorsqu'on n'a encore aucune connaissance sur un sujet, les premières données qui s'offrent naturellement à nous, sont des idées particulières et concrètes, des phénomènes ou des effets directement observables. La synthèse, au contraire, partant d'idées qui sont le terme de l'analyse, pour nous conduire à des idées qui en sont ou qui auraient pu en être le principe, semble supposer une connaissance antérieure du sujet : on l'a, en conséquence, considérée comme une méthode d'*exposition*, d'*enseignement*, de *doctrine*. — Pour faire comprendre l'opposition de l'analyse et de la synthèse, je citerai, d'après la logique de Port-Royal, les deux modes contraires dont on peut se servir pour dresser la généalogie d'une personne. Je puis dire que *A* est fils de *B*; *B*, le fils de *C*; *C*, le fils de *D*; *D*, le fils de *E*; qu'ainsi *A* descend directement de *E*; ou bien, en partant de *E*, je montrerai que *E* est le père de *D*; *D*, le père de *C*; *C*, le père de *B*; et *B*, le père de *A*; qu'ainsi *E* est le trisaïeul de *A*. Or, c'est par l'analyse que l'on remonte du fils au père; du père à l'aïeul, etc., et il est évident que ce procédé est le meilleur pour découvrir une généalogie que l'on ne connaît pas encore. C'est par la synthèse que l'on est conduit de la souche commune au dernier rejeton; et c'est aussi là le moyen le plus ordinaire d'exposer une généalogie déjà connue.

Le point de vue sous lequel on vient d'envisager l'analyse et la synthèse, est, sans contredit, plus pratique et plus utile que les généralités superficielles de M. Cousin sur le même sujet. Les logiciens ont eu raison de voir dans l'analyse et dans la synthèse, non plus deux opérations inséparables, et qui doivent toujours se succéder dans le même ordre, mais deux procédés distincts et complets de l'intelligence. Nous ne pouvons cependant nous arrêter à la théorie commune, qu'ils ont exposée sur les deux méthodes. Il nous semble d'abord qu'il y a de l'exagération dans ce que l'on dit de l'usage de chacune d'elles. Nous prouverons plus tard que la synthèse n'est pas exclusivement propre à l'exposition des doctrines; qu'elle peut être aussi fort utilement employée dans les recherches. Quant

à l'analyse, sa supériorité, comme moyen d'investigation, est incontestable : mais il ne faut pas s'imaginer qu'elle ne soit propre qu'à l'invention; elle peut devenir aussi un moyen précieux d'enseignement, et nous apprendre à faire des découvertes, en nous transmettant les découvertes d'autrui dans l'ordre réel de leur génération. Je dois faire remarquer, en outre, que la plupart des logiques ne contiennent qu'une explication générale de l'analyse et de la synthèse. Or toute explication générale de l'analyse et de la synthèse est nécessairement vicieuse ou incomplète. Elle est vicieuse, si elle ne nous fait connaître que ce qu'il y a de commun entre les divers procédés analytiques et synthétiques de l'esprit humain ; car il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de procédé réel de l'intelligence, qui ne soit qu'un point de vue commun, pris entre ses autres procédés réels. Elle est incomplète, si les procédés analytique et synthétique, qu'elle fait connaître, existent réellement : car il est évident que les procédés de l'analyse et de la synthèse varient, selon les matières auxquelles on applique ces deux méthodes, ou selon les facultés dont on se sert dans l'étude des sciences.

Quelque diverses que soient les facultés dont on se sert dans l'étude des sciences, elles se rapportent ou se ramènent toutes à ces deux actes : *observation*, *raisonnement*. Comme nous ne cherchons ici que des divisions dans les méthodes, nous ne distinguerons pas l'observation interne de l'observation extérieure; quel que soit l'objet de l'observation, les procédés de cette faculté demeurent toujours les mêmes. Or l'observation est susceptible de deux directions opposées. Elle peut, en partant du dernier fait, remonter au premier par tous les degrés intermédiaires, ou parcourir la série, en descendant du premier fait au dernier. Si les faits sont unis par un rapport de génération, elle peut remonter du dernier effet à la cause première, ou descendre de la cause première au dernier effet. Il y a donc deux procédés d'observation, opposés l'un à l'autre; le premier est analytique : le second est synthétique. Le raisonnement procède aussi de deux manières. Quand le syllogisme s'applique à une question inconnue, la mineure est, en général, conçue avant la majeure : quand, au contraire, nous voulons démontrer un théorème, c'est la majeure qui nous sert ordinairement de point de départ. Nous avons vu aussi que le sorite peut prendre deux formes différentes; que, dans l'une de ces deux formes, chaque proposition nouvelle est plus générale que la précédente, et que, dans l'autre, elle l'est moins. Or, quand l'extension des prémisses va croissant, on dit qu'il y a analyse; quand l'extension va décroissant dans ces mêmes prémisses, on dit qu'il y a synthèse. — En considérant l'*expérimentation* comme une manière artificielle d'observer, on voit que l'usage de l'observation prédomine dans toutes les branches des sciences physiques. C'est encore au moyen de l'observation qu'on détermine et que l'on classe les phénomènes de conscience. Les diverses branches de la physique et la psychologie sont donc des sciences d'observation : ces sciences donnent leur nom aux procédés analytiques et synthétiques que l'on suit en les étudiant; mais comme ces procédés sont les mêmes dans les deux sciences, nous leur donnerons les dénominations communes d'*analyse physique*, de *synthèse physique*. Le raisonnement pur est d'usage dans les sciences abstraites; on l'emploie aussi dans les recherches ou dans les démonstrations métaphysiques, qui se rapportent au principe et à la fin des choses. Comme les procédés du raisonnement sont partout les mêmes et qu'ils se montrent plus purs et plus parfaits dans les sciences abstraites que dans la métaphysique, nous étudierons les procédés du raisonnement sous les noms d'*analyse mathématique*, de *synthèse mathématique*.

Avant de faire connaître plus en détail les méthodes d'observation et de raisonnement, nous croyons qu'il n'est pas inutile de déterminer quel fut l'usage primitif des mots, analyse et synthèse, et de fixer le sens qu'il convient de leur donner dans leurs diverses applications. Les premiers savants grecs, qui s'occupèrent de philosophie, avaient été mathématiciens, avant de devenir philosophes. On sait que Thalès avait étudié les mathématiques et l'astronomie, avant de tenter le premier essai de philosophie cosmologique, qui ait eu lieu dans la Grèce. Pythagore, qui parut peu de temps après Thalès, déduisit de la science des nombres son système philosophique. Les méthodes mathématiques ont donc présidé aux premiers travaux des philosophes, et Dugald-Stewart a eu raison de penser que les mots *analyse* et *synthèse* furent d'abord appliqués aux procédés rationnels de l'esprit dans l'étude des sciences mathématiques, et que leur emploi dans les autres sciences fut déterminé par les analogies que l'on remarqua entre les procédés que l'on adopta pour l'étude de ces sciences, et ceux que l'on pratiquait auparavant dans les sciences abstraites.

Or, dans les sciences abstraites, on appelait *synthétique*, la démonstration directe, celle qui, partant des données hypothétiques d'un théorème, conduit à sa conséquence et la rend évidente par une suite d'idées moyennes ou de propositions déduites; et l'on nommait *analytique*, la démonstration indirecte ou *rétrograde* d'un théorème, c'est-à-dire celle qui prend son point de départ dans la conséquence même, et la vérifie par des déductions qui aboutissent à quelque vérité ou erreur précédemment reconnue. L'analyse était considérée comme méthode *rétrograde*, non-seulement parce qu'elle est l'inverse de la synthèse, mais encore parce que sa marche est opposée à l'ordre de succession ou de génération, soit réelle, soit logique, qui existe entre les parties du théo-

rème. La synthèse était, au contraire, regardée comme une méthode directe, parce qu'en parcourant la suite des idées qui composent la démonstration, elle suit les rapports de subordination que ces idées soutiennent entre elles. Il est aisé de voir, en effet, que, dans un théorème, les données hypothétiques sont un *à priori*, relativement à la conséquence, et que la conséquence est un *à posteriori* relativement aux données hypothétiques.

Cela posé, l'emploi que l'on doit faire des mots, *analyse* et *synthèse*, dans les sciences concrètes, devient évident. Supposez que je veuille découvrir comment un nœud compliqué a été formé; je puis essayer, l'un après l'autre, les différents moyens à l'aide desquels il me semble que l'on pourrait parvenir à composer un nœud semblable à celui qu'on me présente. Si je réussis dans l'une de ces tentatives, il est clair que tous les nœuds partiels dont se compose le tout complexe que j'imite, se seront formés et superposés dans le même ordre que ceux dont j'ai eu à reproduire la succession et la liaison. Cette manière de résoudre la question est synthétique. Je puis aussi prendre le nœud dont il s'agit de découvrir la formation, et essayer de dénouer d'abord le dernier nœud partiel qui a été formé, puis l'avant-dernier et tous les autres par ordre jusqu'au premier; alors j'aurai découvert comment on pourrait faire d'autres nœuds semblables, mais je n'y serai parvenu que par une opération inverse de celle d'où dépend la formation du nœud que j'avais à reproduire. Cette nouvelle manière de résoudre la question est analytique. Or, quels que soient les objets que l'on étudie pour savoir quelle méthode on met en usage, il suffit d'examiner si la suite d'idées que nous parcourons est l'image directe ou renversée de la succession ou de la génération, soit réelle, soit logique des choses. Il est évident que la cause existe avant l'effet, la loi avant le phénomène, le principe avant la conséquence, le primitif avant l'actuel. Quand on conçoit séparément quelque chose de déterminé et quelque chose de déterminant, il est évident que le premier existe avant le second. Suivant ce principe, le général est antérieur au particulier; il en est de même de l'abstrait par rapport au concret, de la substance par rapport au mode. Enfin, on a droit de dire aussi que le simple est antérieur au composé : car le simple c'est l'élément; le composé c'est la combinaison, et il est clair que l'élément existe avant la combinaison dans laquelle on le fait entrer. On suit donc une marche synthétique, quand on va de la cause à l'effet, de la loi au phénomène, du principe à la conséquence, du primitif à l'actuel, du général au particulier, de l'abstrait au concret, de la substance au mode, du simple au composé. En effet, le point de départ est alors un *à priori*. Réciproquement, on suit une marche analytique, quand on va de l'effet à la cause, du phénomène à la loi, de la conséquence au principe, de l'actuel au primitif, du particulier au général, du concret à l'abstrait, du mode à la substance, du composé au simple; en effet, le point de départ est alors un *à posteriori*.

*De l'analyse et de la synthèse mathématique.* — Si nous considérons la science mathématique dans son ensemble, nous verrons qu'elle est presque toujours exposée ou enseignée synthétiquement. Dans l'arithmétique on suit, en exposant les diverses opérations numériques, leur génération réelle. La formation des nombres est le principe : on en voit naître l'addition et la soustraction, qui engendrent la multiplication et la division. En général, les sujets qu'on traite en arithmétique, sont disposés de telle sorte que chacun d'eux conduit au suivant et suppose celui qui précède. La prédominance de la synthèse est plus évidente encore dans l'ensemble de la géométrie. Cette science a pour point de départ des définitions abstraites servant à déterminer les conceptions hypothétiques, que l'on peut se former sur l'étendue et sur les formes régulières dont l'étendue est susceptible. L'ordre même de ces définitions est déjà synthétique; sauf quelques exceptions, on définit le simple avant le composé, les genres avant les espèces. On ajoute aux définitions quelques axiomes, conditions nécessaires à la démonstration des théorèmes, vérités universelles, exprimées sous la forme la plus abstraite. Vient ensuite un long enchaînement de théorèmes et de problèmes dont les premiers sont relatifs aux lignes et aux surfaces; les derniers, aux solides, et dans lesquels, par conséquent, on procède, *autant qu'il est possible*, du simple au composé. Je dis, *autant qu'il est possible :* car l'ordre synthétique ne peut pas être rigoureusement observé dans tous les détails de la science. Il y a des cas où la dépendance logique des théorèmes force d'y renoncer, pour éviter dans le raisonnement des pétitions de principe.

Examinons maintenant les parties détachées de la science, et voyons en quoi consistent les procédés analytiques et synthétiques, employés dans la démonstration des théorèmes et dans la solution des problèmes. Tout théorème se compose de deux parties, dont l'une renferme une ou plusieurs données hypothétiques, et dont l'autre est une conséquence des données contenues dans la première. Je suppose, par exemple, que deux triangles soient équilatéraux, je conclurai qu'ils sont équiangles : je suppose qu'ils soient équiangles, j'en conclurai qu'ils sont *semblables*. Dans un théorème, le lien de la partie hypothétique avec la conséquence n'est pas évident par lui-même, et ainsi la vérité de la conséquence a besoin d'être prouvée. Or, pour la prouver synthétiquement, on part des données hypothétiques, et, par une suite de conséquences intermédiaires, on arrive à celle que l'on se propose de démontrer. Par exemple, le raisonnement géométrique est une synthèse,

quand la démonstration du théorème s'opère par la superposition des figures. Car, en comparant deux figures, on superpose d'abord les parties entre lesquelles on a supposé un rapport, et l'on détermine successivement tous les rapports qui doivent exister entre les autres parties des deux figures. — Quand on peut procéder par la superposition des figures, la démonstration synthétique conduit promptement et sûrement au but. Mais si l'on est obligé de chercher par le secours du raisonnement quelles sont les conséquences immédiates qui peuvent nous conduire de la partie hypothétique du théorème à celle dont on veut prouver la vérité, alors la démonstration synthétique est presque toujours fort difficile à trouver. Dugald Stewart fait remarquer avec raison que des données hypothétiques, quelles qu'elles soient, peuvent fournir immédiatement un grand nombre de conséquences différentes; que, parmi ces conséquences, il n'y en a qu'une ou deux qui conduisent au but que nous avons en vue; qu'il nous est impossible de déterminer *à priori* notre choix entre toutes ces conséquences immédiates qui sont presque toutes inutiles, qu'ainsi nos premiers essais ne sont que des tâtonnements, et que, s'ils réussissent, nous le devons au hasard plus qu'à notre habileté.

Nous avons déjà dit que l'analyse, laissant de côté les données hypothétiques de la proposition, se prend à la conséquence, et qu'elle en déduit une suite de propositions qui aboutissent à une vérité ou à une erreur connue. Lorsqu'il s'agit de théorèmes, le procédé ordinaire de l'analyse consiste à supposer la fausseté de la conséquence, et à tirer de cette hypothèse une suite de déductions qui se terminent à une proposition directement contraire, soit à un axiome, soit à un théorème déjà prouvé, soit aux données hypothétiques de la proposition qu'il s'agit de démontrer. Après avoir établi que l'hypothèse contraire à la conséquence du théorème conduit à un résultat évidemment faux, on en conclut que cette hypothèse doit être rejetée, et qu'ainsi la conséquence énoncée dans le théorème est nécessairement vraie. Ce genre d'analyse n'est autre chose que le raisonnement que l'on connaît sous le nom d'argument *ab absurdo*. Soit, par exemple, ce théorème : *Si deux triangles sont équilatéraux, ils sont en même temps équiangles;* le raisonnement analytique consiste à faire voir que, s'ils n'étaient pas équiangles, ils ne pourraient pas être équilatéraux; qu'ainsi la conséquence du théorème est vraie, puisqu'en la supposant fausse on détruit l'hypothèse à laquelle elle tient. Soit cet autre théorème : *Si deux droites sont perpendiculaires à une troisième, elles sont parallèles entre elles*, on dira, en raisonnant analytiquement : « car, si elles se rencontraient, on aurait, de leur point de rencontre, deux perpendiculaires abaissées sur une droite; ce qui est contraire à un théorème déjà démontré. » — Quand on applique l'analyse à la solution des problèmes, on suppose la solution connue, et l'on raisonne dans cette hypothèse, jusqu'à ce qu'on parvienne à une conséquence qui fournisse le moyen de réaliser la solution. Legendre nous offre un modèle parfait de cette analyse dans le problème relatif à l'inscription de l'hexagone régulier dans le cercle. Il tire une corde qu'il suppose être le côté de l'hexagone cherché; il mène deux rayons aux extrémités de cette corde; puis, examinant le triangle ainsi formé, il prouve qu'il doit être équilatéral, que le côté de l'hexagone inscrit doit être égal au rayon; qu'ainsi, pour inscrire dans un cercle un hexagone, il faut porter six fois le rayon sur la circonférence. — Il y a beaucoup de solutions de problèmes qui ne sont pas présentées sous cette forme. Les auteurs changent souvent dans leur exposition le problème en théorème. Mais on doit être bien convaincu que la synthèse n'est ici qu'un mode d'exposition, et que les solutions ont toujours été trouvées par l'analyse. Lorsqu'il s'agit de découvrir la démonstration d'un théorème, l'analyse est aussi la voie la plus courte; mais on doit avouer que, si le raisonnement par l'absurde démontre pleinement le théorème auquel on l'applique, il ne nous fait pas assez comprendre la raison de la vérité qu'il établit.

*De l'Analyse et de la Synthèse physique.* — L'analyse physique peut se diviser en deux espèces : elle est *descriptive* ou *logique*. L'*analyse descriptive* a pour objet de découvrir les rapports de coexistence ou de voisinage, par lesquels les choses sont unies, et d'ordonner toutes les qualités ou parties d'un sujet complexe relativement à une qualité ou à une partie principale. Condillac nous donne une assez juste idée de l'analyse descriptive, quand il nous montre, dans sa *Logique*, comment nous prenons connaissance d'une vaste campagne qui s'offre à nos yeux pour la première fois. Un seul coup d'œil suffit pour nous en faire embrasser l'ensemble; mais cette vue générale et passive est nécessairement vague et confuse. Il faut que notre regard parcoure successivement toutes les parties de l'horizon qui s'ouvre devant nous. Cette première analyse fera ressortir plus distinctement les objets les plus remarquables, et de nouveaux actes d'attention nous permettront de discerner les objets moins saillants, qui s'arrangeront autour des premiers et rempliront les intervalles qui les séparent. Alors toutes les parties de la campagne formeront dans notre esprit plusieurs groupes distincts, que nous ordonnerons ensuite, par la comparaison, les uns par rapport aux autres, et que nous pourrons même ramener à l'unité, en les rattachant avec ordre à quelque point ou objet central et dominant. L'analyse descriptive aspire à l'unité, comme l'analyse logique : mais ce n'est pas un principe qu'elle atteint, ce n'est qu'un centre.

Elle nous montre toutes les parties ou qualités de son objet : mais elle se borne à leur assigner en quelque sorte leur position *géographique*, et ne pénètre pas jusqu'aux rapports de dépendance qui les unissent.

C'est à l'*analyse logique* qu'il est réservé de nous faire connaître ces rapports; c'est elle qui est appelée à résoudre toutes les grandes questions d'origine, à nous dévoiler la génération des choses ou des idées, et à nous élever de la connaissance des phénomènes à celle des lois qui les régissent, de la connaissance des effets à celle des causes premières qui les produisent. Que l'on fasse voir à un habile mécanicien une machine nouvelle et compliquée, formée d'un grand nombre de rouages engrenés les uns dans les autres et concourant tous à la production d'un effet donné; après avoir attentivement observé la forme et la position des diverses parties de cette machine, il voudra pénétrer plus avant : de l'analyse descriptive, il passera à l'analyse logique. Partant du dernier effet donné, il essayera d'en découvrir la cause immédiate : cette cause étant elle-même un effet, il cherchera la cause dont elle dépend, et remontera patiemment la série de toutes les causes secondaires, jusqu'à ce qu'il soit parvenu à saisir le principe moteur qui met en jeu toute la machine.

Il est des circonstances où les deux modes d'analyse physique que nous venons de décrire peuvent être employés simultanément. Quand les objets sont simples ou que leur étude nous est très-familière, il arrive quelquefois qu'une observation exacte de l'ordre et de la disposition des choses nous découvre leur dépendance et leur génération. Mais, lorsque les sujets sont complexes et difficiles, l'analyse logique doit toujours être précédée de l'analyse descriptive. Alors, les rapports de génération ne se manifestent pas en même temps que ceux de coexistence, de voisinage ou de ressemblance. Je dis plus : ces derniers sont toujours à la portée d'un esprit laborieux et observateur, tandis que les premiers demeurent quelquefois impénétrables pour quiconque n'a pas fait une étude spéciale de la science à laquelle le sujet appartient. Il est telle machine que son inventeur peut livrer sans crainte à l'examen des ignorants : si quelques-uns sont capables de la décrire, il ne s'en trouvera pas un seul qui pénètre le secret qu'elle recèle.

La synthèse physique est, en général, une analyse renversée. S'agit-il de décrire, elle nous place dès l'abord au point central et culminant du sujet, et nous montrant de là ses parties principales et leurs dépendances, elle les rattache au centre qu'elle a choisi, dans l'ordre que leur situation leur assigne. Faut-il nous faire connaître la génération des choses ou des idées? La synthèse part de la cause première que l'analyse nous a révélée, et parcourt jusqu'au dernier terme la série successive des effets produits. Il suit de là que la synthèse physique présuppose toujours une analyse du même genre; mais, en fait, l'analyse, à laquelle elle correspond, ne l'a pas toujours précédée, et par conséquent elle n'a pas toujours pour objet de reprendre en sens inverse une opération antérieurement accomplie.

Pour décrier la synthèse, quelques philosophes se sont emparés d'un passage de la logique de Port-Royal, dans lequel on compare l'analyse au chemin que l'on fait en montant d'une vallée au sommet d'une montagne, et la synthèse au chemin que l'on fait en descendant du sommet de la montagne dans la vallée. « L'ignorant qui est toujours resté au fond de la vallée, trouvera, disent ces philosophes, au sommet de la montagne la science à laquelle il aspire; mais, quand il descendra ensuite de la montagne dans la vallée, il ne pourra plus rien découvrir; il repassera par les chemins qu'il a déjà parcourus; il reverra les mêmes objets; et cette marche, qui conduit du connu au connu, est à la fois ennuyeuse et stérile. » — Pour réfuter un tel raisonnement, il n'est pas nécessaire de sortir de la comparaison sur laquelle il s'appuie. Votre montagne a deux versants, dirai-je à ces philosophes; quand votre voyageur aura gravi l'un des deux, qui l'empêche de descendre par l'autre? Tout ce qui est sur cet autre versant lui est inconnu : chaque pas qu'il fera sera une découverte. Supposons qu'il veuille revenir à son point de départ; pourquoi reprendre le même chemin? Sur le versant qu'il a gravi, a-t-il donc tout vu, tout observé? N'y a-t-il pas une foule de petits sentiers qui lui offriront au retour, des particularités pleines de charme et de nouveauté? En un mot, quand l'analyse nous a élevés à la connaissance d'un principe ou d'une loi générale, osera-t-on soutenir que tous les phénomènes qui dépendent de cette loi ont déjà passé sous nos yeux? N'est-il pas évident que la plus grande partie de ces phénomènes nous est encore inconnue? En raisonnant sur la nature de cette loi et sur les résultats qu'elle doit nécessairement produire, ne pouvons-nous pas déterminer un grand nombre de faits qui jusque-là avaient échappé à notre observation? La synthèse n'est pas toujours, ainsi que l'imaginent quelques partisans exclusifs de la méthode expérimentale, un stérile retour sur les données d'une analyse antérieure; elle n'est pas une inutile revue d'idées acquises. On peut aussi s'en servir pour tirer d'un principe les diverses applications qu'il comporte, et pour saisir par le raisonnement des phénomènes intéressants que l'analyse avait négligés ou que leur éloignement ne lui permettait pas d'atteindre.

*Méthode d'induction.* — A l'analyse logique, que nous venons de décrire, se rattache la *méthode d'induction*, que Bacon a mise en honneur, et dont il a longuement, peut-être même trop minutieusement détaillé les procédés. La science, considérée par rapport à

la pratique, tend, suivant Bacon, à augmenter le pouvoir de l'homme, en lui apprenant à donner aux choses des propriétés nouvelles et à transformer les substances. Pour atteindre le but pratique de la science, il faut, autant que possible, pousser l'analyse jusqu'aux derniers éléments des choses, pénétrer leur texture cachée, leur intime constitution, surprendre leur progrès latent, remonter la série des opérations insensibles par lesquelles elles ont acquis leurs propriétés présentes et visibles; par conséquent découvrir la loi ou le principe de leur formation, et comprendre assez la nature de cette loi pour s'en rendre maître, et en modifier l'action selon nos besoins; pour tout dire en un mot, la méthode d'induction a pour but de rattacher les phénomènes particuliers à des lois générales, et de nous dévoiler les moyens de les reproduire, en nous faisant saisir le secret de leurs transformations. Son premier moyen est une observation exacte des faits; et comme, dans la nature, un fait est souvent accompagné d'un entourage de circonstances qui ne permet pas de constater ses caractères essentiels, on ajoute à l'observation le secours des *expériences*, ou plutôt de l'*expérimentation*.

Les procédés d'expérimentation multiplient les aspects sous lesquels un fait peut se produire, sans subir d'altération dans son essence; ils font successivement abstraction des circonstances au sein desquelles le fait se manifeste, nous permettent de démêler celles qui ne sont qu'accessoires et stériles, et déterminent le degré d'influence qui doit être attribué aux autres dans sa production. En dégageant ainsi les faits du cortége de particularités qui les environnent au sein de la nature, l'*expérimentation* tend à nous les montrer dans ce qu'ils ont de général et d'invariable. Cette généralisation s'opère par degrés, à mesure que l'exclusion porte sur un plus grand nombre de particularités. Ainsi la méthode d'induction s'applique à des faits complexes et opère sur eux un travail de simplification progressive : elle part de faits particuliers qu'elle soumet à des actes de généralisation graduée, et le but qu'elle se propose dans cette savante manipulation des faits est de mettre à nu, en la dégageant de tout milieu variable, la loi fondamentale qui les détermine. J'ai donc eu raison de rattacher la méthode d'induction à l'analyse logique, puisque ces deux méthodes ont même point de départ et même but, puisque l'analyse logique, appliquée scientifiquement à un ensemble de faits complexes, ne peut parvenir que par l'induction à généraliser ses résultats.

*Hypothèse.* — Dans les généralisations qu'elle opère, la méthode inductive est réservée jusqu'à la timidité. Il est un procédé plus hardi, mais aussi bien moins sûr, par lequel l'homme, s'élançant au delà des limites de son expérience acquise, s'empare immédiatement d'un principe qui ne peut être encore que vraisemblable, en déduit par le raisonnement toutes les conséquences, et vérifie ensuite ces conséquences par l'observation des faits. Ce procédé se nomme *hypothèse*. Dans les sciences concrètes, la méthode hypothétique se compose de deux parties. L'une est purement rationnelle; elle consiste à tirer d'un principe posé comme certain, quoiqu'il ne soit encore que probable, tous les faits possibles dont ce principe peut rendre raison. L'autre partie est tout entière consacrée à l'observation; elle a pour objet de découvrir si la réalité n'est pas, sur quelques points, en contradiction avec les conséquences que l'on a déduites de l'hypothèse. Pour démontrer la fausseté d'une hypothèse, il suffit de trouver un seul fait bien constaté qui soit en opposition avec les résultats du raisonnement. Mais quand tous les faits que l'on observe viennent confirmer les conséquences du principe sur lequel on a raisonné, alors l'hypothèse est plus ou moins probable selon le nombre des faits qu'elle explique; et elle devient certaine, quand elle ne laisse aucun fait sans explication.

Nous avons déjà vu qu'il est presque impossible aux philosophes d'éviter l'usage des hypothèses; que leurs recherches tendent ordinairement à confirmer ou à détruire quelque solution nouvelle ou ancienne des grands problèmes philosophiques. Il serait, je crois, facile de montrer que les grandes découvertes dans les autres sciences sont souvent obtenues par des procédés hypothétiques. L'horizon de l'homme de génie s'étend fort au delà de l'expérience actuelle; souvent il lui suffit d'un petit nombre de données pour percevoir dans le lointain des généralités étendues et fécondes; souvent son instinct devance la marche lente et mesurée de la raison, et l'attache à un principe, avant qu'il soit capable d'en donner aux autres une démonstration scientifique. Ainsi le nouveau système planétaire ne fut d'abord pour Copernic qu'une hypothèse, qui, suivant l'expression de Dugald Stewart, avait l'avantage d'expliquer d'une manière simple et belle tous les phénomènes célestes : ainsi la théorie de la gravitation universelle ne fut d'abord qu'une induction imparfaite, fondée sur quelques faits, et ce n'est que peu à peu que cette théorie, devenue le fondement et le but de toutes les recherches de Newton, fut fécondée par le calcul et vérifiée par l'observation.

J'avoue que l'hypothèse est dangereuse, et qu'elle a engendré autrefois un grand nombre d'erreurs. Quand un principe est appuyé sur de fortes présomptions, et qu'il nous a dirigés dans d'importants travaux, l'imagination et la passion nous y attachent si fortement, qu'il nous devient presque impossible d'observer avec impartialité les faits qui pourraient lui être contraires. Nous sommes naturellement enclins à nier les phénomènes, afin d'échapper à la nécessité d'abandonner une hypothèse qui nous est

chère, ou à les dénaturer, afin d'y trouver la confirmation d'un principe qui n'en contient pas la raison. Mais il ne faut pas que la crainte de l'abus nous engage avec Reid à proscrire l'usage des hypothèses. En dépit de tous nos efforts, les procédés hypothétiques trouveront toujours place dans nos sciences imparfaites : c'est une vaine entreprise que d'essayer de les détruire; il faut se borner à les restreindre, et à en régler l'emploi. Leur danger diminue d'ailleurs à mesure que les sciences font des progrès. Les hypothèses fausses ne trompent guère aujourd'hui que leur inventeur. Dans chaque branche de connaissances, le nombre de faits constants qu'on est toujours en état de leur opposer, est devenu trop considérable pour qu'elles puissent longtemps soutenir l'épreuve de la critique.

Méthode d'induction. *Voy.* l'art. Méthode.

MOI (Conscience du), se perd dans le sommeil, la rêverie, l'évanouissement, l'épilepsie, le somnambulisme, l'ivresse, le délire, la passion, l'enthousiasme, la joie, la douleur, etc.

Le moi est le caractère distinctif de l'homme au milieu des existences de ce monde. Constitué par la réflexion que l'esprit fait en lui de lui-même, il est plus fortement posé à mesure que cette réflexion est plus énergique, et l'énergie de celle-ci dépend en grande partie du rapport de la force attractive à la force expansive dans l'individu. Là où manque la puissance de se réfléchir, la conscience du moi n'est pas possible, et là où cette conscience existe, elle s'affaiblit ou se perd momentanément quand la réflexion languit ou cesse, comme dans le sommeil, dans des cas pathologiques qui lui ressemblent, dans certaines crises de somnambulisme, dans des états de l'âme produits par une influence extérieure qui la subjugue et empêche la réaction libre de l'esprit, tels que l'ivresse, le délire, la folie, la passion poussée à l'extrême, toute espèce d'exaltation qui transporte le moi hors de lui, ou tout sentiment profond qui l'absorbe.

Le moi se constitue définitivement quand l'enfant commence à parler, et surtout à comprendre la parole et à l'employer avec intelligence. De tous les êtres de ce monde, celui-là seul qui parle a un moi et est une personne. L'homme seul présente ce phénomène remarquable d'une existence qui se double, se scinde en deux parties, s'oppose à elle-même pour se contempler. D'où lui vient cette prérogative qui le rend capable de science et de moralité, et fait à la fois sa grandeur et sa misère? Pourquoi seul entre toutes les créatures d'ici-bas peut-il réfléchir volontairement en lui le monde et lui-même? C'est qu'il est un être intelligent, dira-t-on. Mais cette réponse n'explique rien; elle affirme la même chose en d'autres termes; elle laisse la difficulté entière. L'observation, qui constate les faits de l'intelligence, ne peut pas nous apprendre pourquoi l'homme est intelligent, et si nous n'avions point d'autres données que celles de l'expérience, cette question resterait pour nous sans lumière, comme beaucoup d'autres du même genre.

La parole sacrée qui nous a révélé l'origine et la nature de l'homme, nous apprend encore que Dieu l'a créé à son image et à sa ressemblance, et c'est pourquoi il lui a dit de gouverner la terre, et d'y tenir sa place. Donc tout ce qui est en Dieu doit avoir son type dans l'homme, avec la différence du Créateur à la créature; donc la nature humaine doit être l'effigie de la nature divine. Or l'essence de Dieu, Dieu en soi, c'est l'unité dans la Trinité, la Trinité dans l'unité, et de là le dogme fondamental du Christianisme, qui est aussi la première de toutes les vérités. La Trinité, c'est Dieu se connaissant et pour cela s'objectivant à lui-même, se contemplant en lui, objet de lui dans son Fils. Donc trois distinctions en Dieu, savoir : Dieu Père ou centre, sujet de l'éternelle connaissance, principe de la génération éternelle; Dieu Verbe, lumière émanée du centre, Fils engendré par le Père; puis action et réaction de l'un vers l'autre, et de leur rapport intime, de leur pénétration, un troisième terme qui procède des deux, bien qu'il soit distinct de chacun, l'Esprit-Saint, Dieu-Esprit. Et ces trois termes distincts sont cependant un; autrement l'infini n'aurait ni conscience ni connaissance de lui-même. Connaître et être, sont la même chose pour Dieu, parce qu'il n'est qu'en se connaissant, par l'éternelle réflexion qu'il fait de lui-même en lui.

La même chose se retrouve dans la créature faite à son image, mais elle s'y retrouve comme l'original dans la copie. L'unité de l'âme humaine se manifeste aussi ou s'objective à elle-même dans la trinité de la connaissance. L'âme sujet se fait objet. Elle agit et réagit sur elle-même; les deux termes se réfléchissent l'un dans l'autre, et de là l'esprit intelligent qui se constitue par le développement même de la conscience, ou quand le moi est posé. La conscience du moi est donc essentielle à l'être intelligent. Or, comme la liberté morale résulte de la conscience, puisqu'il n'y a lieu à choisir entre deux termes, que quand le moi se distingue des non-moi, il suit que l'homme n'est un être moral, comme il n'est un être intelligent, qu'en vertu de sa nature radicale ou parce qu'il est l'image de Dieu. Il est donc tout ce qu'il est par cette ressemblance, et ainsi sa vie n'a de valeur et de vérité qu'autant qu'elle réalise l'idée qui a présidé à sa création, qu'autant qu'il reproduit, rétablit ou perfectionne en lui la conformité avec son divin modèle. Telle est la règle souveraine de son existence.

La réflexion active de l'esprit s'opère par un retour de l'âme sur elle-même, par un repliement de son regard à l'intérieur, par une espèce de recollection ou de recueille-

ment. C'est le mouvement opposé à celui de l'expansion ou du développement par lequel l'être se jette au dehors ou se manifeste. L'acte de la réflexion indique donc une prédominance, au moins momentanée, de la force attractive, un triomphe de la force centrale, une tendance à la concentration. Aussi voyons-nous que les hommes où l'expansion domine, soit à cause de l'âge, comme chez les enfants et les jeunes gens, soit par suite d'un caractère léger, comme en ceux qui sont jeunes toute leur vie, réfléchissent peu et avec peine. Ils n'arrivent jamais à se connaître, parce qu'ils n'ont pas la force de se regarder dans le miroir de leur entendement, de se mirer dans leur conscience. Ceux au contraire où la force attractive l'emporte réfléchissent volontiers, parce qu'ils se concentrent facilement, et il leur faut un effort ou une vive excitation pour sortir d'eux et se manifester par la parole ou par l'action. Ce sont des âmes repliées sur elles-mêmes, des volontés ardentes qui se consument au dedans comme un volcan sans éruption; ce sont des esprits méditatifs, pensant, ruminant toujours, peu communicatifs et sachant mal communiquer. Ces hommes aiment les ténèbres, le silence et l'immobilité.

Il y a sous ce rapport une différence notable entre les deux sexes. Dans la femme la force centrale prépondère. C'est pourquoi il y a en elle de l'attrait ou de l'attract; elle attire l'homme, qui, suivant la parole de la *Genèse*, II, 24, quitte son père et sa mère pour s'attacher à sa femme. Elle est donc, en vertu même de sa nature, le centre de la famille et par conséquent de la société, fondée sur la famille. Aussi, pour le dire en passant, toute société civile où la femme est esclave ou dégradée est une société dans l'enfance ou une société pervertie, et nous affirmons hautement qu'avant l'Evangile et hors du christianisme, qui a rendu à la femme, en la régénérant, son rang dans le monde, il n'y a pas eu sur la terre de véritable sociabilité. Si la femme est ainsi constituée, il doit lui en coûter moins qu'à l'homme pour rentrer en soi; elle doit s'y poser et s'y reposer plus volontiers; car elle tend beaucoup moins à se manifester au dehors. L'intérieur est son domaine. Elle se réfléchit elle-même tout ce qu'elle éprouve, et surtout ce qu'elle aime, plus facilement, plus constamment que l'homme; elle tend plus fortement à s'assimiler, à s'approprier. Son moi est plus ardent, plus absorbant, plus dévorant, et l'égoïsme, quand il existe en elle, est profond et tenace. De là ses bonnes et ses mauvaises qualités, à savoir sa patience, son courage, sa constance, son avidité, son désir de posséder, son opiniâtreté qui ne se lasse point, qui ne renonce jamais, et qui finit presque toujours par l'emporter sur la force, comme la goutte d'eau tombant incessamment use le roc.

L'homme, plus expansif par sa nature, est porté au contraire à se répandre au dehors, et dans la communauté l'extérieur est son département. Il a donc plus de peine à revenir sur lui-même et sur ce qu'il sent; il sent aussi moins vivement, à cause de sa réaction trop prompte, qui ne laisse pas à l'action objective le temps de pénétrer et de l'affecter profondément. Aussi préfère-t-il agir par la pensée, par la parole, par le mouvement organique; et quand il se réfléchit, il considère plus les objets que lui-même; c'est pour spéculer, faire des systèmes ou des théories, plus que pour se rendre compte de ce qu'il éprouve. Il n'aime pas comme la femme à se retirer dans son fond pour y ramener tout, pour tout absorber dans un sentiment, dans un désir, dans une volonté. Il se déploie avec plaisir dans les tableaux de l'imagination, dans les conceptions de son entendement, dans les constructions de sa raison. Il est toujours pressé de réaliser au dehors ce qu'il a combiné, prévu, arrangé dans son esprit. Il s'y met avec feu, avec véhémence; mais si l'œuvre est longue, il se décourage ou se dégoûte facilement, il cède plus vite aux oppositions et aux obstacles. En général la conscience du moi est plus profonde dans la femme que chez l'homme, et sa personnalité, moins active, moins violente, est en effet plus forte et plus solide. Du reste ceux d'entre les hommes qui sont appelés par leurs qualités supérieures à gouverner ou à diriger leurs semblables se distinguent ordinairement par l'énergie du moi, par la fermeté et la persistance de la volonté; ce qui suppose ou une haute inspiration qui les éclaire et les soutient, ou une grande force de réflexion pour voir nettement en eux, avant d'agir, ce qu'ils veulent, ce qu'ils pensent, ce qu'ils feront.

Si le moi se pose par la réflexion, il se dépose quand elle cesse, et la conscience s'affaiblit ou se perd à mesure que l'esprit devient incapable de se replier sur lui. Alors, comme l'exprime très-bien le langage vulgaire, *on perd la présence d'esprit* et *on reste sans connaissance*. On ne connaît donc et soi et les choses en soi, qu'autant que l'esprit se représente à lui-même, en se réfléchissant lui et ce qui l'affecte. Dès qu'il se perd de vue et ne se saisit plus en objectivité, il se dédouble pour ainsi dire; il sent, mais il ne réfléchit pas; la conscience du moi défaille et avec elle la pensée et la volonté propre. Nous l'éprouvons tous les jours quand le sommeil nous gagne. Le premier signe intérieur que nous nous endormons, c'est que nous ne savons plus ce que nous faisons, ce que nous disons, ce que nous lisons, ce que nous pensons, ce que nous voulons. Le moi est enlevé à lui-même; aucune fonction intellectuelle ne peut plus s'accomplir; le sentiment de la personnalité disparaît pour un temps, et quand le réveil arrive, le premier acte du moi est de se reposer par la réflexion, de se reprendre, pour ainsi dire, en ramenant son regard sur lui; et alors, avec l'aide de la mémoire, qui lui garantit son identité, des sens et de l'imagination, qui le repla-

cent dans les circonstances de sa vie de tous les jours, la conscience se rétablit, la personne se retrouve, et sa pensée et son activité rentrent dans leur cours habituel.

Il en va de même dans cet état analogue au sommeil qu'on appelle *rêverie*, parce qu'on y rêve tout éveillé. L'esprit, qui commence ordinairement par penser à quelque chose qui l'intéresse dans sa disposition présente, se laisse entraîner peu à peu par un courant d'images analogues à la passion, au sentiment qui le préoccupent; doucement ballotté, bercé en quelque sorte par les vagues de l'imagination, comme sur une mer mollement agitée, il se laisse porter par le flot, il va et vient sans mêler son activité à la force extérieure qui le pousse; la réflexion s'affaiblit insensiblement; il perd conscience de lui-même, et la fin la plus ordinaire de ces situations romantiques, c'est le sommeil. L'évanouissement, la syncope, les faiblesses, la léthargie, les accès d'épilepsie, de catalepsie, etc., produisent à peu près le même résultat. Il y a momentanément impuissance de la réflexion et la perte de la connaissance s'ensuit. En sortant de ces états on revient à soi, on reprend ses esprits, comme on dit communément et avec beaucoup de justesse; car l'esprit se reprend en effet, et redevient présent à lui-même.

L'état singulier qu'on appelle *somnambulisme*, qu'il arrive naturellement ou qu'il soit provoqué par des moyens artificiels, présente souvent, surtout lorsqu'il va jusqu'à la clairvoyance, une étrange perturbation de la conscience du moi. La réflexion n'est point suspendue; elle est au contraire doublée, et il en résulte deux consciences et par conséquent deux moi qui se voient objectivement, et parlent l'un de l'autre, comme s'ils étaient deux personnes distinctes et séparées, l'une dans l'état ordinaire et l'autre dans la crise. Dans ce dernier état, le sujet se nomme toujours à la troisième personne, comme l'enfant qui n'a point encore la conscience du moi, et au sortir de la crise, qui dure quelquefois des mois entiers, au moment même de son réveil, le souvenir de ce qui s'est passé en lui et autour de lui pendant la maladie lui est ôté, et recommençant à vivre dans son ancienne conscience, sans se douter en aucune manière du temps qui s'est écoulé, il se reporte spontanément au point où il en est resté quand il est entré en crise, et se replace par la mémoire dans les circonstances où il se trouvait à l'instant de son départ. Nous connaissons une personne très-naïve et très-pieuse, qui tombe naturellement dans un tel état, quand elle est vivement affectée par une cause morale. Alors elle perd soudainement la conscience d'elle-même, telle qu'elle est dans la veille, et elle entre dans une autre forme d'existence, où, comme les clairvoyants, elle voit quelquefois les yeux fermés, lit une lettre cachetée, aperçoit ce qui se passe à distance, entend ce qui se dit au loin et autres phénomènes de ce genre. Elle se voit double, comme si elle était deux personnes, et désigne chacune de ces personnes par un nom différent; celle de la veille, elle la nomme l'*autre*, et celle de la crise, elle la nomme *elle*. Elle regarde l'*autre* comme supérieure à *elle*, parlant de l'*autre* avec un certain respect, et d'*elle* avec mépris ou indifférence, comme si elle était peu de chose. *Elle* se rappelle plus ou moins confusément ce que l'*autre* a fait, mais l'*autre* quand elle est revenue, n'a absolument aucun souvenir de ce qu'*elle* a fait ou éprouvé tout le temps de la crise; du reste parlant toujours d'*elle* et de l'*autre* comme d'un tiers, et mettant tous les verbes à la troisième personne, en sorte que le mot *je* ou *moi* ne sort jamais de sa bouche. Puis, quand la crise est passée, elle se reproduit quelquefois partiellement dans le sommeil où cette personne se voit double, vivant à la fois dans *elle* et dans l'*autre*. Nous citons ces faits parce que nous les avons vus et sans chercher à les expliquer pour le moment. Nous y reviendrons dans la *Psychologie transcendante*.

Toutes les fois que, par une cause ou par une autre, l'esprit est enlevé à lui-même et ne peut plus se regarder et se maîtriser, il perd la conscience du moi. L'ivresse produit cet effet. Par l'excès des boissons fermentées, les esprits animaux s'accumulent au cerveau avec le sang, au point que le cerveau est troublé dans ses fonctions, et ne peut plus servir d'instrument à l'intelligence et à la volonté. Il y a dans cet état incapacité de réfléchir, de penser, de vouloir; et tant qu'il dure, l'homme est abandonné à l'impulsion des instincts de la brute, aux penchants les plus grossiers et aux influences qui y correspondent. Il se dégrade en se dépouillant du caractère de la personnalité humaine, de la conscience et de l'activité du moi.

Le même effet peut être amené jusqu'à un certain point, sans qu'il y ait de sa faute, ou au moins sans que sa volonté y ait pris part immédiatement, comme dans le transport de la fièvre, et dans l'espèce de délire qui accompagne souvent l'inflammation du cerveau. L'organe surexcité ne peut plus être gouverné par l'esprit, il l'entraîne au contraire dans son mouvement désordonné, l'empêche de revenir sur lui-même et le fait divaguer. La réflexion devient impossible, le moi ne peut se poser, et ainsi il n'y a plus ni conscience, ni pensée, ni action suivie, ni souvenir.

L'homme peut encore perdre la conscience du moi ou être jeté hors de soi, comme on dit, par la passion. Dans un accès de colère, par exemple, il ne sait plus ce qu'il dit ni ce qu'il fait, il n'entend rien, ne voit rien que ce qui le possède, et il peut être entraîné, presque sans le vouloir, aux plus grandes violences, aux actions les plus horribles. Il est alors sous une véritable possession; quelque chose est entré en lui qui

l'enflamme, l'agite, le pousse, comme le vent fait tournoyer la poussière; et il est tellement sous le joug de la puissance du mal, qu'il ne peut se maîtriser tant que dure l'accès. Il en est ainsi de toute passion violente quand elle va jusqu'au transport. Elle nous enlève la conscience du moi et l'empire sur nous-mêmes, et c'est ce qui rend les passions si dangereuses. Elles produisent jusqu'à un certain point les mêmes effets que l'ivresse, que la fièvre; elles rendent incapable de bien voir, de réfléchir, de penser; elles enflamment le cerveau, exaltent l'imagination, jettent dans le délire; elles rendent fou. Il n'y a point de passion qui ne puisse aller jusqu'au fanatisme, c'est-à-dire jusqu'à se faire un Dieu de son objet, pour lui dévouer sa vie, son âme, tout son amour, à la place de Dieu qui seul y a droit.

L'état de l'âme qu'on appelle enthousiasme lui ôte momentanément la conscience du moi. L'inspiration, de quelque genre qu'elle soit, poétique, morale ou religieuse, enlève l'esprit de l'homme, le ravit, comme on dit, ou le transporte. Aussi le premier effet de l'inspiration, c'est l'impossibilité de réfléchir, de penser, c'est la suspension de la conscience et du moi. La muse, le génie de l'artiste, le dieu qui s'en empare, est une puissance plus forte que lui, et il est presque sous sa main comme un instrument qui rend des sons. C'est ce que les anciens appelaient la fureur poétique. L'inspiration morale a quelque chose de saisissant qui entraîne soudainement la volonté, la pousse à agir avant toute réflexion. Ainsi s'exécutent le plus souvent les grandes actions, les actes de dévouement et d'héroïsme. La vue du beau, et surtout de la beauté morale, l'admiration qu'il peut exciter, produisent quelquefois le même transport. Une piété vive, ardente, pleine de foi et d'amour, peut aussi donner de ces ravissements, quand, par l'élan de la prière, l'âme se dégage de ses liens inférieurs, pour s'unir à Dieu; et elle n'y parvient qu'en se perdant de vue, en cessant de réfléchir, en laissant tomber son esprit propre, pour s'offrir à la lumière divine comme un vase pur et vide, et attirer l'esprit de Dieu, qui se donne à ceux qui se dépouillent du leur ou se font *pauvres d'esprit*. La vie religieuse la plus profonde, celle qu'on appelle vie intérieure, repose sur ce fait.

Enfin, toutes les fois qu'une influence pénètre jusque dans son fond et y excite un sentiment vif de joie ou de douleur, l'âme, absorbée par ce qu'elle éprouve, devient momentanément incapable de réagir. Elle est comme fixée, enfoncée en elle par la puissance qui l'accable; elle est perdue dans la douleur ou dans la joie; elle nage, pour ainsi dire, dans un océan d'amertume ou de bonheur. Dans cet état elle ne peut ni penser, ni parler, ni agir; elle n'a point l'esprit présent; elle vit dans un rêve; elle n'a pas la force de réfléchir ce qui se passe en elle, et par conséquent elle n'a point la conscience de sa personnalité, et ne peut l'exprimer en aucune manière. Il lui faut un certain temps pour se calmer, pour revenir à elle, pour reprendre ses esprits et retrouver, avec la réflexion d'elle-même et la conscience de son moi, la puissance de penser ce qu'elle a senti, d'exprimer ce qu'elle pense, et de jeter au dehors ce torrent de douleur ou de joie qui l'a inondée. Alors seulement vient l'abondance des larmes, des paroles, des gestes et de tous les moyens d'expression. — *Voy.* Sens intime.

## MONADES (Système des).

### Article Ier. — *Sur quels principes de ce système la critique doit s'arrêter.*

Il y a deux inconvénients à éviter dans un système: l'un de supposer les phénomènes que l'on entreprend d'expliquer, l'autre d'en rendre raison par des principes qui ne se conçoivent pas mieux que les phénomènes. Les cartésiens tombent dans le premier lorsqu'ils disent qu'une substance n'est étendue que parce qu'elle est composée de substances étendues : mais les leibnitiens tombent dans le second, si, lorsqu'ils disent qu'une substance n'est étendue que parce qu'elle est l'agrégat de plusieurs substances inétendues, ils ne conçoivent pas mieux la substance inétendue que celle que l'on suppose réellement étendue. En effet, serait-on plus avancé de dire avec eux que le phénomène de l'étendue a lieu parce que les premiers éléments des choses sont inétendus, que de dire avec les cartésiens qu'il y a de l'étendue, parce que les premiers éléments des choses sont étendus ?

Je conviens que le composé, toujours composé jusque dans ses moindres parties, ou plutôt jusqu'à l'infini, est une chose où l'esprit se perd. Plus on analyse cette idée, plus elle paraît renfermer de contradictions. Remonterons-nous donc à des êtres simples? Mais comment les imaginerons-nous? Sera-ce en niant d'eux tout ce que nous savons du composé? En ce cas, il est évident que nous ne les concevons pas mieux que le composé. Si l'on ne conçoit pas ce que c'est qu'un corps, on ne conçoit pas davantage un être dont on ne peut dire autre chose, sinon qu'aucune qualité du corps ne lui appartient. Il faut donc, pour concevoir les monades, non-seulement savoir ce qu'elles ne sont pas, il faut encore savoir ce qu'elles sont. Leibnitz a bien senti que c'était une obligation pour lui de remplir ce double objet. Aussi a-t-il fait tous les efforts dont il était capable, dans la vue de faire connaître ses monades par quelques qualités positives. Il a cru y découvrir deux choses, une force et des perceptions dont le caractère est de représenter l'univers. S'il donne une idée de cette force et de ces perceptions, il fera concevoir ses monades, et il sera fondé à s'en servir pour l'explication des phénomènes. Mais, si cette force et ces per-

ceptions sont des mots qui n'offrent rien à l'esprit, son système devient tout à fait frivole. Il se réduit à dire qu'il y a de l'étendue, parce qu'il y a quelque chose qui n'est pas étendu ; qu'il y a des corps, parce qu'il y a quelque chose qui n'est pas corps, etc. Je vais donc me borner à examiner ce que disent les leibnitiens pour établir la force et les perceptions des êtres simples.

Art. II. — *Qu'on ne saurait se faire d'idée de ce que Leibnitz appelle* la force des monades.

Pour juger si nous avons l'idée d'une chose, il ne faut souvent que consulter le nom que nous lui donnons. Le nom d'une cause connue la désigne toujours directement : tels sont les mots de *balancier*, *roue*, etc. Mais, quand une cause est inconnue, la dénomination qu'on lui donne n'indique jamais qu'une cause quelconque avec un rapport à l'effet produit, et elle se forme toujours des noms qui marquent l'effet. C'est ainsi que l'on a imaginé les termes de *force centrifuge*, *centripète*, *vive*, *morte*, de *gravitation*, d'*attraction*, d'*impulsion*, etc. Ces mots sont fort commodes ; mais, pour s'apercevoir combien ils sont peu propres à donner une vraie idée des causes que l'on cherche, il n'y a qu'à les comparer avec les noms des causes connues.

Si je disais : La possibilité du mouvement de l'aiguille d'une montre a sa raison suffisante dans l'essence de l'aiguille, mais de ce que ce mouvement est possible, il n'est pas actuel ; il faut donc qu'il y ait dans la montre une raison de son actualité : or, cette raison, je l'appelle *roue*, *balancier* : si, dis-je, je m'expliquais de la sorte, donnerais-je une idée des ressorts qui font mouvoir l'aiguille?

Une substance change. Il y a donc en elle une raison de ses changements : j'en conviens ; je consens encore que l'on appelle cette raison du nom de force, pourvu qu'avec ce langage on ne s'imagine pas m'en donner la notion.

J'ai quelque sorte d'idée de ma propre force, quand j'agis, je la connais au moins par conscience. Mais, lorsque j'emploie ce mot pour expliquer les changements qui arrivent aux autres substances, ce n'est plus qu'un nom que je donne à la cause inconnue d'un effet connu. Ce langage nous fera connaître l'essence des choses, quand les notions imparfaites que j'ai données des roues, balanciers, etc., formeront des horlogers.

Si notre âme agissait quelquefois sans le corps, peut-être nous ferions-nous une idée de la force d'une monade : mais toute simple qu'elle est, elle dépend si fort du corps, que son action est en quelque sorte confondue avec celle de cette substance. La force que nous éprouvons en nous-mêmes, nous ne la remarquons point comme appartenant à un être simple, nous la sentons comme répandue dans un tout composé. Elle ne peut donc nous servir de modèle pour nous représenter celle que l'on accorde à chaque monade.

Mais souvent c'est assez de donner à une chose que nous ne connaissons point le nom d'une chose connue, pour nous imaginer les connaître également. Rien ne nous est plus familier que la force que nous éprouvons en nous-mêmes ; c'est pourquoi les leibnitiens ont cru se faire une idée du principe des changements de chaque substance en lui donnant le nom de force. Il ne faut donc pas s'étonner s'ils s'embarrassent de plus en plus, à proportion qu'ils veulent pénétrer davantage la nature de cette force. D'un côté, ils disent qu'elle est un effort, et de l'autre, qu'elle ne trouve point d'obstacles. Mais, par la notion que nous avons de ce que l'on nomme *effort* et *obstacle*, l'effort est inutile dès qu'il n'y a point d'obstacle à vaincre. Par conséquent, s'il n'y a point de résistance dans les êtres simples, il n'y a point de force ; ou, s'il y a une force, il y a aussi une résistance.

De tout cela, il faut conclure que Leibnitz n'est pas plus avancé de reconnaître une force dans les êtres simples, que s'il s'était borné à dire qu'il y a en eux une raison des changements qui leur arrivent, quelle que soit cette raison. Car, ou le mot de *force* n'emporte pas d'autre idée que celle d'une raison quelconque, ou, si on lui veut faire signifier quelque chose de plus, c'est par un abus visible des termes ; l'on ne saurait faire connaître les idées que l'on y attache. On voit ici les défauts ordinaires aux systèmes abstraits ; des notions vagues, et des choses que l'on ne connaît pas, expliquées par d'autres que l'on ne connaît pas davantage.

Art. III. — *Que Leibnitz ne prouve pas que les monades ont des perceptions.*

Notre âme a des perceptions ; c'est-à-dire, qu'elle éprouve quelque chose, quand les objets font impression sur les sens. Voilà ce que nous sentons : mais la nature de l'âme et la nature de ce qu'elle éprouve quand elle a des perceptions, nous sont si fort inconnues, que nous ne saurions découvrir ce qui nous rend capables de perceptions. Comment donc l'idée imparfaite que nous avons de l'âme pourrait-elle nous faire comprendre que d'autres êtres ont des perceptions comme elle? Pour expliquer la nature des monades, par la notion de notre âme, ne faudrait-il pas trouver dans cette notion la nature même de cette substance?

Les monades et les âmes sont des êtres simples : voilà en quoi elles conviennent, c'est-à-dire, qu'elles conviennent en ce qu'elles excluent également l'étendue et les qualités qui en dépendent, telles que la figure, la divisibilité, etc. Mais de ce que des êtres s'accordent à n'avoir pas certaines

qualités, s'ensuit-il qu'ils doivent s'accorder à avoir à d'autres égards les mêmes? Et cette conséquence serait-elle bien juste : Les monades sont comme nos âmes, en ce qu'elles ne sont ni étendues ni divisibles, donc elles ont comme elles des perceptions?

Concluons que, pour décider des qualités communes aux âmes et aux monades, ce n'est point assez de concevoir ces substances comme inétendues, il faudrait encore concevoir la nature des unes et des autres. Les explications de Leibnitz sont donc encore ici défectueuses.

Art. IV. — *Que Leibnitz ne donne point d'idée des perceptions qu'il attribue à chaque monade.*

Qu'est-ce qu'une perception? C'est, comme je viens de le dire, ce que l'âme éprouve quand il se fait quelqu'impression dans les sens. Cela est vague, et n'en fait point connaître la nature: j'en conviens; et, après cet aveu, on n'a plus de questions à me faire. Mais veux-je attribuer des perceptions à un être différent de notre âme, on me dira que ce n'est pas assez, pour en donner une idée, de rappeler à ce que nous éprouvons, et qu'il faut encore les faire connaître en elles-mêmes. En effet, tant qu'elles ne sont connues que par la conscience que nous en avons, nous ne saurions être fondés à en attribuer à d'autres êtres qu'à ceux que nous pouvons supposer en avoir conscience.

Si je disais donc avec Leibnitz que les perceptions sont les différents états par où les monades passent, on m'objecterait que le mot d'*état* est encore trop vague. Si j'ajoutais, pour en déterminer le sens, que ces états représentent quelque chose, et que par là les monades sont comme des miroirs qui réfléchissent sans cesse de nouvelles images, on insisterait encore. Quelles sont, me demanderait-on, les idées que signifient *représenter*, *miroir*, *images*, pris dans le propre? Des figures, telles que la peinture et la sculpture en retracent. Mais il ne peut rien y avoir de semblable dans un être simple. Par conséquent, ajouterait-on, vous ne prenez pas ces mots dans le propre quand vour parlez des monades; mais, si vous leur ôtez la première idée que vous leur avez fait signifier, quelle est celle que vous prétendez y substituer.

En effet ces termes, en passant du propre au figuré, n'ont plus qu'un rapport vague avec le premier sens qu'ils ont eu. Ils signifient qu'il y a des représentations dans les êtres simples, mais des représentations toutes différentes de celles que nous connaissons, c'est-à-dire, des représentations dont nous n'avons point d'idée. Dire que les perceptions sont des états représentatifs, c'est donc ne rien dire.

Qu'est-ce, en effet, que représente l'état d'une monade? c'est l'état des autres monades. Ainsi l'état de la monade *A* représente ceux des monades *B*, *C*, *D*, etc. Mais je n'ai pas plus d'idée des états de *B*, *C*, *D*, etc., que de celui de *A*. Par conséquent, dire que l'état de *A* représente ceux de *B*, *C*, *D*, etc., c'est dire qu'une chose que je ne connais pas en représente d'autres que je ne connais pas mieux.

Ce sont proprement les qualités absolues qui appartiennent aux êtres et qui les constituent ce qu'ils sont. Quant aux rapports que nous y voyons, ils ne sont point à eux; ce ne sont que des notions que nous formons lorsque nous comparons leurs qualités. C'est donc par les qualités absolues qu'il les faut d'abord faire connaître. S'y prendre autrement, c'est avouer tacitement que l'on n'en a aucune notion. On parlera des rapports que l'on suppose entre eux, mais ce ne sera que d'une manière bien vague. C'est ainsi qu'on pourrait prétendre donner l'idée de plusieurs tableaux en disant qu'ils se représentent réciproquement les uns les autres. Or Leibnitz ne fait pas connaître les monades par ce qu'elles ont d'absolu. Tous ses efforts aboutissent à imaginer entre elles des rapports qu'il ne saurait déterminer qu'avec le secours des termes vagues et figurés de *miroir*, de *représentation*. Il n'en a donc point d'idée.

La méprise de ce philosophe en cette occasion, c'est de n'avoir pas fait attention que des termes, qui dans le propre ont une signification précise, ne réveillent plus que des notions fort vagues quand on s'en sert dans le figuré. Il a cru rendre raison des phénomènes lorsqu'il n'emploie que le langage peu philosophique des métaphores; et il n'a pas vu que, quand on est obligé d'user de ces sortes d'expressions, c'est une preuve que l'on n'a point d'idée de la chose dont on parle. Ces méprises sont ordinaires à ceux qui font des systèmes abstraits.

Art. V. — *Que l'on ne comprend pas comment il y aurait une infinité de perceptions dans chaque monade, ni comment elles représenteraient l'univers.*

Plus Leibnitz fait d'effort pour faire comprendre ce qu'il croit entendre par le mot de *perception*, plus il embarrasse l'idée qu'il en veut donner.

La liaison qui est entre tous les êtres de l'univers, lui fait juger qu'il n'y a point de raison pour borner les représentations qui se font dans les monades. Chaque représentation tend, selon lui, à l'infini, et chacune de nos perceptions en enveloppe une infinité d'autres. Ainsi, dans une *monade*, il y a des infinis d'une infinité d'ordres différents. Dans *A* il y a une infinité de perceptions pour représenter les perceptions de *B*, dans B une autre infinité pour représenter celles de *C*; et ainsi à l'infini. *A* à son tour est représenté dans *B*, *C*, etc., et de même que cette *monade* représente toutes les autres, elle est représentée dans chacune; en sorte qu'il n'y a pas de portion de matière

où elle ne soit représentée une infinité de fois, et qui ne lui fournisse une infinité de perceptions. On voit par là de combien d'infinités de manières les perceptions se combinent dans chaque être.

Il y aurait bien des remarques à faire sur l'infini : pour abréger, je me bornerai à dire que c'est un nom donné à une idée que nous n'avons pas, mais que nous jugeons différente de celles que nous avons. Il n'offre donc rien de positif, et ne sert qu'à rendre le système de Leibnitz plus inintelligible.

Ce philosophe a beau appuyer sur la liaison de tous les êtres de l'univers, on ne comprendra jamais qu'ils se concentrent tous dans chacun d'eux, et que le tout soit représenté si parfaitement dans chaque partie que, qui connaîtrait l'état actuel d'une monade y verrait une image distincte et détaillée de ce qu'est l'univers, de ce qu'il a été et de ce qu'il sera. Si cette représentation avait lieu, ce ne serait qu'en vertu de la force que Leibnitz attribue à chaque monade : mais cette force ne peut rien produire de semblable.

Ou les monades agissent réciproquement les unes sur les autres, en sorte qu'il y a entre elles des actions et des passions réciproques (supposition que quelques leibnitiens ne rejettent pas); ou elles paraissent seulement agir de la sorte.

Dans le premier cas, on voit dans une monade toute la force active qui lui appartient, et tout ce qu'elle peut produire, en supposant qu'elle ne trouve point d'obstacle. On voit encore toute la résistance qu'elle oppose à toute action qui viendrait d'un principe externe, mais on n'y saurait voir l'état et la liaison de tous les êtres. Ces états et cette liaison consistent dans des rapports d'action et de passion. La force d'une monade ne produit pas au dehors tout l'effet dont elle serait capable, elle n'y produit qu'un effet proportionné à la résistance qu'elle y trouve. Afin de connaître comment par son action elle est liée avec le reste de l'univers, il ne suffit donc pas de l'apercevoir, il faut encore apercevoir toutes les autres substances. On ne peut donc voir dans une seule monade l'état et la liaison de toutes les monades, supposé qu'elles agissent ou pâtissent réciproquement.

On ne le peut pas davantage si, comme le pense Leibnitz, les actions et les passions ne sont qu'apparentes. Dans cette supposition une monade ne dépend d'aucun être; elle est par elle-même, et par un effet de sa propre force, tout ce qu'elle est, et renferme en elle le principe de tous ses changements. Celui qui n'en verrait qu'une, ne devinerait soulement pas qu'il y eût autre chose.

Mais, dira Leibnitz, c'est une suite de l'harmonie préétablie, que chaque monade ait des rapports avec tout ce qui existe. J'en conviens. Donc, l'état où elle se trouve exprime et représente ces rapports, donc il représente l'univers entier. Je nie la conséquence.

Si je disais : Un côté d'un triangle a des rapports aux deux autres côtés et aux trois angles; donc, ce côté représente la grandeur des deux autres, et la valeur de chaque angle en particulier, on verrait sensiblement le faux de cette conséquence. Chacun sait que, pour se représenter pareille chose, la connaissance d'un côté n'est pas suffisante. Je dis également que la représentation de l'univers ne peut être renfermée dans la connaissance d'une seule monade. En vain l'état de cette monade a des rapports avec l'état de toutes les autres; la suprême intelligence même, si elle ne connaissait qu'elle, ne saurait rien découvrir au delà. Il faut, à la connaissance d'un côté, ajouter celle de deux angles, si l'on veut avoir une idée de tout ce qui concerne un triangle; de même, pour pouvoir découvrir l'état actuel de chaque être en particulier, il faut, à la connaissance d'une monade, joindre celle de l'harmonie générale de l'univers. Une monade ne représente donc pas proprement le monde entier; mais, par la comparaison que l'on ferait de son état avec l'harmonie générale, on pourrait juger de l'état de tout ce qui existe.

Dieu a voulu créer tel monde; en conséquence, tous les êtres ont été subordonnés à cette fin, et l'état de chacun a été déterminé. Il en est de même, si je forme le dessein d'écrire un nombre, celui, par exemple, 123,489, le choix et la situation des caractères sont aussitôt déterminés. Dieu a donc eu des raisons pour disposer les éléments, comme j'en ai pour arranger mes chiffres. Mes raisons sont subordonnées au dessein d'écrire tel nombre, et quelqu'un qui ignorerait ce dessein, et qui ne verrait que le chiffre 2, ne connaîtrait aucune des autres parties. Les raisons de Dieu sont subordonnées au dessein de créer tel monde, et celui qui ignorerait ce décret, ne pourrait jamais, avec la connaissance parfaite d'une substance, découvrir sûrement, je ne dis pas l'état du monde entier, mais de la moindre de ses parties.

Wolf n'a pas jugé à propos d'accorder des perceptions à toutes les monades : il n'en admet que dans les âmes. Mais tout est si bien lié dans le système de Leibnitz, qu'il faut ou tout recevoir ou tout rejeter.

D'un côté, le disciple convient, avec son maître, que les perceptions de l'âme ne sont que les différents états par où elle passe; et que ces états sont représentatifs des objets extérieurs, parce qu'on en peut rendre raison par l'état même de ces objets. D'un autre côté, il admet dans chaque substance une suite de changements, dont chacun peut s'expliquer par l'état des objets extérieurs. Pourquoi donc ne reconnaît-il pas encore que ces changements sont représentatifs?

pourquoi leur refuse-t-il le nom de *perception?* Il a d'autant plus de tort que c'est le même principe qui produit les perceptions de l'âme et les changements des autres êtres : c'est cette force qu'il croit être le propre de chaque substance. Si cette force peut produire dans quelques êtres des changements qui ne soient pas des perceptions, sur quel fondement pourra-t-il assurer, comme il le fait, que l'âme a toujours des perceptions?

Leibnitz, plus conséquent, admet des perceptions jusque dans le corps. Il a en quelque sorte des perceptions, dit-il. L'*en quelque sorte* qu'il ajoute, pour adoucir la conséquence, ne signifie rien. Ou la force motrice, qui agit dans le corps, y produit des changements représentatifs de l'univers, ou non. Dans le premier cas, les perceptions ont lieu; dans le second, il n'y en a point.

Mais, afin que cette représentation se transmette, sans qu'il y ait de défaut, il faut que la différence d'un corps à l'autre soit infiniment petite, que chaque corps organisé soit composé de corps organisés; que, jusqu'à l'infini, les moindres parties de matière soient de véritables machines; et qu'enfin chaque corps ait une entéléchie dominante, et chaque monade un corps.

Il ne me paraît pas que l'on puisse ici suivre Leibnitz; je ne saurais surtout comprendre que chaque monade ait un corps. Celles d'où résultent les corps les moins composés, comment pourraient-elles en avoir? Je n'imaginerais la chose qu'en employant les mêmes monades à deux usages, à former les composés, et à les animer. Mais Leibnitz n'a jamais rien dit de pareil.

Ce philosophe ne donne aucune notion de la force de ses monades; il n'en donne pas davantage de leurs perceptions; il n'emploie à ce sujet que des métaphores; enfin il se perd dans l'infini. Il ne fait donc point connaître les éléments des choses, il ne rend proprement raison de rien, et c'est à peu près comme s'il s'était borné à dire qu'il y a de l'étendue, parce qu'il y a quelque chose qui n'est pas étendue, qu'il y a des corps, parce qu'il y a quelque chose qui n'est pas corps, etc.

C'est ainsi qu'en voulant raisonner sur des objets qui ne sont pas à notre portée, on se trouve, après bien des détours, au même point d'où l'on était parti.

MONDE DES CORPS. *Voy.* NATURE.

MONDE ORGANIQUE. *Ibid.*

MULTIPLICITE. *Voy.* UNITÉ.

# N

NATURE (DE LA), SES RELATIONS AVEC L'HOMME. — Qu'est-ce que l'homme? Qu'est-ce que l'humanité? C'est-à-dire : Quels sont les traits caractéristiques de l'homme et ses rapports avec les autres créatures? Quelles sont et la mesure et la signification des races qui diversifient le genre humain?

Chacun comprend l'intérêt et l'importance de ces deux questions, objet sommaire de l'anthropologie. Toutes celles qu'on rencontre dans le domaine des sciences morales et politiques trouvent ici leurs prémisses.

Dire ce qu'est l'homme dans l'ensemble de ses caractères et de ses relations, n'est-ce pas déterminer implicitement nos conditions d'existence, notre rôle et notre destination au double point de vue de l'individu et de l'espèce? Sortir de la controverse dont il est encore l'objet, le problème de l'origine et de la signification des races humaines; décider, par la mesure exacte des différences qui séparent celles-ci, entre les personnes qui comptent plusieurs espèces d'hommes et celles qui affirment que toutes les races ne sont que des variétés secondaires d'une seule espèce, n'est-ce pas mettre en évidence les relations naturelles et légitimes de tous les peuples, et dire une fois pour toutes si ces relations découlent d'un fait de fraternité ou d'un fait de subordination naturelle, si l'esclavage est le crime ou le droit des races dominantes?

Je prends ici l'homme tel qu'il nous est donné dans sa condition actuelle, comme un être organisé, force et organisme tout à la fois, constituant une parfaite individualité; puis comme partie intégrante de ce vaste système de forces et de corps qu'on nomme la nature.

L'homme est une force, mais une force incorporée : n'isolons ni la force de son milieu corporel, ni ce milieu de la force qui le pénètre et s'y manifeste; ne séparons dans nos études sur l'homme, ni l'âme de son organisme, ni l'organisme de son âme. Est-ce à dire que nous confondions substantiellement le corps et l'âme, que nous cherchions dans la matière organisée le secret de la vie et de la pensée? A Dieu ne plaise! et rien dans ce que je viens de dire n'emporte cette conséquence. J'ai toujours considéré le matérialisme comme la doctrine non-seulement la plus irrationnelle, mais la plus obscure et la plus hérissée de difficultés, doctrine brutale et grossière, instrument de lutte et de réaction, qui est moins encore une affirmation qu'une fin de non-recevoir; car, après tout, une doctrine enseigne quelque chose, et celle-ci devrait nous dire, voulant substituer la notion de matière à la notion de force, comment cette substitution peut avoir lieu, comment le phénomène devient substance, l'effet cause, l'inertie activité, comment et en vertu de quelle propriété la matière brute s'organise.

Ce qui a fait au spiritualisme une position difficile, c'est la théorie cartésienne, qui a

divisé la vie et sa cause, n'attribuant à l'âme que la pensée, et réservant au corps toute l'activité physiologique. Dire que la relation de l'âme et du corps est la relation occasionnelle d'une machine toute matérielle et d'une force pensante, qu'elle résulte d'une sorte de rencontre, que le corps reçoit l'âme à un jour donné, à titre d'hôte et de suzerain, c'est dénaturer le dualisme, c'est déposséder l'âme au profit du corps sous prétexte d'assurer sa dignité, c'est s'exposer à des questions importunes comme celle-ci : Quand l'âme prend-elle possession de sa demeure? c'est enfin briser, par une hypothèse que rien n'autorise, une série de faits étroitement enchaînés.

En effet, observons les êtres vivants en général dans le développement corrélatif de leur organisation et de leur activité; que voyons-nous? Au sein d'une matière informe, d'un germe image du chaos, se dessinent peu à peu des organes qui, dans le tout dont ils font partie, vivent, c'est-à-dire fonctionnent en même temps qu'ils se produisent, confondant comme dans un seul fait d'activité leur développement et leur rôle physiologique. De leur concours résultent un organisme à formes déterminées et une vie générale, organisme et vie qui vont se modifiant sans cesse et qui remplacent un âge par un autre âge, ajoutent un nouveau mode d'activité aux modes antérieurs, et s'il s'agit d'un animal, aux fonctions premières et nécessaires d'autres fonctions plus spéciales et plus élevées, à la nutrition la sensibilité, à la sensibilité la spontanéité des instincts, puis l'action intelligente; enfin, chez l'homme, toutes les manifestations de la raison et de la vie morale.

Ce progrès, qui commence au même point pour tous les organismes, qui se produit à travers des phases analogues pour ceux d'un même règne ou d'un même type, qui enfin d'un être à l'autre varie surtout par son terme supérieur et définitif, ce progrès, que nous montre-t-il? Une cause active, une force, s'appropriant la matière informe qui lui est donnée, s'en revêtant non comme d'une enveloppe immobile, mais comme d'un milieu organique qu'elle élabore et renouvelle par un mouvement modificateur intime et continu, se manifestant avant tout comme force organisatrice, puis comme être sensible, enfin comme une âme intelligente, jusqu'à s'élever, consciente d'elle-même, de la perception des phénomènes particuliers à la conception des idées universelles. C'est ainsi que se constitue cette individualité réelle, concrète, vivante, qui s'appelle homme; c'est ainsi d'abord, et dans l'ensemble harmonique de ses attributs, que nous l'étudierons, le plaçant successivement en présence des autres créatures et en présence de ses semblables.

Du moment où la vie de l'homme est une, où toutes ses manifestations procèdent d'une force unique, soit qu'il s'agisse d'assimiler à nos organes une matière empruntée, soit que nous nous élevions à l'activité rationnelle et morale, du moment où c'est l'âme elle-même qui entre en relation avec la nature dans toutes les fonctions qui supposent un échange quelconque entre nous et le monde extérieur, une intime solidarité nous unit à ce monde, et notre histoire ne saurait être détachée de la sienne. Sans parler encore de ce que nous sommes pour la nature, de la tendance qui l'élève dans la direction de l'homme, nous trouvons en elle notre premier milieu, nos premières conditions d'existence et de développement. Soit donc que nous voulions chercher notre place dans le système de la création, soit que nous voulions connaître les premiers modificateurs en présence desquels nous nous développons, et comme individus et comme espèce, il faut que nous commencions par jeter un coup d'œil appréciateur sur cet ensemble de corps et de forces qui constitue la nature; que nous cherchions à en comprendre l'ordonnance générale et la signification, en même temps que ses relations avec nous.

Cette question : Qu'est-ce que la nature? comprend, comme on le voit, une question de philosophie générale et une question plus spécialement physiologique et anthropologique. Comme question de science spéculative, c'est la première qui se soit présentée et qui ait été débattue dans les écoles des philosophes; car le premier regard de l'esprit humain fut pour la nature, pour l'objet de la sensation externe; les faits de conscience, avec les questions qu'ils soulèvent, ne vinrent ou ne se dégagèrent du moins que plus tard. Qu'on nous permette de jeter un coup d'œil sur l'histoire de la philosophie pour apprendre comment se pose définitivement, et au point de vue le plus élevé, le problème dont nous demanderons ensuite la solution à la science contemporaine.

La philosophie débuta par des systèmes cosmogoniques. Les faits eurent nécessairement moins de part à ces conceptions que l'imagination de leurs auteurs, alors même que ceux-ci, au lieu de procéder en vertu d'idées métaphysiques, comme firent les pythagoriciens, prenaient leur point de départ dans la physique du temps, composée de plus de préjugés que d'expériences. Aussi les philosophes ioniens, tout en cherchant leur théorie de la nature dans la nature, s'engagèrent-ils parfois dans les régions de l'idéalisme autant que ceux qui procédaient par la méthode purement rationnelle. La différence des méthodes ne prit que très-tard l'importance que lui accorde à juste titre l'histoire des sciences.

Qu'est-ce que la nature pour cette école de philosophes ioniens qu'on désigne sous le nom de dynamistes, et qui commence avec Thalès? La manifestation diversifiée d'un principe unique représenté ou peut-être même seulement symbolisé par l'un des fluides généraux qui jouent un si grand rôle dans l'économie de notre planète: l'air, selon les uns, et l'eau, si l'en en croit les autres. Ce principe, à la fois force et matière, est

tout; il est infini par son existence générale et se limite dans les corps particuliers, qui n'en sont que des modes divers. Qu'est-ce là qu'une première formule du panthéisme? Un philosophe de cette école, Diogène d'Apollonie, nous dit bien, il est vrai, que le principe du monde est intelligent, et ce philosophe se sépare en cela de ses devanciers Thalès et Anaxymène; mais il continue néanmoins à confondre le monde et sa cause.

Parallèlement à cette première école, le génie de la race ionienne en inspirait une autre, l'école des mécaniciens, qui commence avec Anaximandre, et compte Anaxagore au nombre de ses derniers et plus illustres chefs. Ici on ne cherche pas à ramener la diversité à l'unité de principe. Non-seulement la matière est éternelle, mais elle est éternellement diverse, et se compose d'un nombre infini d'éléments. Mais ces éléments ne sont que les *semences des choses;* pour produire les corps, il faut qu'un mouvement les agite, les dégage de leur confusion originelle, les associe harmoniquement. Tout phénomène est un mouvement, tout corps un résultat de mouvements, et de très-grands efforts sont dépensés par l'école pour montrer comment les êtres vivants sont issus de ce procédé mécanique. Quant à la cause, les uns la disent inhérente à la matière, aveugle, fatale, tandis qu'Anaxagore enseigne l'existence d'un moteur qui agit avec intelligence. Le caractère de ce système est d'être purement physique d'intention; matérialiste à son origine, il tend ensuite au déisme; mais il transmettra à ses premiers successeurs le dogme de l'éternité de la matière en même temps que celui d'une cause intelligente.

L'école de Socrate donna à la pensée encore timide d'Anaxagore une accentuation plus précise et plus énergique. La personne humaine, un peu oubliée jusqu'ici pour la contemplation de la nature, se relève; une plus grande part lui est faite dans la philosophie, et le premier effet de cette révolution plus morale que spéculative est de faire ressortir les attributs de la Divinité, de placer la personne divine au sommet comme à la source de toutes les existences, de présenter la nature, non plus comme une manifestation, mais comme une œuvre.

La cosmogonie du *Timée* est évidemment inspirée par cette philosophie. Platon peuple le ciel et la terre d'agents personnels et libres. Au sommet de cette hiérarchie est le Dieu souverain, qui prend la matière et produit le monde universel conforme aux idées archétypes qui sont en lui de toute éternité. Ce monde lui-même est un être divin, et il tire de son sein les astres, divinités subordonnées, formées de l'élément le plus pur; le feu, et les astres produisent l'homme. Celui-ci, venant à démériter, expie sa faute en descendant aux conditions d'un sexe plus faible, puis aux formes de plus en plus dégradées de l'animalité, en sorte que dans ce système la femme et les animaux n'appartiennent pas au plan primitif de la création, et disparaîtront de la nature au jour où l'expiation aura réhabilité tous les individus en déchéance.

Si, dans ce système, la création est encore divinisée, elle ne l'est cependant qu'en sous-ordre, et l'initiative reste au Dieu souverain.

Platon, sans échapper complétement encore de fait, sinon d'intention, à l'influence des conceptions panthéistes, et en se laissant dominer par les habitudes d'une religion qui peuplait la nature de divinités, nous donne cependant ici une conception bien éloignée non-seulement du panthéisme ionien, mais aussi du polythéisme vulgaire; à défaut d'une doctrine savante, qu'on ne pouvait attendre de sa méthode, il donne une doctrine morale où figurent les notions de liberté, de responsabilité, de mérite et d'expiation.

Chez Aristote, la question morale cède le premier rang à la question scientifique. Aristote procède autrement que Platon et connaît beaucoup mieux la nature. Il y constate un ordre de progression qui, de la matière brute, conduit aux plantes, puis aux animaux, puis à l'homme. La première fournit les éléments, les plantes s'en emparent et les transmettent aux animaux et à l'homme. Mais comment la nature s'élève-t-elle d'un règne à l'autre? Spontanément, par une suite d'efforts qui transforment la matière inorganique en matière organisée, et font passer celles-ci par toutes les formes végétales et animales, lesquelles, comme autant d'ébauches, tendent et arrivent enfin à leur perfection dans l'organisme de l'homme. Aristote admet cependant une sorte de création; mais, selon lui, Dieu se borne à produire un monde animé qui porte en lui toutes les énergies nécessaires à l'espèce d'évolution dont l'homme est le terme définitif. Il suit de là qu'ici, pas plus que chez Platon, les êtres inférieurs à l'homme n'auraient une place légitime dans la nature; pour Aristote ce ne sont que des ébauches, comme pour Platon ce sont des types dégradés.

Que dirions-nous de l'école épicurienne? C'est à peine si elle mérite une mention pour mémoire, car elle ne fut ni savante ni morale. La philosophie ne lui doit qu'un système de matérialisme brut, grossier, superficiel, négation pure et gratuite sous les formes de l'affirmation.

Tandis que l'antiquité, dans le plus bel essor de sa vie intellectuelle, mais livrée aux seules ressources du génie, avant l'âge de l'expérience, essayait d'atteindre à la cause et aux origines de l'univers, et n'arrivait qu'à des hypothèses bientôt emportées par le progrès des sciences, un petit peuple de la Syrie, presque illettré et d'un génie très-peu philosophique, possédait dès longtemps sur cette vaste question quelques notions fondamentales, simples et précises. Le premier chapitre des annales sacrées de ce peuple débute par ces mots : *Au commencement Dieu créa les cieux et la terre*, et continue en nous montrant dans la nature non-seulement l'œuvre d'un Dieu unique, mais une œuvre successive et progressive qui, par

voie de création, ajoute une assise à une autre assise, et ne s'arrête qu'après avoir placé l'homme au faîte de l'édifice. Cette fois toute créature a sa place dans l'ensemble et tout s'harmonise; les étages inférieurs sont ordonnés en vue des supérieurs. Que nous dit cette cosmogonie, cette première page de la Bible commentée par elle-même? Dieu seul n'a pas de commencement; créateur d'une matière universelle, d'abord informe et chaotique, il la féconde, l'anime, la met en œuvre avec cette seule parole : *Que la lumière soit*. Il sépare les eaux, l'atmosphère et le sol; ordonne à la terre de produire les plantes, fait surgir au sein de l'Océan la multitude des animaux aquatiques, peuple les airs d'oiseaux, appelle les quadrupèdes à se répandre sur les terres couvertes de végétation; l'homme enfin sort de ses mains, et son Créateur lui donne une compagne de même nature que lui pour compléter son existence.

Dans ce système, tout remonte à Dieu. Chaque espèce procède d'un acte spécial de création; elle se perpétuera et demeurera distincte des autres par une force de production essentiellement conservatrice (200).

Les données de la *Genèse*, commentées par une science pauvre, dépourvue de critique et mal disciplinée, défrayèrent les rares penseurs qui, au moyen âge, essayèrent de comprendre la nature; trop ordinairement le commentaire emportait le texte. De toutes les conceptions qui datent de cette époque, celle qui a eu et qui devait avoir le plus de succès est la doctrine de la chaîne des êtres, formulée en ces termes par le P. Nieremberg : *Nullus hiatus, nulla fractio, nulla dispersio formarum, invicem connexæ sunt velut annulus annulo*. En grande faveur chez les naturalistes de la renaissance, cette doctrine fut professée avec éclat par Charles Bonnet, à la fin du siècle dernier, et ce philosophe y rattachait l'idée d'une évolution palingénésique de la nature. On eût fort scandalisé les partisans de la chaîne des êtres en leur apprenant que, par leur conception de la nature, ils donneraient un jour la main aux plus grands adversaires de la philosophie chrétienne. Cette conception est, en effet, bien plus dans la logique du panthéisme que dans celle de notre dogme religieux.

Représenter les trois règnes de la nature comme ne formant qu'une longue série d'anneaux enlacés les uns aux autres, une suite de termes qui ne laissent entre eux aucun intervalle, tant les nuances se fondent et se transforment les unes dans les autres, c'est, qu'on le veuille ou qu'on y répugne, qu'on le sache ou qu'on l'ignore, entrer dans la pensée des systèmes qui substituent à la pensée d'une création providentielle, celle d'une nature animée, comme la concevait Aristote, nature qui, dans son essor ascensionnel, traverserait tous les termes imaginables d'une progression continue.

Vraie ou fausse, et ce n'est encore le moment ni de l'absoudre ni de la condamner, la doctrine que je viens de caractériser devait être bien venue des naturalistes qui professèrent ouvertement l'autonomie de la nature. Ce serait trop dire que d'accuser Buffon d'avoir accepté ce principe, puisqu'il a posé celui de la création et de la permanence des espèces; cependant les belles pages que ce grand écrivain a consacrées à l'exposition de ses vues générales sur la puissance des forces naturelles n'ont peut-être pas été sans influence sur un de ses successeurs, sur Lamarck qui, affranchi de tout scrupule en matière de croyances, nous montre les forces universelles qui pénètrent le monde, produisant les êtres vivants, et s'élevant peu à peu des formes les plus simples de l'organisation à l'organisation de l'homme. Le système de Lamarck mérite l'attention de toute personne qui veut voir et juger dans un de ses essais de réalisation les plus modernes le principe d'une nature auteur de la diversité des êtres.

Tandis que par l'apothéose de la force physique on reproduisait une doctrine philosophiquement équivalente à celle des physiciens fatalistes de l'école ionienne, ailleurs on demandait encore une fois au pur rationalisme des principes de philosophie naturelle. Fichte ayant conduit la science au bord d'un abîme en faisant douter de toute autre réalité que de celle du moi, Schelling imagina, pour conjurer le péril, de poser au-dessus du moi et du non-moi une notion conciliatrice, celle de l'être absolu, substance et cause universelles, qui descend incessamment dans le temps et dans l'espace sous les deux modes corrélatifs de l'idée et du réel, du sujet et de l'objet.

Que l'on adopte le principe très-arbitraire de Schelling ou qu'on y substitue, avec Hégel, une notion purement logique, on arrive toujours à considérer le monde comme une manifestation diverse et progressive d'un être de raison qui traverse tous les modes d'existence pour venir enfin prendre conscience de lui-même dans l'humanité.

Il résulte de la revue que nous venons de faire, que l'univers a été compris et envisagé tantôt comme la manifestation nécessaire d'un principe impersonnel, tantôt comme l'œuvre d'un Dieu créateur. Si la nature n'est que la manifestation d'une force

(200) Remarquons encore que la *Genèse*, tout en refusant à la force physique universelle ce que lui accordent d'autres cosmogonies, la production des êtres vivants, rattache néanmoins ces êtres à la nature générale par les matériaux qu'ils lui empruntent. Dieu ne crée pas une matière spéciale pour les corps organisés, et sous ce rapport les naturalistes modernes qui, avec Buffon, ont encore admis une matière essentiellement organique dès sa création, sont non-seulement en opposition avec la Bible, mais moins avancés qu'elle.

La cosmogonie sacrée nous montre la terre et l'eau produisant les êtres qu'elles nourrissent, mais toujours au commandement de la parole créatrice. *Et Dieu dit : Que la terre pousse son jet*, etc., etc. Enfin Dieu forma le corps humain de la poudre de la terre.

impersonnelle, nous concevons que la diversité dont il nous offre le tableau résulte d'une transformation successive qui ait pour résultats une série de termes distingués par de faibles nuances; et comme ces termes, qu'on nomme des espèces, surtout en parlant des êtres organisés, sont toujours prêts à passer aux suivants, il est évident que, dans cette manière de voir, l'espèce n'existe qu'à titre de mode temporaire d'un fait plus général. Si le monde est une création, s'il a un auteur; si un Dieu personnel l'a conçu, voulu et produit, un plan s'y révèle et nous en donne la signification. Sa diversité est régie par une loi d'harmonie et de progrès qui n'enchaîne pas généalogiquement les existences particulières, mais qui les échelonne et les subordonne les unes aux autres dans un ordre tel, que les inférieures sont les conditions des supérieures. Cette fois, chaque espèce de corps ayant un rôle à remplir revêt des caractères définitifs et inaliénables, appropriés à sa destination, et l'on peut dire alors que l'espèce existe.

Il est facile de voir qu'il n'y a d'alternative qu'entre ces deux philosophies de la nature qui concluent, l'une au panthéisme, l'autre au déisme; l'une à une loi de nécessité, déguisée quelquefois sous des formes séduisantes et poétiques; l'autre à une loi morale, qui, sous son apparente sévérité, n'en est pas moins la loi de la liberté.

L'histoire de l'esprit humain a posé la question, c'est à la science à la résoudre: commençons par la circonscrire et la préciser.

On distingue dans la nature deux empires: celui des corps bruts et celui des corps organisés; deux mondes : le monde physique et le monde physiologique. Cette distinction est-elle fondée, et les caractères des deux empires sont-ils relatifs ou absolus, c'est-à-dire permettent-ils ou non de considérer le monde physiologique comme procédant du monde physique, et n'en étant qu'un mode particulier? Si telle n'est pas leur relation, en quoi consiste-t-elle? De son côté, l'empire des corps vivants, toute réserve faite pour ce qui concerne l'homme, se subdivise en deux règnes : le règne végétal et le règne animal. Sont-ce là deux groupes si bien caractérisés qu'on ne puisse supposer entre eux un lien de généalogie, ou passe-t-on de l'un à l'autre par de simples nuances qui laissent place à l'idée que l'animal n'est qu'une plante transformée? Si ce n'est pas là leur relation, quelle est-elle?

Enfin chaque règne des êtres vivants semble se composer, en dernière analyse, d'espèces nombreuses, que plusieurs degrés d'analogies et de différences répartissent, à nos yeux, par groupes plus ou moins généraux; ces espèces ont-elles une existence réelle, ou ne sont-elles que les modes transitoires d'un être qui parcourrait successivement tous les degrés d'organisation et de vie que représente la diversité du règne?

Telles sont les questions que nous avons à résoudre pour obtenir la notion vraie de la signification de la nature. Leur étude emporte avec elle non-seulement une doctrine sur le monde, mais une appréciation des premières conditions de l'organisation et de la vie, aussi bien que de leurs rapports avec l'empire inorganique. Voyons d'abord quels sont les caractères de ce dernier.

L'empire inorganique nous offre la matière dans ses conditions les plus générales de structure, de formes, de composition et d'activité.

Ici les corps ne sont que des agrégats de matériaux, soit homogènes, soit divers; ils se présentent ou à l'état de fluides élastiques, et, dans ce cas, n'ont pas de formes déterminées; ou à l'état liquide, et tendent alors à revêtir des formes sphéroïdales; ou à l'état solide, et constituent cette fois des cristaux ou des masses informes, selon que leurs molécules, en se juxtaposant, peuvent obéir ou non à leur tendance naturelle. Du reste, aucune limite, aucune dimension, ne sont assignées à ces corps, qui ne figurent dans l'univers que comme les parties et en quelque sorte les fragments de celui-ci, ou tout au moins du corps astronomique auquel ils appartiennent spécialement.

Quant aux éléments qui concourent à former le monde inorganique, les chimistes en comptent déjà plus de soixante, et dans cette liste on retrouve, à côté de bien d'autres, tous ceux que nous verrons figurer dans la composition des corps organisés. Ces éléments existent ou à l'état d'isolement, comme quelques métaux nous en offrent l'exemple; ou à l'état de simple mélange, comme les gaz qui composent l'air atmosphérique; ou dans un état de combinaison intime et moléculaire donnant naissance à des composés doués de propriétés spéciales. Or ces composés inorganiques non-seulement sont très-simples, puisque leurs éléments s'unissent toujours deux à deux, très-fixes, puisque ces mêmes éléments obéissent pour les former à leurs affinités naturelles; mais ils offrent seuls ce caractère important, qu'après les avoir analysés et décomposés, nous n'avons qu'à les replacer en présence les uns des autres, avec ou sans le concours d'un agent physique, comme la chaleur ou l'électricité, pour qu'ils se reconstituent; c'est-à-dire que les combinaisons inorganiques sont régies par des lois assez simples pour être rigoureusement formulées, soumises à des conditions assez générales et assez accessibles pour tomber dans le domaine de notre industrie.

Dans ces premiers traits de l'histoire des corps inorganiques, nous voyons déjà les effets d'une activité aussi incessante que générale, car l'agrégation des molécules et leurs divers degrés de rapprochement, puis leur association pour former des corps composés, sont de véritables actes, non moins que la chute des graves et les révolutions des planètes autour du soleil.

Mais ces actes, pour l'explication desquels les physiciens ont imaginé les forces qu'ils appellent l'attraction universelle, la pesan-

teur, la cohésion, l'affinité, se rattachent intimement à d'autres phénomènes, à ceux qu'on désigne sous les noms de chaleur, lumière, électricité et magnétisme. Non-seulement toutes les attractions, toutes les expansions, les impulsions les plus énergiques, tous les déplacements de matière, tous les changements d'état, tous les faits de composition et de décomposition, relèvent d'un ou de plusieurs de ces ordres de phénomènes; mais la plus étroite solidarité unit ces derniers entre eux, comme les divers modes d'un même phénomène général. Tandis que l'électricité et le magnétisme se signalent par des actes d'attraction et de répulsion, que la chaleur compte parmi ses caractères les plus importants l'expansion qu'elle imprime à la matière, que tout changement d'état d'un corps, comme toute combinaison moléculaire, sont accompagnés de phénomènes électriques, la chaleur communique des propriétés électriques aux corps qu'elle pénètre, et l'électricité produit à son tour de la chaleur, de la lumière et des effets magnétiques.

Que nous indique cette dépendance étroite, constante, universelle, de tous les phénomènes du monde physique? qu'ils rentrent dans un même fait général et qu'ils procèdent d'une même cause, en un mot, qu'une force commune pénètre la nature entière et la met à l'œuvre. Telle est aussi la conclusion implicite des physiciens modernes, lorsque, dans leur théorie la plus accréditée, ils substituent à la doctrine des fluides impondérables, qui divise la source des phénomènes physiques, celle qui explique tous ces phénomènes par les vibrations diversifiées d'un fluide éthéré répandu dans l'espace universel et pénétrant tous les corps.

L'activité qui se manifeste dans la nature inorganique a pour premier caractère son universalité, car elle s'étend aux êtres organisés eux-mêmes, et joue un rôle important jusque dans les fonctions physiologiques; c'est une activité fondamentale. Son second caractère est la simplicité au moins relative des lois qui la régissent, d'où résultent les merveilleux succès de l'analyse appliquée à cet ordre de phénomènes, analyse qui donne, avec une exactitude mathématique, leur enchaînement, leur mesure, leurs conditions d'existence, permettant de féconder l'observation par le calcul, et d'en déduire ces belles et fécondes applications qui sont la gloire de la science moderne.

Le monde physique nous livre ainsi, avec le secret de son activité, les moyens non-seulement d'en apprécier l'importance générale, non-seulement d'en multiplier les bienfaits, mais encore d'en mesurer la portée, et de déterminer en quoi et jusqu'où la force universelle qui pénètre ce monde peut entrer dans les conditions d'existence des êtres vivants. C'est ici que va se montrer à nous le caractère le plus significatif de l'empire inorganique. Pour le mettre en évidence dans son ensemble, nous devons demander aux sciences physiques, d'abord et avant tout, ce que l'action séculaire de la force universelle a fait pour le globe que nous habitons; dans quelles relations ses conditions actuelles sont avec les êtres vivants; enfin jusqu'où va et en quoi consiste l'intervention de cette force dans la sphère de l'organisation de la vie.

Et d'abord la géologie nous dit que, malgré la régularité rigoureuse et en apparence nécessaire et fatale de l'activité qui le travaille, ce globe a subi une longue série de modifications, qui l'ont graduellement préparé à devenir le séjour d'êtres vivants de toutes les classes connues aujourd'hui. Aucun fait ne trahit le secret de l'origine de ces êtres, mais tout indique une œuvre préparatoire et providentielle, une œuvre qui a harmonisé le monde physique avec les conditions d'existence des corps organisés.

Voyez ce sphéroïde qui circule autour du soleil, incliné sur le plan de son orbite de manière à présenter successivement ses hémisphères nord et sud aux rayons les plus directs de l'astre qui l'éclaire et le réchauffe; voyez-le tournant sur son axe et faisant succéder graduellement, pour chacune de ses longitudes, le jour à la nuit, un temps d'activité à un temps de repos. La matière qui compose ce globe, d'abord incohérente et chaotique, s'est dégagée de sa première confusion pour constituer des masses de densités différentes, et surtout trois couches concentriques qui représentent les trois états de la matière : la plus externe forme une atmosphère gazeuze, par conséquent éminemment mobile et élastique, transparente, mélange de quelques gaz qui jouent un grand rôle dans la composition des corps vivants. Elle pèse sur une couche d'eau dont elle modère l'évaporation, et qui, après avoir recouvert toute la planète, en avoir remanié les matériaux, retirée maintenant dans de vastes bassins, occupe encore les trois quarts de la surface de ce globe. C'est ici un second milieu mobile et toujours en mouvement sous la triple influence des inégalités de température, des courants atmosphériques, et de l'attraction de la lune; c'est un dissolvant énergique qui entraîne et charrie de nombreux matériaux. Vient enfin ce sol minéral, si varié dans sa composition, formé ici de masses cristallines, là et plus généralement d'une succession de couches diverses déposées par les eaux pendant une longue suite de siècles et qui accusent, par leur position et leurs dislocations, des bouleversements plus ou moins nombreux. De là un relief terrestre inégal qui donne des bassins à l'Océan, qui élève au-dessus de celui-ci des îles, des continents, et sur ces continents, des plateaux, des montagnes; de là tout un système de configuration géographique qui diversifie les conditions climatériques, plus que ne le font les seules différences de latitude.

Si, dans le monde inorganique, quelque chose rappelle l'idée de l'organisation, c'est bien certainement ce concours de l'air, de l'eau et du sol, réagissant l'un sur l'autre, et

fonctionnant sous l'influence du soleil au profit des corps organisés. Ainsi s'établit cette circulation incessante qui amène sur les continents, à l'aide de l'atmosphère et par ses mouvements, les eaux de la mer, que l'inclinaison du sol ramène au grand réservoir. Ainsi se constitue un ensemble de conditions d'existence qui non-seulement prépare la surface de notre planète à recevoir les hôtes, mais qui leur offre la plus grande variété de circonstances.

A ce moment, le monde inorganique se présente à nous comme la première assise d'un édifice. Les étages supérieurs sont indiqués par cette base; elle les attend, mais en surgiront-ils spontanément, et en vertu du seul principe d'activité qui produit les phénomènes physiques?

Les êtres vivants trouvent dans la composition des corps inorganiques, dans celle de l'air, de l'eau, du sol, les éléments matériels de leur organisation ; il se produit même au sein de ces êtres quelques combinaisons binaires et entre autres celles qui donnent l'acide carbonique et l'eau, ces composés qui jouent un si grand rôle dans l'ensemble de la nature. La pesanteur n'épargne pas plus les corps organisés que les autres; elle s'exerce sur eux, mais à leur profit, soit directement, en donnant à la station et aux mouvements de premières conditions d'équilibre, soit indirectement, en contrebalançant une autre action physique, l'expansion, par la pression de l'atmosphère, ou en précipitant l'air dans nos poumons. L'attraction capillaire joue un rôle important dans le mouvement des fluides, et l'ascension de la séve ne reconnaît guère que des causes physiques. La chaleur externe est nécessaire au développement des germes, dont sa privation laisse dormir la vitalité; et les organismes tout formés ne fonctionnent et ne vivent qu'autant que la température du milieu ambiant se maintient entre certaines limites, qui varient beaucoup selon les groupes auxquels ces organismes se rattachent. On sait combien la lumière est nécessaire à la nutrition des plantes, et son influence sur les parties vertes en particulier. Chez les animaux, le rôle de ce modificateur ne se borne pas à transmettre des images à la faveur d'un organe construit conformément à ses lois de propagation; car non-seulement les couleurs qui ornent les oiseaux, les insectes, même les poissons ou les coquillages, proportionnent leur éclat à l'intensité de la lumière sous l'influence de laquelle vivent ces êtres; non-seulement l'animal des hautes latitudes est plus sujet à l'albinisme que celui des autres régions du globe, mais tout être animé appelé à vivre au grand jour souffre et dépérit dans l'obscurité. Quant à l'électricité atmosphérique, on ne peut douter qu'elle n'ait sa part d'action sur les êtres vivants; elle accélère la végétation, elle rend les absorptions plus rapides et donne aux animaux des sensations de malaise à l'approche des orages; mais son rôle physiologique est moins bien connu que celui de la chaleur et de la lumière.

A leur tour, les corps organisés sont eux-mêmes des foyers de chaleur, des sources d'électricité et d'action magnétique, enfin quelquefois aussi ils deviennent lumineux. Tous ont un fond de température propre, qu'ils doivent à leur mouvement vital, et qui résulte immédiatement de l'activité de la nutrition et s'y proportionne. Il se produit des phénomènes électriques dans les muscles qui entrent en contraction, et qui ne sait que l'électricité va jusqu'à produire des étincelles et des décharges puissantes chez quelques poissons pourvus d'un appareil spécial qu'anime un système nerveux considérable ? Enfin est-il besoin de rappeler que beaucoup d'animaux invertébrés, des insectes, des mollusques, des zoophytes, sont plus ou moins complétement lumineux, et que la phosphorescence de la mer est due à la présence de myriades d'animalcules qui jouissent de cette propriété, laquelle réside dans une matière d'origine organique, formée sous l'influence de la vie ?

Il y a donc comme une pénétration réciproque du monde physique et du monde physiologique; la force, qui se manifeste seule dans le premier, étend son action sur tout ce qui s'appelle matière, que celle-ci soit ou non organisée ; et la vie, à son tour, compte au nombre de ses effets des faits de chimie générale et des phénomènes physiques.

Cette relation des deux mondes, tout intime et réciproque qu'elle soit, suffit-elle à nous montrer dans le monde physiologique un produit, une dépendance, une spécialisation du monde physique? Non, elle s'arrête en deçà de cette démonstration. Réunissez tous les éléments matériels que l'analyse retire des corps organisés, rapprochez-les, faites agir sur eux avec toute leur énergie et dans les conditions les plus diverses, la chaleur, la lumière, l'électricité, vous ne produirez jamais l'organisme le plus simple, que dis-je, le moindre des composés propres aux corps vivants et qu'ils accumulent sous nos yeux; vous ne produirez que des combinaisons binaires, minérales; vous les multiplierez en les variant, mais vous n'irez pas au delà. Et si, vous défiant des procédés de l'art, vous cherchez quelque part dans la nature des circonstances tout spécialement heureuses qui feraient surgir tout à coup l'organique de l'inorganique, l'expérience vous les refuse partout ; car si l'on a pu croire et si beaucoup de personnes admettent encore, dans une certaine mesure, des générations spontanées d'êtres infimes au sein d'une eau que réchauffent les rayons du soleil, personne du moins n'ignore que cette apparition n'a jamais lieu que dans un liquide qui tient en dissolution des débris de corps organisés.

Tout à l'heure, quand nous aurons précisé les caractères de l'organisation et de la vie, nous comprendrons encore mieux que maintenant l'impossibilité de déduire généa-

logiquement la physiologie de la physique, l'empire des êtres vivants de l'empire des corps bruts. Mais ne nous sera-t-il pas permis de penser dès à présent que le monde physique s'arrête aux conditions les plus générales et les plus nécessaires de l'existence matérielle et dynamique, que son caractère est de s'y arrêter, et d'offrir par là une base, non une origine, à des existences plus spéciales?

Abordons maintenant cet autre empire, ces autres règnes qui, de la base sur laquelle ils s'appuient, vont continuer les lignes de l'édifice.

Un corps brut n'était qu'un agrégat de molécules, fragment détaché d'une masse générale. Un corps organisé est une individualité existant pour elle-même, d'une composition et d'une structure plus ou moins complexes, comme le mot organisation le donne à entendre, enfin d'une forme et d'une dimension constamment déterminées pour chaque espèce.

Et d'abord, quant à sa composition moléculaire, le corps organisé n'admet qu'un certain nombre d'éléments; il choisit parmi ceux de la nature générale. Quelques-uns de ces éléments, plus propres que les autres à entrer dans un mouvement plus ou moins rapide de composition et de décomposition, forment ici des combinaisons inconnues à la chimie minérale, des combinaisons ternaires ou quaternaires qu'il est impossible de reproduire artificiellement; on les nomme principes immédiats organiques, parce que ce sont les premiers produits qu'on obtient de l'analyse des corps qui ont joui de la vie.

A ce caractère de composition chimique, premier effet de la force spéciale qui anime les organismes, ajoutons cette structure hétérogène où nous voyons toujours au moins le concours de liquides et de solides dans un état de pénétration réciproque, réagissant sans cesse les uns sur les autres, et faisant échange de matériaux. Les solides forment des tissus qui, organes de fonctions simples, composent des organes plus complexes; chaque partie existe ici pour le tout, et vit sous la dépendance des autres. Il y a certes bien loin d'un corps ainsi constitué à ces masses inorganiques où des molécules homogènes se groupent sans autre relation mutuelle que leur identité de nature et l'attraction qui les rapproche.

Avec ses conditions de structure, le corps organisé revêt nécessairement une forme déterminée. La pénétration des solides par les liquides, l'abondance de ceux-ci, et la souplesse nécessaire à toute partie vivante, excluent d'abord l'idée des formes cristallines, et lui substituent celle des contours arrondis; puis, sous cette condition morphologique générale, nous entrevoyons déjà des modifications en harmonie avec le degré d'organisation et avec le genre d'activité que l'être vivant doit déployer au dehors.

La première et la plus constante de ces relations consiste dans les emprunts dont il s'alimente, et qui servent à son développement. Ce qu'il emprunte, il ne l'ajoute pas à sa surface, mais il l'absorbe, l'élabore, se l'assimile et le fait entrer dans un mouvement intime de nutrition; composition et décomposition incessantes, travail d'organisation perpétuel qui fournit sa carrière entre le développement du germe et la mort, se signalant par les modifications successives qu'on nomme les âges de la vie.

L'être vivant naît de son semblable et l'engendre; génération essentiellement dynamique, car son résultat matériel n'est qu'un germe, un produit qui n'a encore ni l'organisation ni la forme de son espèce, et qui néanmoins les revêtira bientôt par suite d'une évolution spontanée (201).

A quelque degré de simplicité que nous étudiions l'organisation et la vie, il nous est impossible de trouver le moindre indice de transition du corps brut au corps organisé, de l'activité physique à l'activité vitale. La relation qui unit les deux empires n'est donc pas une relation de généalogie, et il faut chercher ailleurs que dans la force universelle l'origine des forces spéciales qui organisent les matières et qui fonctionnent sous le nom d'êtres vivants.

Immédiatement au-dessus du monde inorganique se place cette première grande série de corps organisés qu'on nomme le règne végétal. Celui-ci a pour fonction spéciale de convertir la matière brute en matière organique; il plonge de toutes parts dans la première, prend au sol, prend à l'eau, prend à l'atmosphère, et accumule ses produits à la surface du globe.

L'organisation et les formes de la plante correspondent évidemment au rôle qu'elle remplit. Quant à l'organisation, elle se résume en un tissu perméable, composé de petites cellules et de tubes fermés dont les formes varient, mais qui représentent toujours des foyers d'élaboration, des espaces circonscrits, où pénètrent, séjournent et se modifient, sous l'action de la vie, les substances absorbées. Celles-ci composent un fluide nourricier, la séve, qui remplit les espaces intercellulaires, baigne ainsi les cellules, fait des échanges avec leur contenu, s'avance de proche en proche en revêtant un caractère de plus en plus organique, et finit par se convertir en un tissu nouveau qui vient s'additionner aux tissus existants.

Si la cellule et ses variantes composent tout l'organisme intérieur du végétal, ce qui caractérise ses dispositions extérieures, c'est avant tout un grand déploiement de surface,

(201) Avant à discuter la valeur du mot *espèce* ou plutôt du fait qu'il exprime, en traitant des races humaines, je ne m'arrête pas en ce moment à cette question importante, et le lecteur remarquera de lui-même que, dans l'histoire des corps organisés, les espèces se composent d'individualités rattachées les unes aux autres par le lien de la génération, qui garantit l'identité de la nature en confirmation de la similitude des caractères.

qui répond essentiellement aux besoins d'une absorption active, comme la cellule à l'élaboration des sucs. Le corps d'une plante complète, ce qu'on nomme la tige, l'axe, a deux pôles, l'un terrestre, l'autre atmosphérique et cherchant la lumière. Le premier s'épand en nombreuses divisions, en prolongements spongieux d'une grande ténuité; en un mot, il fournit le système des racines. Le second donne toutes ces expansions latérales et terminales qu'un milieu fluide baigne de toutes parts, et qui constituent les feuilles et les fleurs. C'est ici que le luxe du développement végétal arrive à son apogée. Les appendices de la tige, en subissant quelques modifications de formes et de dispositions, deviennent ou des organes nourriciers, les feuilles proprement dites, sous leur modeste livrée verte, ou des organes de fructification, des fleurs formées de plusieurs cercles de feuilles plus ou moins transformées, peintes des plus belles couleurs. C'est dans la fleur que s'épuise le dernier développement de la plante, et cet acte suprême de la vie végétale est encore un acte de production. Production de tissus nouveaux, production de bourgeons, production d'ovules et de vésicules polliniques, et pour cela absorptions par les racines, absorptions par les larges surfaces des feuilles, élaborations intracellulaires, organisation de la séve, voilà, en y ajoutant quelques excrétions et quelques dépôts, toute la vie végétale et tous ses résultats immédiats. Tout ce qu'on a dit de la sensibilité des plantes, tous les exemples de mouvements qu'elles nous offrent, n'ajoutent rien au caractère de cette vie. Quant à la sensibilité, rien, ni dans les actes ni dans l'organisation, n'en autorise la supposition, et les mouvements résultant ici de simples déplacements de liquides toujours occasionnés par une cause externe, ils ne sortent ni des conditions ni de la destination des autres phénomènes physiologiques de la plante. Remarquons d'une manière générale que ces phénomènes, depuis l'ascension de la séve jusqu'à la germination, sont dans une dépendance très-prochaine des agents physiques; que ceux-ci jouent ici un rôle de première importance, et renferment la spontanéité dans les plus étroites limites; que tout, à commencer par les matériaux qu'elle emploie, met la plante dans le contact le plus direct avec le monde inorganique, et en fait comme le médiateur de ce monde et des règnes plus élevés.

Dans les services qu'elle rend à ceux-ci, nous devons compter non-seulement l'organisation de la matière, mais encore la purification de l'atmosphère qui alimentera la respiration animale. C'est un point sur lequel nous aurons occasion de revenir.

Quoique arrêté aux premières fonctions de la vie, l'organisme des plantes ne laisse pas de se prêter à une grande diversité de types anatomiques et morphologiques, comme le prouve le nombre des espèces végétales et tout leur système de classification. Cette diversité représente une échelle de progression et de spécialisation, en même temps qu'elle se rattache aux différences du séjour, des milieux, des climats, etc.; en un mot, elle a tous les caractères que supposent à la fois l'idée de développement et celle de cosmopolitisme, c'est-à-dire la notion de règne.

Quant au progrès, il ne consiste que dans la localisation des fonctions et dans la spécialisation des organes.

C'est ainsi que nous passons des plantes homogènes, ou exclusivement composées de cellules (plantes cellulaires), à celles qui admettent dans leur structure des cellules proprement dites et des vaisseaux de diverses sortes (plantes vasculaires); de celles qui manquent de tige à celles qui en ont une; puis à celles qui ont tige, racines et feuilles; de celles qui n'offrent qu'une fructification simple, consistant en spores plus ou moins diffuses, à celles qui produisent des graines; gradation dans laquelle plusieurs de ces progrès sont combinés, et qui nous fait parcourir les trois types principaux des acotylédonés, des monocotylédonés et des dicotylédonés, et dans chacun de ces types, une suite de groupes composés eux-mêmes de plusieurs familles. Mais, du moment où nous quittons les grandes divisions du règne pour étudier le caractère de la diversité végétale dans les groupes de moindre importance, nous cessons d'apercevoir un véritable progrès; et si, dans les familles et dans les genres, les espèces se coordonnent encore dans un ordre de série, c'est seulement pour réaliser des tendances partielles qui n'intéressent pas le plan général. Ajoutons que toute cette gradation, comme toutes les modifications de moindre valeur, et celles qui se rattachent au séjour et aux autres circonstances extérieures, sont représentées par des espèces très-variables sans doute dans certaines limites, mais qui ne se transforment jamais l'une dans l'autre, d'après le témoignage des botanistes les plus expérimentés.

Encore une fois, quand on embrasse l'ensemble du règne végétal, on constate une spécialisation et une complication progressives d'organisation et de forme, on voit s'activer et se diversifier une première fonction vitale. Cette fonction peut s'étendre, mais non s'élever, car elle s'appelle la production de la matière organique aux dépens de la matière élémentaire. Ses progrès mêmes démontrent son vrai caractère et ses limites; ils démontrent que pour atteindre plus haut il faut de nouvelles données de vie et d'organisation, que pour aller plus loin il faut franchir une solution de continuité; que, par conséquent, le règne végétal ne peut pas plus se transformer en un règne nouveau, qu'il n'a pu procéder lui-même de l'empire inorganique; enfin, nous avons vu que ses propres éléments, quelque rattachés qu'ils soient les uns aux autres par la communauté d'un même système d'organisation et de facultés, et par celles d'un même plan général, ne sont pas issus les uns des autres.

A la série des espèces végétales vient

maintenant se superposer une autre série, un autre règne, en qui la vie prend une dignité nouvelle et un immense développement. En possession de la matière organique créée par la végétation, et de celle qu'il s'emprunte à lui-même, ce règne nous offre l'être vivant émancipé du sol et entrant, à l'égard de la nature, dans des relations où sa spontanéité devient prépondérante. Il s'anime, c'est-à-dire qu'il sent et qu'il se meut par lui-même.

Sentir et se mouvoir spontanément sont les deux traits caractéristiques de la vie animale ; de là tous ceux de l'organisation et des fonctions qui concourent à cette vie.

La physiologie animale comprend deux ordres de fonctions et deux ordres d'organes : des fonctions et des organes qui intéressent directement la vie de l'individu, et la propagation de l'espèce dans l'espace et dans le temps ; des fonctions et des organes pour les relations avec le monde extérieur. Mais la distinction de ces deux sphères, désignées par Bichat sous les noms de *vie organique* et de *vie animale*, ne doit pas nous faire oublier leur étroite dépendance, leur pénétration réciproque. L'animal n'est pas simplement la plante s'enveloppant d'animalité, comme le représentait Buffon. La vie animale ne se borne pas à ajouter de nouveaux modes d'activité à ceux que nous offre la plante ; elle change à la fois et le but et les conditions de la vie organique, elle communique à toutes les fonctions nutritives son caractère d'indépendance et d'activité, car elle les affranchit presque entièrement de la nature inorganique, et accélère toutes leurs opérations.

Ces réserves faites, rappelons-nous les principaux traits de l'organisation et de la physiologie animales.

Cette organisation ne se résume pas, comme celle de la plante, en un tissu formé de cellules simples ou composées. Chez l'animal, nous retrouvons des cellules, mais seulement dans le premier âge de formation, et, plus tard, sur quelques surfaces qui doivent ou absorber, ou élaborer et séparer certains produits. Partout ailleurs cet élément de texture fait place à diverses sortes de fibres ; à une fibre *connective* qui forme la trame et le moyen général d'union de tous les organes, et qui se montre tantôt inextensible, tantôt élastique ; à une fibre charnue ou contractile ; enfin à une fibre nerveuse, qui sous la forme de tubes extrêmement déliés, très-longs, remplis d'une sorte de gelée, transmet les incitations sensoriales et locomotrices.

Ces éléments de texture répondent aux données physiologiques de l'animalité. Ils composent, en se combinant, et caractérisent par la prédominance de l'un d'entre eux, les organes proprement dits. Ceux-ci se disposent à leur tour en systèmes généraux et en appareils, conformément à un plan dont il importe de se rendre compte avant d'en aborder les détails.

Toute vie suppose, d'une part, un échange quelconque, une relation avec le monde extérieur ; d'autre part, des actes intimes qui se passent dans l'organisme lui-même. De là deux régions organiques : une région externe ou superficielle, qu'on peut appeler l'enveloppe générale, et une région interne ou profonde.

Tandis que la plante déploie toute sa surface en présence des milieux qui l'alimentent, l'animal divise la sienne, car il n'a plus ses racines dans le sol ; il reçoit la matière tout organisée, et entre dans de nouvelles relations avec le monde extérieur. Une partie de l'enveloppe s'interne, forme une cavité alimentaire où viendra s'accumuler une certaine quantité de nourriture, et la partie de cette même enveloppe qui demeure en dehors sert à protéger, à recueillir des impressions, enfin à une locomotion spontanée. La région superficielle de l'animal se compose donc de deux parties emboîtées l'une dans l'autre, et séparées par la région profonde.

Ces deux moitiés ont la même organisation fondamentale, et de simples modifications suffisent pour les rendre propres à leurs fonctions spéciales, première preuve de la solidarité des deux sphères vitales de l'animal, puisque l'enveloppe internée appartient à la vie nutritive, et l'externe à la vie animale proprement dite. Dans l'une comme dans l'autre, nous trouvons tout à fait superficiellement un revêtement tégumentaire, et au-dessous de lui, un ou plusieurs plans de fibres charnues. Le tégument, qui prend le nom de peau à l'extérieur, celui de membrane muqueuse dans la partie rentrée, se compose du derme, couche de fibres plus ou moins élastiques que traversent des vaisseaux sanguins et des nerfs, et d'un plan de cellules, qui forment ce qu'on nomme un épiderme s'il est protecteur et externe, un épithélium s'il est essentiellement approprié à des actes d'absorption ou de sécrétion. Quant aux plans de fibres charnues, ils se disposent selon deux directions principales et croisées qui varient celles des mouvements. Dans la partie externe de l'enveloppe générale, l'élément locomoteur prend un développement considérable, et devient un grand appareil, tandis que dans la partie rentrée il s'efface plus ou moins, et demeure à l'état membraniforme.

Tandis que la première région de l'organisme étale en couches superposées et sous la forme d'une enveloppe tous ses éléments de structure, la région profonde ramasse les siens sous la forme d'organes centralisateurs. Ces organes se partagent aussi les deux sphères de la vie animale et de la vie organique, les uns, comme centres d'incitation, les autres, comme centres d'impulsion pour la circulation du fluide nourricier.

Voilà donc les appareils des grandes fonctions divisés en appareils de surface et appareils centralisateurs, qui, les uns et les autres, fournissent aux fonctions nutritives et aux fonctions de relation.

Ce premier aperçu ne nous donne encore qu'une vue très-générale des fonctions et de

leurs appareils; il nous oriente, mais il nous fait désirer en même temps des notions plus spéciales, qui non-seulement nous feront mieux comprendre la richesse de développement qui caractérise l'animalité, mais nous introduiront en même temps à l'étude de l'homme. Commençons par les organes et les actes les plus caractéristiques du règne qui nous occupe; en les abordant les premiers, nous comprendrons mieux les actes et les organes d'un ordre moins élevé, et l'empreinte que la vie animale met sur la vie nutritive.

La vie animale débute par la sensation en apparence et jusqu'à un certain point par un fait de passivité. Mais toute sensation comprend deux éléments : une impression, et le sentiment de cette impression. L'animal n'est passif que dans l'impression qu'il éprouve au contact du monde extérieur; dès qu'il sent cette impression, il entre en activité, il s'éveille, et se manifeste comme être sensible.

La physiologie, d'accord avec l'analyse psychologique, nous apprend que deux sortes d'organes concourent à l'action sensoriale; un organe externe qui reçoit l'impression, et un organe central où elle est sentie et perçue. Que ces organes, au lieu des intermédiaires qui les rattachent l'un à l'autre, soient isolés, ils pourront fonctionner séparément; non-seulement les impressions auront lieu, mais on observera souvent des sensations spontanées, ce qu'on nomme des hallucinations.

La peau a pour première et principale destination les relations de la sensibilité avec le monde extérieur. Là se montre ce qu'on nomme les appareils des sens externes, qui sont tous ou des parties ou des dépendances de la peau, entraînant comme auxiliaires quelques portions de l'appareil locomoteur.

Pour répondre à cette destination générale, et pour s'approprier à la diversité des faits extérieurs qui doivent l'impressionner, et par son intermédiaire, éveiller les sensations qui leur correspondent, le système tégumentaire offre des modifications plus ou moins particulières.

Que le derme se montre souple, qu'un réseau nerveux, abondant, se répande à sa surface, que sa couche épidermique borne son épaisseur à ce qui est nécessaire pour prévenir l'effet exagéré d'un contact trop immédiat, et nous aurons les conditions anatomiques les plus générales d'un sens externe.

Ce sont les seules qu'exigent les sensations tactiles; elles suffisent pour ces premières impressions qui font apprécier la température d'un corps et l'état de sa surface. Mais l'animal a-t-il besoin et ses facultés le rendent-elles capable d'ajouter à ces premières notions celle de la consistance, puis celles de la forme et du volume; la peau, empruntant le secours des organes du mouvement qu'elle couvre, formera avec ceux-ci un appareil de toucher; ce sera une partie du corps saillante, souple, d'une forme déliée, propre à s'adapter aux surfaces dont le contact doit indiquer les directions et l'étendue. Le toucher est déjà un acte à son point de départ: la volonté détermine et dirige ici un effort musculaire, en même temps qu'elle exalte l'organe directement impressionné; de là une sensation composée de celles des mouvements exécutés, des résistances rencontrées, et enfin des impressions générales du tact. Il s'ensuit que, si le tact proprement dit est le sens le plus général, le plus élémentaire, le toucher est une fonction complexe qui suppose un certain développement des facultés psychologiques, et l'on serait tenté de n'attribuer ce sens complexe qu'aux animaux les plus élevés, si l'on ne se rappelait que beaucoup d'animaux inférieurs agitent sans cesse des appendices au moyen desquels ils palpent les corps placés à leur portée; ils n'en étudient certes pas les formes, mais ils en apprécient au moins la consistance.

Les deux sens du goût et de l'odorat agissent encore au contact de la matière, mais de la matière à l'état de dissolution, et pour y reconnaître certaines qualités moléculaires qui éveillent les sensations spéciales de la saveur et de l'odeur. Les appareils de ces deux sens ne sont encore que des surfaces tégumentaires très-impressionnables. Mais ces surfaces sont déjà très-circonscrites, et reçoivent un seul nerf partant d'un seul des centres de sensations; sous ce double rapport, elles contrastent avec la surface générale, qui fonctionne comme organe du tact, et qui reçoit des nerfs nombreux de divers points du système central.

Le goût, sentinelle avancée des fonctions alimentaires, est placé à l'entrée de l'appareil de ces fonctions. Là des liquides abondants viennent humecter et dissoudre les aliments solides; mais souvent aussi ces aliments solides sont avalés en masse, ce qui annonce l'annulation plus ou moins complète du sens. Les animaux les mieux doués à cet égard ont leur membrane gustative portée sur une langue très-mobile, qui peut presser la matière alimentaire de sa face supérieure et de ses bords couverts de papilles nerveuses et toujours humides. Cette disposition organique n'est complète que chez les mammifères.

L'odorat étend déjà, plus que le goût, la sphère des relations de l'être animé; en effet, il s'exerce sur des molécules dispersées, véritables émanations des corps, transportées à distance de ceux-ci par le milieu auquel ils les ont cédées. Ce sens avertit donc l'animal de la présence d'un corps dont il est encore plus ou moins éloigné, et lui en fait discerner certaines qualités caractéristiques. Ses applications varient, du reste, plus que celles du goût. Associé à celui-ci, il concourt à l'appréciation des substances alimentaires, ou bien il dénonce à l'animal carnassier une proie encore lointaine; à un autre, l'approche d'un ennemi; il dirige le mâle dans la recherche de sa femelle. Sa place est toujours, et nécessairement, à la partie la plus avancée

du corps. La membrane olfactive se porte ainsi à la rencontre des molécules odorantes ; elle les retient soit en les couvrant d'une humidité plus ou moins prononcée, soit à la faveur de certaines dispositions qui multiplient en même temps sa surface. Quelquefois, placée en saillie sur un appendice, comme l'antenne d'un insecte, cette membrane formera ces panaches élégants qui ornent la tête de quelques papillons de nuit et de quelques mouches, telles que les cousins, les feuillets antennaires des scarabées, etc. D'autres fois, elle se retirera dans une cavité, se plissera, et, finissant par se placer sur le trajet de l'air respiré, elle aspirera dans un espace restreint une quantité considérable d'émanations propres à l'impressionner. Certains animaux surprennent tous les jours notre admiration par les preuves merveilleuses qu'ils nous donnent de la finesse et de l'intensité de leur odorat. Nous verrons plus tard quel est le vrai caractère de cette supériorité.

Viennent maintenant la vue et l'ouïe, qui, agrandissant encore le cercle des relations de l'animal, établissent entre lui et les objets extérieurs des rapports à distance par les seuls ébranlements des milieux intermédiaires. Que ces lignes de vibration de l'éther, qu'on nomme les rayons lumineux, viennent à rencontrer l'épanouissement d'un nerf délicat préparé à les recevoir et à les transmettre à un centre de sensation spécial, l'animal aura une sensation de lumière. Qu'au devant de la surface nerveuse impressionnable se place un appareil de dioptrique, une chambre obscure avec son petit orifice et des milieux réfringents, une image des corps placés dans le champ de cet appareil se peindra sur la toile nerveuse, et tous ces objets se révèleront à l'animal, qui appréciera plus ou moins exactement leurs formes, leurs distances relatives, leur arrangement. Et, de même qu'il a pu palper, goûter, flairer, à la faveur des moyens auxiliaires que l'appareil locomoteur fournissait aux appareils des sens précédents, des perfectionnements analogues, des muscles ajoutés à des yeux mobiles, lui permettront de regarder ce qu'il lui importe tout particulièrement de voir.

De leur côté, les ébranlements de l'air et des corps élastiques, que nous nommons sonores, venant à rencontrer les filets déliés et mous d'un nerf qui les transmet à un nouveau centre particulier de sensation, l'animal aura la perception d'un son plus ou moins intense. Si, avant d'atteindre le nerf qu'elles doivent ébranler, les ondes sonores traversent un appareil qui les dirige convenablement, le son arrivera aux organes qui doivent le sentir, avec ses caractères toniques, son timbre, son rhythme, et sa direction. Le discernement des sons, complété par les perfectionnements de l'appareil, et aiguisé par l'attention, établit des relations de plusieurs genres entre l'animal et les êtres placés à quelque distance de lui. C'est avec raison qu'on a nommé l'ouïe le sens social par excellence, car elle met en rapport des individus d'une même espèce ; mais, en même temps qu'elle leur permet de s'appeler, de s'avertir, de se communiquer réciproquement le sentiment qui les anime, elle sert à la vigilance du timide mammifère qui, dirigeant à volonté sa conque auditive de côté et d'autre, recueille les moindres bruits qui peuvent lui dénoncer un ennemi. L'oiseau qui nous enchante de ses vives et sémillantes mélodies les sent-il lui-même autrement que comme l'expression des sentiments qui les lui inspirent ? Musicien par l'exécution l'est-il aussi comme auditeur ? Son talent d'imitation permet peut-être de croire ici à des sensations qui dépassent les bornes.

En suivant les fibres nerveuses répandues dans chaque appareil sensorial, nous les voyons se grouper en faisceaux qui se réunissent à leur tour, et qui, formant enfin des cordons plus ou moins gros, nous conduisent jusqu'aux organes centraux de la vie animale. Là, l'impression transmise devient une sensation plus ou moins déterminée ; de là aussi partent les incitations locomotrices. Mais, entre la sensation et le mouvement qui y répond, au-dessus de l'un et de l'autre, se place une activité centrale, prouvée avant tout par ses résultats, et qui a aussi ses organes propres : c'est ce qu'on nomme l'activité psychologique. Nous l'observons à un haut degré de développement chez les animaux supérieurs, en même temps qu'il est facile de distinguer dans leur système nerveux central, dans le système cérébro-spinal des vertébrés, des centres sensoriaux, des centres d'incitation locomotrice et des centres d'actions intermédiaires, ralliés les uns et les autres à ce centre commun qu'on appelle la moelle épinière. Remarquons en passant que les formes générales de l'organisme correspondent si bien à celles de cet ensemble de centres nerveux, qu'elles semblent dépendre de ces dernières.

L'animal n'est rien moins qu'une machine sensible, qu'une sorte d'automate, comme le pensait Descartes. Buffon, en lui accordant le sentiment de son existence présente et quelque réminiscence du passé, s'arrêtait encore trop tôt. D'un autre côté, les auteurs qui, comme Condillac et Georges Leroy, voyaient de l'intelligence dans tous les actes de l'animal, tombaient dans une autre exagération. L'erreur provenait de part et d'autre de ce qu'on n'avait pas suffisamment analysé l'activité animale et de ce qu'on n'avait pas su y distinguer deux ordres de faits très-différents, les faits instinctifs et les faits intellectuels.

Quand l'animal, avant toute expérience, sans éducation spéciale, exécute des travaux qui témoignent plus ou moins de prévoyance, quand tous les individus et toutes les générations d'une même espèce font invariablement les mêmes choses et de la même manière, quand, les circonstances qui motivent ces actes venant à changer, la tendance à les accomplir n'en persiste pas moins, quand le castor dépaysé, séparé de ses semblables,

mis à couvert de la mauvaise saison et bien nourri, essaye encore de tailler du bois et se prépare à bâtir, quand le chien domestique enterre les restes de son repas, je reconnais là des impulsions à la fois providentielles et irréfléchies, des déterminations instinctives. Éveillé par une sensation ou par un besoin, l'instinct se présente à l'observateur avec les caractères d'une sorte d'intuition simple, qui met l'activité de l'animal en rapport avec des circonstances spéciales. L'araignée lui doit l'art de tendre ses fils et de tisser ses toiles ; il dirige les constructions des abeilles et des fourmis, porte l'oiseau à émigrer, et lui apprend à construire un nid, préside aux mœurs caractéristiques de chaque espèce.

Mais à mesure que l'animal se meut dans une sphère plus large, en présence de circonstances plus variables, il a besoin, pour coordonner son activité aux faits imprévus, d'une vue plus étendue que celle de l'instinct et qui laisse plus de champ à la spontanéité ; il lui faut de l'intelligence. L'intelligence pourvoit au présent, comme l'instinct à l'avenir. Elle suppose l'expérience, le souvenir, et tout le monde a pu se convaincre, en voyant nos animaux domestiques, qu'ils se souviennent et qu'ils mettent à profit leur expérience. Le chien qui bondit de joie en voyant son maître prendre son fusil, que fait-il, sinon un acte d'intelligence ? S'il le voit le fouet à la main, témoigne-t-il la même joie ? Pour qui sait observer les animaux, la question de leur intelligence est hors de cause. Capable de souvenir et par conséquent d'expérience, l'animal sait associer une réminiscence à une perception actuelle ; il saisit la relation de dépendance de deux faits qu'il a vus se succéder, il va plus loin encore : par un premier degré de généralisation, il s'élève des faits identiques aux faits analogues, et le cas accidentel lui dénonce le cas général ; puis il imagine, il combine des moyens en vue d'un but, il agit en connaissance de cause. L'intelligence ne supplée pas seulement à l'insuffisance des instincts en présence de situations nouvelles, mais elle tend à les remplacer ; son rôle grandit, tandis que celui des instincts diminue dans les animaux supérieurs. De là la possibilité et le plus ou moins de facilité de leur éducation. Celle-ci s'arrête cependant de bonne heure et ne va pas très-loin, donnée par les parents à leurs petits ; mais l'homme, en élevant à lui le but de la vie animale, donne à celle-ci de nouveaux développements, la sortant enfin de ce cercle en quelque sorte vicieux, qui fait aboutir l'intelligence à mieux assurer la conservation de l'individu et de l'espèce. Ce fait nous indique les tendances et la vraie signification de la vie animale.

Les tendances dont je viens de parler se montrent encore dans un autre ordre de faits qui, chez l'animal supérieur, viennent s'associer aux opérations intellectuelles. A l'instinct se rattachent seulement des appétits, l'intelligence suppose des sentiments. L'animal intelligent est capable d'aimer et de haïr, il l'est dans la mesure de son intelligence, et c'est l'homme par conséquent qui imprimera le plus noble élan aux affections de l'animal en les rendant désintéressées.

Enfin, intelligent et sensible, l'animal est déterminé à l'action par des préférences précédées d'un choix ; ses sympathies peuvent être motivées, et sa spontanéité s'affranchit par cela même des entraînements purement instinctifs, surtout si l'homme intervient ici comme éducateur et comme but.

Voilà l'animal déterminé à l'action. Pour réaliser celle-ci, il imprime avec la rapidité de l'éclair une incitation spéciale à ses organes locomoteurs. Des centres nerveux, siége des opérations précédentes et de cette incitation, nous sommes ramenés par les cordons porteurs de celle-ci à un appareil qui occupe toute la partie de l'organisme animal placée immédiatement sous la peau, appareil qui se confond parfois avec cette dernière membrane, qui s'y rattache en tout cas, et fait originairement partie de l'enveloppe générale. Destiné à établir les relations actives de l'animal avec le monde extérieur, l'appareil de la locomotion décide des formes de l'organisme, quant à leur ensemble et à la plupart de leurs détails : que le corps soit rayonné ou bilatéral, d'une seule venue ou articulé, réduit au tronc ou muni d'appendices ; que ceux-ci aient telle ou telle forme, c'est la locomotion qui y est la première intéressée, et son appareil qui réclame la part la plus importante de ces modifications. Nous avons vu qu'une fibre particulière, douée de contractilité, est l'élément essentiel des organes locomoteurs, et que cette fibre compose au-dessous de la peau des couches qui se partagent les principales directions du mouvement. Ce partage est porté à son dernier terme de spécialité par la subdivision de chaque couche en faisceaux, destinés à produire des mouvements particuliers.

C'est ici un perfectionnement qui en réclame d'autres : quand les couches charnues se subdivisent, c'est pour produire des mouvements partiels et précis, et dans ce cas il faut aux faisceaux particuliers, aux muscles, des points d'appui et des parties spéciales à mouvoir. C'est alors que nous voyons s'ajouter à la partie essentielle et active de l'appareil locomoteur, une partie auxiliaire et passive, un squelette. Ce squelette est d'abord fourni par la peau, et c'est tout particulièrement le cas des premières classes des animaux articulés, notamment des crustacés et des insectes. Mais il permet une locomotion plus énergique lorsque, laissant la peau à ses fonctions naturelles et à sa souplesse, le squelette se forme au centre des couches locomotives et se place directement sous leur puissance. Il commence par entourer les grands centres nerveux de cette série de pièces qu'on nomme des vertèbres, puis il étend sur les deux côtés de l'axe vertébral les appendices qui en avant forment la face et complètent la tête, ceux qui plus loin constituent les côtes et soutiennent les parois cavitaires du tronc, ceux enfin

qui forment les membres proprement dits, avec tous ces modes de terminaison qui en font tour à tour des nageoires, des ailes, des organes marcheurs ou des organes préhenseurs. Cet aperçu doit nous suffire pour concevoir la puissance et la variété de cette activité spontanée dont jouit l'animal, tantôt dans un milieu aquatique, tantôt en pleine atmosphère, ou bien sur le sol auquel il s'appuie, se transportant d'un lieu à un autre, poursuivant l'objet de ses désirs, fuyant le danger qui le menace, pourvoyant à tous ses besoins.

Si de cette vie supérieure qui commence par la sensation, et qui réagit au dehors par le mouvement, nous descendons à cet autre ordre de fonctions qui nous rappelle et qui semble devoir reproduire dans l'animal la vie de la plante, nous nous trouvons encore bien loin de celle-ci. Tout, jusqu'à la nutrition, porte ici le cachet de l'animalité.

Émancipé du sol, l'animal ne se nourrit que de matières organiques, et sa vie n'a pas pour but la multiplication, l'entassement de ces matières ; ce rôle est celui de la végétation. La nutrition animale est une nutrition d'entretien, de développement ; une nutrition modificatrice, première manifestation d'une force qui se prépare ainsi les conditions organiques d'une activité plus élevée.

Ici toutes les expansions nourricières de l'être vivant se retirent du sol pour rentrer dans l'organisme, et pour y constituer non-seulement des surfaces absorbantes, mais ce grand appareil d'élaboration alimentaire qu'on nomme l'appareil de la digestion, et dans lequel nous retrouvons, quoique très-modifiés, tous les éléments de l'enveloppe générale, une peau sous le nom de membrane muqueuse, et des plans de fibres contractiles.

Les aliments dont l'animal se nourrit sont saisis par les organes locomoteurs, divisés et plus ou moins ramollis, puis soumis à des sucs qui agissent sur leur nature chimique, absorbés enfin après cette élaboration, en laissant un résidu dans lequel les liquides élaborateurs entrent pour une bonne part, et qui bientôt est rejeté. Cette série d'opérations suppose un concours de dispositions organiques spéciales ; des organes préhenseurs et des agents de division mécanique, des organes pour la sécrétion des liquides qui doivent dissoudre ou modifier les substances alibiles, des surfaces absorbantes, des couches de fibres contractiles pour faire cheminer les matières soumises à ces divers actes ; sans parler des différences de forme que prendront les régions successives de l'appareil, tour à tour resserrées en canaux ou élargies, selon que les aliments devront les traverser ou s'y accumuler. Mais que l'appareil soit simple, comme dans les animaux inférieurs, ou qu'il se complique plus ou moins, il présente toujours ces mêmes traits essentiels d'organisation et d'activité, qu'il doit me suffire de rappeler en ce moment pour caractériser les premières opérations de la nutrition animale.

Absorbée par les parois intestinales, et introduite dans les tissus de l'animal, la matière alimentaire a de nouvelles modifications à subir, et elle les subit à mesure qu'elle s'avance vers le centre de l'organisme.

Cette fois ce n'est plus une séve chargée d'éléments inorganiques, qui, s'aidant des forces physiques, chemine lentement dans les voies irrégulières et capillaires que laissent entre elles des cellules élaboratrices : c'est un liquide qui porte déjà le sceau de la vie et de l'organisation, et qui trouve devant lui des voies toutes formées dans les intervalles des organes et de leurs divers éléments de texture. Puis ce tribut de l'alimentation vient enrichir un fluide nourricier qui parcourt incessamment l'organisme en deux sens inverses. Jeté par les contractions d'un muscle creux dans un système de canaux ramifiés qui le distribuent, en se divisant à tous les organes, ce fluide revient de ceux-ci à son point de départ, circulant ainsi d'un centre d'impulsion à la périphérie, et de la périphérie au centre, passant du cœur dans les artères, qui le portent dans l'organisme entier, et revenant au cœur par les veines. Ce qu'il y a ici de constant, d'essentiel, ce n'est pas la présence des canaux artériels et veineux qui régularisent le cours du sang ; c'est le double mouvement de ce liquide sous l'action du cœur, d'une force de vie et non plus d'une force physique ; c'est ensuite le double échange qui se fait entre la partie liquide et la partie solide de l'organisme, dans l'intimité des tissus vivants, et les modifications réciproques qui en résultent pour le sang et pour les organes, à la fois nourris, renouvelés et ranimés par cet échange, tandis que le liquide nourricier s'y altère, et par les pertes qu'il subit, et par les matériaux qu'il emporte. La nutrition animale est tout entière dans cet échange, dans ce renouvellement continuel des éléments organiques.

Le sang répare ses pertes par l'alimentation ; il élimine sa surcharge par des sécrétions dépuratrices et par la respiration, fonction toute animale, trop longtemps comparée à celle qui appartient aux feuilles dans les plantes. Les plantes comme les animaux font, en effet, des échanges avec l'atmosphère, mais le but de ces échanges ne diffère pas moins que les matériaux qui en sont l'objet. Les végétaux, par leurs parties vertes et sous l'influence de la lumière, puisent dans l'air de l'acide carbonique ; ils gardent le carbone et rendent l'oxygène à l'atmosphère ; c'est-à-dire qu'ils gardent et fixent dans leurs tissus un des éléments qui concourent à la composition de ceux-ci. Leur prétendue respiration est donc un acte de nutrition. Les animaux, au contraire, empruntent à l'atmosphère de l'oxygène, et lui cèdent de l'acide carbonique, c'est-à-dire du carbone uni à de l'oxygène. On peut considérer l'oxygène qu'ils respirent comme servant à entraîner, en les brûlant, en s'unissant à lui, le carbone de l'acide exhalé.

Par conséquent, la respiration animale, loin d'être un acte de nutrition, est une sorte de dépuration, qui enlevant au sang un excès de carbone, lui rend ses qualités vivifiantes, en même temps qu'elle élève la température de l'organisme proportionnellement à l'activité de cette fonction. Les plantes et les animaux, par leur action inverse sur l'atmosphère, se rendent un mutuel service, chacun des règnes donnant au milieu aérien l'élément que l'autre réclame. Quant à l'appareil de la respiration, il consiste en une membrane absorbante baignée ou abreuvée d'une part par le sang, en rapport de l'autre avec le milieu qui doit lui fournir de l'oxygène et se charger de l'acide carbonique exhalé. Ce sera ou une branchie, c'est-à-dire une expansion tégumentaire plus ou moins divisée, s'il s'agit d'un animal qui doit respirer dans l'eau, ou un système de rentrées, de cavités en communication avec l'extérieur, des trachées ou des poumons, si l'animal est aérien. Dans ce dernier cas, et souvent aussi dans le premier, l'appareil locomoteur fournit des parties auxiliaires à la respiration, pour faire arriver le fluide respirable à la surface qui doit faire échange de matériaux avec lui. A son tour, la respiration exerce une influence très-prononcée sur l'activité de la locomotion, et les animaux dont s'élève le plus la température élevée sont aussi ceux dont les muscles ont le plus d'énergie, dont les sens sont le plus éveillés, et, toutes choses égales d'ailleurs, l'ensemble de la vie porté à sa plus haute puissance.

Parmi les fonctions de l'économie animale, il en est encore une qui, malgré les analogies qu'elle présente dans les deux règnes, se distingue dans celui qui nous occupe par quelques traits assez significatifs; je veux parler de la reproduction.

La génération proprement dite, la génération par des ovules fécondés, se montre déjà chez les animaux inférieurs à côté de la faculté que possèdent ceux-ci de se reproduire par division et par des germes simples; et non-seulement le premier, le plus spécial de ces modes de propagation de l'espèce, existe généralement dans toute la série animale, mais ce qui, pour les végétaux, est l'exception, le partage des organes reproducteurs entre deux sortes d'individus, devient la règle chez les animaux. Ce dernier fait qui, comme toute spécialisation, est un progrès, reçoit une nouvelle signification de la spontanéité d'action qui signale les relations des êtres animés. L'attrait qui rapproche les deux sexes fonde ici un commencement de vie sociale, ou du moins y contribue pour beaucoup; ce qui n'est pas moins significatif, ce sont les soins que les parents prennent souvent de leur progéniture; pour certaines espèces, ces soins se bornent à placer les œufs dans les conditions les plus favorables, à mettre les petits qui en sortiront à portée de la nourriture qui leur convient le mieux; pour les classes supérieures du règne, il s'agit d'une véritable éducation qui continue jusqu'au moment où les forces des jeunes leur rendent inutiles les secours de leur mère.

La nature de l'animal, bien différente en cela de celle de la plante est susceptible de gradation, de développement. Il y a place pour de nombreux échelons entre la première trace d'irritabilité qui se traduit aussitôt par des mouvements, et cette sensibilité diversifiée qui entre en action à l'occasion d'une excitation du dehors, et qui, avant de provoquer la contraction d'un muscle, suscite des perceptions, des réminiscences, des associations d'idées, éveille des affections, à la suite desquelles viennent enfin un choix, une préférence, une détermination, et l'acte qui en est la connaissance. Cette gradation, réalisée par la multitude des espèces animales, met une si grande distance entre les premières et les dernières de celles-ci, qu'il est permis de se demander ce qu'il y a de commun entre elles, ce qui rallie ces espèces en un même système, comment il se peut que le zoophyte et le mammifère appartiennent au même règne? Ce qui fait l'unité du système, ce qui permet de comprendre cette longue série de termes divers sous le nom d'animalité, c'est que si les facultés grandissent, le but de l'activité demeure le même : ce but, c'est la conservation de l'individu et celle de l'espèce. Aucun animal, livré à son impulsion naturelle, ne va au delà des besoins qui intéressent son bien-être, son existence, et la propagation de sa race. Le polype dérobe ses bras, puis son corps, à l'ennemi que lui dénonce son obscure sensibilité tactile; ou bien il s'épanouit dans l'eau qu'il habite, cherchant à saisir une proie au passage. Placé au sommet de l'échelle, le mammifère fait-il autre chose que de se défendre contre ses ennemis, de chercher sa nourriture, de perpétuer son espèce? Il déploie sans doute dans tout cela des ressources bien supérieures à celles du polype; il ne se borne pas à produire de nouvelles générations, il pourvoit à leurs premiers besoins. La vie animale s'élargit, s'élève même, mais change-t-elle de caractère? Non, car elle demeure identique par ses résultats.

Envisagé dans le caractère général du développement qu'il représente, le règne animal s'élève dans la direction de l'homme; mais le plan suivant lequel s'accomplit cette progression n'est pas celui qu'exige la logique des théories qui veulent que la nature soit en voie d'évolution spontanée, et marche par nuances d'une forme à une autre. Au lieu d'une série de termes posés sur une même ligne et se servant de transition, au lieu d'une chaîne continue, le règne animal nous offre des espèces inégalement espacées et distribuées en séries partielles, petits groupes qui en forment à leur tour de plus généraux, et nous atteignons ainsi de grandes séries représentant autant de types de premier ordre. Or, le progrès se réalise d'abord de type en type; puis, pour chaque type principal, de classe en classe; et c'est ainsi

que l'animal vertébré construit sur un plan très-supérieur à celui de l'insecte, progresse à son tour des poissons aux amphibiens, de ceux-ci aux reptiles, des reptiles aux oiseaux, et des oiseaux aux mammifères, lesquels à leur tour réalisent, dans la série de leurs ordres, un véritable progrès. C'est en vain qu'on voudrait essayer de rattacher sérialement le dernier des poissons aux premiers insectes, le dernier des mammifères aux oiseaux du premier ordre ; tandis que, de type à type, de classe à classe et d'ordre à ordre, en un mot, entre les éléments d'une même série nous reconnaissons les termes successifs d'une même progression.

Nous aurons besoin de nous souvenir de ces faits, lorsque la question des races humaines ramènera pour nous celle de l'espèce et de son origine. Bornons-nous en ce moment à ajouter que, dans l'étude du plan de la diversité des espèces animales, il faut tenir compte non-seulement des caractères qui appartiennent au développement du règne, mais encore de ceux qui, plus accidentels en apparence, harmonisent l'organisation avec certaines conditions de séjour ou de régime, et permettent ainsi la diffusion des animaux sur toutes les parties habitables du globe. C'est ainsi que, dans le sein d'une même classe, nous rencontrons des habitants de la mer, les cétacés, et des habitants de l'air, les chauve-souris, réunis à des espèces terrestres dont les unes vivent même sur le sol et d'autres sur les arbres. En dehors de ces modifications, nous voyons, par la distribution géographique des animaux, que le cosmopolitisme du règne se réalise par un certain nombre de centres de population, qui donnent aux espèces d'un même groupe des parties différentes, autre fait qui se représentera à notre appréciation à propos de la diversité du genre humain.

Pour qui veut écouter le langage de l'expérience plutôt que le besoin de reposer son esprit dans l'unité d'un fait général qui absorbe toute diversité ; pour qui préfère une notion positive à une vague aspiration, une vue directe des choses au mirage des perspectives lointaines, enfin une science positive et prudente aux spéculations de l'idéalisme, la nature se présente comme une construction harmonique, non comme une chaîne, non comme une série de manifestations successives et procédant les unes des autres, non comme l'évolution spontanée et progressive d'un fait principe, non comme la détermination diversifiée d'une première existence indéterminée, non comme la forme visible d'un Dieu à la fois substance, cause et phénomène. Les élements divers qui composent le monde sont, dis-je, les uns à l'égard des autres, dans un rapport d'harmonie physiologique, et rien n'autorise, tout éloigne au contraire, de l'hypothèse de leur relation généalogique. De l'empire inorganique au plus simple des corps organisés, il y a une distance que rien ne remplit : la nature physique et la nature vivante sont deux assises superposées et non des termes consécutifs dont le premier engendrerait le second. L'animal n'est pas non plus un produit perfectionné de la vie végétale. Enfin les espèces des deux règnes organiques montrent, à la manière dont elles se groupent et se conservent, qu'elles ne procèdent pas les unes des autres. Indépendants par leur origine, placés par leurs caractères à des distances inégales, mais rattachés les uns aux autres par la communauté d'un même fonds matériel et de quelques propriétés générales, les règnes de la nature sont les étages successifs d'un édifice ; cet édifice nous dénonce un architecte suprême, créateur et ordonnateur tout à la fois, qui a mis partout le cachet d'un pensée providentielle ; il a procédé dans ses actes de création des conditions générales de l'existence matérielle à des conditions de structure de plus en plus spéciales, d'une activité universelle, simple, nécessaire et réglée avec la dernière rigueur, à une vie de plus en plus spontanée. Mais cette œuvre ne s'est point élevée jusqu'à la vie animale pour s'y arrêter ; elle tend à un terme supérieur à l'homme, qui, à ce point où nous sommes arrivés, se présente devant nous, entouré des éléments de comparaison que nous venons de réunir pour comprendre ses caractères, pour mesurer sa supériorité, pour lui assigner sa place et son rôle ; par lui, nous achèverons de comprendre la nature, et nous pourrons donner une formule du système de création dont il est le couronnement (*Voy.* HOLLARD, *De l'homme et des races humaines.*)

NATURE (Etat de). *Voy.* FACULTÉS HUMAINES.

NATURE (Du Beau dans la). *Voy.* BEAU.

NEGRES, origine de leur couleur. *Voy.* ANTHROPOLOGIE.

NOMINALISME. — On appelle ainsi le système d'une secte scholastique qui soutenait que les idées générales n'ont aucune réalité hors de notre esprit, et ne subsistent que par les noms que nous leur donnons. Le chef des nominalistes fut Roscelin, Breton de naissance, puis clerc ou chanoine de Compiègne. Il vivait vers la fin du XI^e siècle. Il n'existe aucun indice qu'il ait jamais rien écrit. Les seuls monuments contemporains qui nous restent de sa doctrine se composent d'un petit nombre de passages que contiennent les écrits de saint Anselme, d'Abailard, d'Othon de Friesingen, de Jean de Salisbury et d'un anonyme cité par Aventin. Et encore les trois derniers ne nous donnent presque aucun détail sur cette doctrine (202). Voici ce que nous en apprennent saint Anselme et Abailard.

(202) Othon de Friesingen dit seulement : « Roscellinum quemdam, qui primus nostris temporibus sententiam *vocum* instituit in logica. » Jean de Salisbury dit dans son *Metalogicus* : « Alius ergo consistit in vocibus, licet hæc opinio cum Roscelino suo fere omnino jam evanuerit. » Et dans son *Po-*

Dans son traité *De fide Trinitatis*, spécialement écrit pour réfuter les erreurs théologiques de Roscelin, saint Anselme s'exprime ainsi sur le système de ce philosophe :

Ces dialecticiens de notre temps ou plutôt ces raisonneurs hérétiques, pour qui les *substances universelles* ne sont que des mots, et qui ne peuvent concevoir la couleur comme différente du corps, et la sagesse d'un homme comme différente de l'âme (dont elles sont des qualités), doivent être entièrement écartés de toute discussion sur les questions spirituelles. Car la raison, qui doit être le juge suprême de tout ce que l'homme peut savoir, est tellement enveloppée dans leur âme par les images matérielles, qu'elle ne peut s'en dégager ni distinguer d'elles les objets qu'elle doit contempler seule et pure. En effet, celui qui ne conçoit pas comment plusieurs hommes ne sont spécifiquement qu'un seul homme, de quelle manière comprendra-t-il que dans la nature la plus mystérieuse et la plus sublime (dans la nature divine) plusieurs personnes, dont chacune est Dieu, ne soient qu'un seul et unique Dieu? Celui dont l'esprit est trop borné pour saisir la différence qu'il y a entre un cheval et sa couleur, comment pourra-t-il trouver la différence qui existe entre Dieu et ses relations diverses? Enfin, celui qui ne peut concevoir que l'homme soit autre chose qu'un individu, ne concevra jamais l'homme qu'en tant que personne humaine. Car tout individu humain est une personne. Comment donc celui qui ne conçoit pas cela, concevra-t-il que le Verbe est devenu homme sans devenir une personne humaine, c'est-à-dire, qu'il a pris une autre nature (que la sienne, que la nature divine) mais non pas une autre personne? »

A ces réflexions générales le saint docteur ajoute : « J'ai dit ceci, afin que personne n'ait la témérité de discuter les plus hautes questions sur la foi avant d'être en état de le faire, ou s'il s'y était engagé, afin qu'aucune difficulté ou impossibilité de comprendre ne soit capable d'ébranler la vérité, à laquelle il adhère par la foi (203). »

Passant ensuite à l'examen direct de l'opinion de Roscelin sur la Trinité, saint Anselme commence ainsi le 3e chapitre de son ouvrage : « Celui dont on rapporte qu'il assure que les trois personnes divines sont comme trois anges ou comme trois âmes, dit (d'après ce qu'on m'apprend) : Les païens défendent leur loi, les Juifs défendent leur loi ; donc nous, Chrétiens, nous devons aussi défendre notre foi. Ecoutons donc comment ce chrétien défend sa foi. Si, dit-il, les trois personnes divines sont une seule chose, et non pas trois choses séparées subsistant chacune à part et en soi, comme trois anges ou comme trois âmes, de manière cependant qu'elles sont entièrement identiques quant à la volonté et à la puissance, il s'ensuit que le Père et le Saint-Esprit se sont incarnés ensemble avec le Fils (204). » Enfin dans une lettre à Fulcon, évêque de Beauvais, il ajoute qu'il a appris que « Roscelin dit que les trois personnes en Dieu sont trois choses séparées entre elles, et qu'on pourrait les appeler trois dieux si l'usage le permettait (205). »

Abailard de son côté parle ainsi dans son traité *Des divisions et des définitions :* « C'é-

*lycraticus* : « Fuerunt et qui voces ipsas genera dicerent et species ; sed eorum jam explosa sententia est, et facile cum auctore suo evanuit. » L'anonyme cité par Aventin, et que Tennemann suppose être vraisemblablement Odo Cambracensis, s'exprime ainsi :

« Quas, Rucelline, doces, non vult dialectica voces ;
Jamque docens de se non vult in vocibus esse ;
Res amat, in rebus cunctis vult esse diebus.
Voce retractetur ; res sit, quod voce docetur.
Plorat Aristoteles nugas docendi seniles,
Res sibi subtracias per voces inutilitas.
Porphyriusque gemit, quia res sibi lector ademit.
Qui res abrodit, Rucelline, Boethius odit.
Non argumentis multoque sophismate sentis,
Res existentes in vocibus esse manentes. »

(203) « Illi utique nostri temporis dialectici (imo dialectice hæretici, qui nonnisi flatum vocis putant esse universales substantias, et qui colorem non aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam) prorsus a spiritualium quæstionum disputatione sunt exsufflandi. In eorum quippe animabus ratio, quæ et princeps et judex omnium debet esse quæ sunt in homine, sic est in imaginationibus (*alias* imaginibus) corporalibus obvolata, ut ex eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea, quæ ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere. Qui enim nondum intelligit, quomodo plures homines in specie sint unus homo, qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendet, quomodo plures personæ, quarum singula quæque est perfectus Deus, sint unus Deus? Et cujus mens obscura (*alias* obscurata) est ad discernendum inter equum suum et colorem ejus, qualiter discernet inter unum Deum et plures relationes ejus? Denique, qui non potest intelligere aliquid esse hominem nisi individuum, nullatenus intelliget hominem nisi humanam personam. Omnis enim individuus homo persona est. Quomodo ergo iste intelliget hominem assumptum esse a Verbo, non personam, id est, aliam naturam, non aliam personam esse assumptam ? Hæc dixi, ne quis, antequam sit idoneus, altissimas de fide quæstiones præsumat discutere ; aut, si præsumpserit, nulla difficultas aut impossibilitas intelligendi valeat a veritate, cui per fidem adhæsit, excutere. » (S. Anselmus, *De fide Trinitatis*, cap. 2.)

(204) « Dicit, sic audio, ille (*Roscelin*), qui tres personas dicitur asserere esse velut tres angelos aut tres animas : *Pagani defendunt legem suam, Judæi defendunt legem suam ; ergo et nos Christiani debemus defendere fidem nostram.* Audiamus, quomodo iste Christianus defendat fidem suam. *Si*, inquit, *tres personæ sunt una tantum res, et non sunt tres res, unaquæque per se separatim, sicut tres angeli aut tres animæ, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem, ergo Pater et Spiritus sanctus cum Filio incarnatus est.* » (S. Anselmus, *De fide Trinitatis*, cap. 3. Le saint Docteur s'exprime de la même manière au 1er chap.

(205) « Roscelinus clericus dicit, in Deo tres personas esse tres res ab invicem separatas... et tres Deos vere posse dici, si usus admitteret. » (*Epist.* lib. II, epist. 41.)

tait l'absurde opinion de notre maître Roscelin qu'aucune chose n'est composée de parties, mais que les parties comme les espèces ne sont que des mots. Et si quelqu'un disait que cette chose qui est une maison est composée d'autres choses, à savoir d'un mur, d'un fondement, Roscelin le combattait par ce raisonnement : Si cette chose qui est un mur est une partie de cette chose qui est une maison, puisque la maison elle-même n'est autre chose que le mur, le toit et le fondement, il s'ensuit que le mur est une partie de lui-même et du reste. Mais comment peut-il être une partie de lui-même? En outre, toute partie est naturellement antérieure à son tout. Or comment pourrait-on dire que le mur est antérieur à lui-même et au reste, puisqu'il n'est aucunement antérieur à lui-même (206) ? »

Dans une lettre d'Abailard à l'évêque de Paris on lit encore sur Roscelin la phrase suivante : « Cet homme, aussi faux dialecticien que faux Chrétien, qui prétend dans sa dialectique qu'aucune chose n'a des parties, pervertit sans honte les Livres saints au point qu'il est forcé de dire que, dans l'endroit où il est dit que le Seigneur a mangé une partie du poisson, il faut entendre par là une partie du mot poisson et non pas une partie de la chose (207). »

D'après ces différents passages il nous semble que le nominalisme de Roscelin se réduit à ces termes :

Les genres et les espèces ou les universaux ne sont point des réalités, mais seulement des noms, des mots, *flatus vocis*, exprimant de pures abstractions; car nous n'avons point d'autre moyen de connaître que les sens; et d'après le témoignage des sens il n'existe que des individus. Ainsi un homme par exemple est un être réel; mais l'humanité n'est qu'une conception de notre esprit, une abstraction; les genres et les espèces ne sont que des êtres fictifs, des êtres logiques, qui hors de là ne sont rien; en un mot, l'universel n'est pas, l'individu seul existe. Il en est de même des qualités des êtres. Les sens nous attestent par exemple qu'il y a des hommes sages, des corps colorés : mais la sagesse et la couleur n'existent pas, ne sont rien de réel; les individus seuls ont une existence réelle et substantielle; les qualités indépendamment de leur sujet ne sont que des abstractions. Il faut en dire autant des parties, qui en tant que parties ne peuvent pas être des réalités, puisque le tout, l'individu existe seul réellement; par exemple un mur est une réalité, un tout, comme objet distinct d'un autre mur; mais ce n'est qu'une abstraction en tant que partie d'une maison; car, la réalité n'appartenant qu'à l'individu, à la maison, une partie n'est rien de réel par rapport à ce dont elle fait partie. Donc, en résumé, les genres et les espèces, les qualités et les parties ne sont que des abstractions, des généralisations de ce qui est connu par les sens, des fictions logiques, des êtres de raison, des créations purement internes de notre esprit, sans réalité objective, rien que des mots, *flatus vocis*.

Ces principes ne souffrent aucune exception; ils s'appliquent à tout, embrassent tout, Dieu et l'univers, les plus sublimes mystères de la foi comme les êtres animés et inanimés qui peuplent notre terre. Voici comment ils s'appliquent à la *défense* de la religion : Les universaux et les parties, les qualités et les relations ne sont rien de réel; la réalité n'appartient qu'aux substances individuelles; donc les relations réelles, qui constituent d'après la théologie les personnes divines, n'existent pas; par conséquent, pour ne pas dire que le Père et le Saint-Esprit se sont incarnés avec le Fils, on doit admettre que les personnes divines sont des substances, des êtres, des choses séparées, sans essence, substance ou nature commune, car un pareil universel est impossible; ou en d'autres termes, il faut dire que ce sont trois individus, ayant, comme trois âmes ou comme trois anges, chacun une essence à part, mais ayant une seule volonté et une seule puissance, de manière que l'on pourrait dire, si l'usage le permettait, que ce sont trois dieux.

Tel nous paraît être le résumé exact et complet de ce que les auteurs contemporains nous ont conservé de la doctrine de Roscelin. Et d'après cela il ne doit pas être étonnant que le concile de Soissons, d'autres disent de Compiègne, assemblé vers 1093 par l'archevêque de Reims, ait condamné ce système comme hérétique; mais il est surprenant que des écrivains, qui prétendent être philosophes, blâment à cause de cette condamnation le clergé, comme si par là il s'était rendu coupable d'un attentat contre les droits de la raison. — *Voy.* Réalisme.

(206) « Fuit autem, memini, magistri nostri Roscellini tam insana sententia, ut nullam rem partibus constare vellet; sed sicut solis vocibus species ita et partes ascribebat. Si quis autem rem illam, quæ domus est, rebus aliis, pariete scilicet et fundamento, constare diceret, tali ipsum argumentatione impugnabat : Si res illa, quæ est paries, rei illius, quæ domus est, pars sit, cum ipsa domus nihil aliud sit quam ipse paries et tectum et fundamentum, profecto paries sui ipsius et cæterorum pars erit. At vero quomodo sui ipsius pars fuerit? Amplius : omnis pars naturaliter prior est suo toto. Quomodo autem paries prior se et aliis dicetur, cum se nullo modo prior sit? » (Abælardus, *Dialectica*, part. v, lib. *Divisionum et definitionum*, édit. 5. Cousin, p. 471.)

(207) « Hic sicut pseudo-dialecticus ita et pseudo-christianus, cum in dialectica sua nullam rem partes habere existimat, ita divinam paginam impudenter pervertit, ut eo loco, quo dicitur Dominus partem piscis comedisse, partem hujus vocis, quæ est piscis, non partem rei, intelligere cogatur. »

La manière dont Abailard s'exprime permet de douter si cette interprétation appartient à Roscelin ou si c'est plutôt une conséquence tirée par Abailard pour ridiculiser ce philosophe.

# O

ORANG-OUTANG, est-il un homme dégénéré? *Voy.* Anthropologie.

ORGANISME. *Voy.* Nature.

ORIGINE de nos connaissances. *Voy.* Connaissances.

ORIGINE des idées de l'Infini, de la Substance, de la Cause, etc. *Voy.* ces mots.

# P

PAROLE. *Voy.* Raison; Ecriture.

PASCAL, de l'autorité en matière de philosophie. *Voy.* Autorité du témoignage des hommes.

PENSÉE, son incompatibilité avec la matière. *Voy.* Ame. — Sa nature. *Voy.* Ame.

PENSÉES (De la suite de nos). — Chacun de nous a la conscience d'une suite de pensées qui se succèdent dans son esprit, durant l'état de veille, sans avoir besoin d'être excitées par les objets extérieurs.

Il y a deux espèces de *suites de pensées*. Les unes coulent d'elles-mêmes comme l'eau de sa source, aucun principe ne les gouverne et ne les ordonne; les autres sont réglées et dirigées vers un but, par un effort actif de l'esprit.

Avant d'examiner à part ces deux sortes de *suites de pensées*, il est bon de remarquer que, bien qu'elles soient d'une nature distincte, elles ne laissent pas de se mêler le plus souvent dans l'entendement le mieux réglé.

D'un côté, nous sommes rarement assez libres de projets et de desseins pour laisser nos pensées suivre leur cours naturel sans direction et sans frein; et s'il arrive que nous passions quelques instants dans cet état, il se présente bientôt quelque objet qui engage notre attention, et qui éveille nos facultés actives ou contemplatives endormies.

D'un autre côté, il n'y a personne qui, voulant se livrer sans réserve à quelque méditation, et rejeter toutes les pensées étrangères au dessein qui l'occupe, n'ait souvent éprouvé qu'elles se présentent malgré lui, qu'elles s'introduisent en dépit de ses efforts pour les repousser, et qu'elles ravissent, par une sorte de violence, une partie du temps dont il voulait faire un autre usage. Les uns ont plus d'empire que les autres sur leurs pensées, et la même personne en a plus ou moins en différents temps; mais dans l'esprit le mieux réglé, l'attention la plus vigoureuse est vaincue par le caprice de certaines pensées opiniâtres et malveillantes.

On a remarqué avec beaucoup de justesse qu'on ne peut point attribuer à l'esprit la faculté d'évoquer une pensée absente, parce que la volonté de rappeler une pensée particulière suppose que cette pensée est déjà dans l'esprit; autrement comment serait-elle l'objet de la volonté? Mais si l'on ne peut contester la vérité de cette observation, il n'est pas moins certain que nous influons puissamment sur la suite et la disposition de nos pensées; c'est un fait dont tout le monde a conscience, et dont il est aussi impossible de douter que de la réalité même de la pensée.

Nous semblons en user avec les pensées qui se présentent en foule à notre imagination, comme un grand prince avec les courtisans qui se présentent à son lever, et qui tous aspirent au bonheur d'attirer son attention. Après que ses yeux ont rapidement parcouru le cercle, il salue l'un, sourit à l'autre, adresse une courte question à un troisième; un quatrième est honoré d'une conversation particulière; le plus grand nombre sort sans avoir obtenu de marque distinguée d'attention et s'en va comme il était venu. Il est vrai qu'il ne saurait accorder aucune preuve d'estime à ceux qui ne sont point là; mais les personnes présentes sont assez nombreuses pour épuiser toutes les nuances de faveur qu'il lui plaît de distribuer.

De même, dans le grand nombre de pensées qui s'offrent d'elles-mêmes à notre imagination, celles qui n'attirent point les regards de l'esprit et avec lesquelles il ne converse point en quelque sorte, s'écoulent avec la foule et sont bientôt oubliées; c'est comme si elles n'étaient point entrées dans notre esprit. Mais celles qui excitent de quelque manière notre intérêt, nous les retenons, nous les considérons, et nous les disposons dans un ordre qui se rapporte à quelque dessein.

On peut observer encore qu'une suite de pensées qui nous a d'abord coûté beaucoup de peine et de réflexion, finit par se présenter d'elle-même à notre esprit lorsqu'il l'a souvent parcourue, et qu'elle lui est devenue familière. Ainsi, lorsqu'un musicien a composé un air qui lui plaît, après qu'il l'a joué ou chanté plusieurs fois, les notes s'arrangent d'elles-mêmes dans l'ordre convenable, sans qu'il ait besoin de faire le moindre effort pour régler leur succession.

Ainsi, pour résumer ce qui précède, l'imagination n'est qu'une suite de pensées; quelques-unes de ces suites sont spontanées, d'autres sont produites et réglées par le travail de l'esprit; le plus souvent les deux espèces se mêlent, et alors la suite mixte qui en résulte emprunte sa dénomination de l'espèce dominante; enfin, une suite de pensées, qui avait d'abord été disposée par la réflexion, peut devenir spontanée par l'habitude. Maintenant que ces

points généraux sont posés, passons aux détails et examinons d'abord les suites spontanées, qui sont les premières dans l'ordre de la nature.

Quand le travail de la journée est fini et que l'esprit a besoin de relâche aussi bien que le corps, il ne cesse pas pour cela de penser; quand il le voudrait, il ne le pourrait pas. Une idée se présente qui est suivie d'une autre idée; celle-ci en amène une troisième, et la pensée erre ainsi d'objets en objets jusqu'à ce qu'elle soit ensevelie dans le sommeil.

Ce travail de l'esprit n'est pas l'ouvrage d'une seule faculté; toutes ou presque toutes y concourent. Quelquefois les actions de la journée reparaissent sur la scène, et elles sont en quelque sorte représentées de nouveau sur ce théâtre de l'imagination. Dans ce cas, comme le drame n'est point une fiction, mais l'image de la réalité, c'est la mémoire qui joue le rôle principal. Mais elle n'agit pas seule; d'autres facultés se déploient avec elle et s'appliquent aux objets qui leur sont propres. Les faits rappelés sont plus ou moins intéressants, et il est difficile que dans cette revue de notre conduite et de celle des autres, nous ne portions pas quelque jugement; nous approuvons ceci, nous blâmons cela; telle circonstance exalte notre amour-propre, telle autre l'humilie. Le souvenir des personnes qui ne nous sont point absolument indifférentes ne saurait s'offrir à nous sans exciter dans notre cœur quelque émotion bienveillante ou malveillante. Nous jugeons les choses aussi bien que les personnes dans ces rêveries; nous nous rappelons ce qu'un tel a dit, ce qu'il a fait; de ses actions et de ses paroles, nous passons à son caractère, à ses desseins, et nous ne manquons pas de former quelque hypothèse pour nous les expliquer. Ces suites de pensées sont en quelque sorte *historiques*, et nous pouvons les désigner par cette épithète.

Il y en a d'autres qui sont purement romanesques et dont la faculté créatrice de l'imagination forme la trame, sans tenir aucun compte de la réalité. A sa voix, le jugement, le goût, le sentiment moral, les affections et les passions, se mettent en mouvement et viennent prendre part à l'exécution.

L'auteur joue, en général, un rôle considérable dans ces scènes imaginaires; et rarement se prête-t-il des actions qui méritent d'être blâmées. L'avare devient alors généreux, le poltron brave, le fripon honnête homme. Ce sont ces jeux de l'imagination qu'Addison a appelés des *châteaux en Espagne*.

Le jeune politique qui a tourné ses pensées vers les affaires de son pays, s'élève dans ses rêves au premier poste de l'Etat. Il examine chaque ressort et chaque rouage du gouvernement, avec l'œil le plus pénétrant et le jugement le plus sûr. Il trouve un remède convenable à toutes les maladies du corps politique; il vivifie le commerce et les manufactures par des lois salutaires; il encourage les sciences et les arts; il rend la nation heureuse au dedans et il la fait respecter au dehors. Il trouve la récompense de sa bonne administration dans l'approbation de sa conscience, et se sent heureux de mériter, par son patriotisme et sa sagesse, les bénédictions du siècle présent, et les louanges de la postérité.

Il est probable qu'il se fait, chaque siècle, plus de grandes choses sur ce théâtre de l'imagination, qu'il ne s'en est fait depuis le commencement du monde sur le théâtre de la vie réelle. Une loi intime de notre constitution nous fait un besoin de notre propre estime. L'auteur de notre être a mis en nous ce besoin, comme un aiguillon puissant qui nous excite à une conduite honorable. S'il n'est jusqu'à un certain point contenté, nous ne saurions être ni heureux ni tranquilles. Tant que nous nous sentons avilis ou coupables, tout nous est amer, et la vie même nous est à charge. Mais qu'on nous délivre de ce poids qui nous oppresse, l'âme retrouve son énergie primitive; le désir d'obtenir l'approbation de notre conscience enfante de nobles efforts; nous travaillons à acquérir le mérite que nous n'avons pas, ou tout au moins nous nous trompons nous-mêmes par quelques-uns de ces artifices involontaires qui prêtent l'apparence de la vertu et de la beauté à ce qui n'en possède pas la réalité.

L'homme qui bâtit des châteaux en Espagne ne se captive pas dans la mesure trop étroite des vraisemblances de son propre caractère; il s'élève à la plus haute opinion qu'il puisse s'en former, et souvent fort au delà de cette opinion; car les passions cèdent aisément à la raison dans ces luttes imaginaires, et les plus nobles efforts de la magnanimité et de la vertu lui sont aussi faciles, qu'il est facile, en songe, de fendre les airs, ou de plonger au fond de l'Océan.

Chez les personnes d'un âge mûr, les créations spontanées de l'imagination sont plus raisonnables et mieux ordonnées; et chez les hommes qui joignent beaucoup de connaissances à beaucoup d'esprit, les plus capricieuses, les plus involontaires, prennent naturellement une forme judicieuse. Elles ont une liaison, une régularité, une unité qui les distinguent encore plus du délire des songes que des productions les plus achevées de l'art.

D'où vient cet ordre? Il porte toutes les marques du jugement et de la raison; et cependant il semble précéder l'un et l'autre et se produire de lui-même?

Croirons-nous avec Leibnitz que la constitution de l'esprit humain ressemble à celle d'une horloge: que ses pensées, ses desseins, ses passions, ses actions, ne sont que le développement graduel d'un ressort intérieur, et qu'elles se succèdent aussi nécessairement que les oscillations du pendule?

Si l'on proposait à un enfant de trois ou quatre ans d'expliquer le phénomène d'une horloge, il pourrait conjecturer qu'il y a

au dedans un petit animal qui lui imprime le mouvement. Entre ces deux hypothèses, dont l'une, celle de l'enfant, fait d'une horloge un animal, et dont l'autre, celle du philosophe, fait de l'homme une horloge, je ne sais, en vérité, laquelle est la plus raisonnable.

Toutes les hypothèses qui expliquent la suite régulière des pensées humaines par le mouvement des esprits animaux, les vibrations des nerfs, l'attraction des idées, ou par quelque autre cause irrationnelle, mécanique ou contingente, ne me semblent pas mériter plus d'attention.

Si nous étions incapables de distinguer l'empreinte la plus frappante de la pensée et du dessein, des effets du mécanisme ou du hasard, il sortirait de là une conséquence bien triste; car il s'ensuivrait que nous n'aurions aucune preuve que nos semblables fussent des êtres raisonnables, ni que l'univers fût l'œuvre d'une intelligence. Supposez une seule phrase produite sans le concours du jugement et de la raison, pourquoi pas l'Iliade et l'Enéide? La différence n'est que du plus au moins. Aurions-nous le droit de tourner en ridicule le projet de composer des poëmes à la mécanique, si l'action de plusieurs causes irrationnelles pouvait produire une suite raisonnable de pensées?

Il est donc hautement probable, pour ne rien dire de plus, que tout ce qu'il y a de régularité et de raison dans une suite de pensées qui se présentent d'elles-mêmes à l'imagination, n'est que l'effet d'un travail antérieur de nos propres facultés ou de celles des autres.

Aussi en jugeons-nous de la sorte dans tous les cas de même nature. J'ouvre un livre; j'y trouve une suite de pensées qui semblent avoir été disposées avec jugement et réflexion; je demande qui les a mises dans cet ordre? — Elles sont dans le livre; mais le livre n'a ni science ni raison. — Le livre a été imprimé par un ouvrier; mais l'ouvrier n'a point songé aux pensées, et peut-être n'était pas capable de les comprendre. — L'ouvrier a imprimé d'après un manuscrit; mais le manuscrit n'est pas moins ignorant que le livre. — On me dit enfin que le manuscrit a été dicté par un homme de jugement et de savoir. — Voilà la cause première que je cherchais, et qui seule peut satisfaire un homme de bon sens; car il lui semble absurde qu'une suite de pensées raisonnables puisse être l'effet d'une cause qui ne pense ni ne raisonne.

Qu'une pareille suite de pensées soit imprimée dans un livre, ou qu'elle le soit, s'il est permis de s'exprimer de la sorte, dans un esprit, de manière à se produire spontanément quand l'occasion se présente, il est également nécessaire qu'elle ait été formée et ordonnée par un être doué de raison.

C'est une vérité que l'examen des développements de l'imagination dans l'homme confirme de la manière la plus complète.

Nous n'avons aucun moyen de savoir si l'imagination agit dans les enfants au berceau. L'exercice actif des sens et le sommeil le plus profond semblent se partager tout leur temps et laisser peu de place à l'imagination. D'ailleurs, les matériaux dont elle pourrait disposer sont apparemment en bien petit nombre. Cependant peu de jours et quelquefois peu d'heures après qu'ils sont nés, on les voit sourire dans le sommeil; il est difficile de deviner pourquoi; car, dans l'état de veille, ils ne commencent à sourire qu'au bout de quelques mois. On remarque également qu'ils remuent les lèvres en dormant, comme s'ils tetaient.

Ces faits semblent indiquer que déjà leur imagination travaille; mais il n'y a point d'apparence qu'elle produise sitôt une suite régulière de pensées.

Par une suite régulière de pensées, j'entends une suite qui a un commencement, un milieu et une fin, et dont les parties ont été disposées dans un certain ordre ou avec une intention déterminée. La conception d'un dessein et des moyens de l'exécuter, la conception d'un tout et du nombre ainsi que de l'arrangement des parties qui le constituent, sont des exemples des suites de pensées les plus simples qu'on puisse appeler *régulières*.

Nous sommes doués sans aucun doute de la faculté de distinguer une composition d'un amas de matériaux; une maison, par exemple, d'un tas de pierres; un tableau d'un mélange de couleurs; une phrase d'un assemblage confus de mots. Or, il y a lieu de croire que les enfants ne forment point de suites régulières de pensées jusqu'à ce que cette faculté se développe en eux, quelque nom qu'on lui donne, et soit qu'on la regarde comme un exercice particulier du goût ou du jugement. Les idiots, chez qui elle ne se montre point, ne paraissent point avoir non plus de pensées suivies. Il semble donc qu'on puisse la regarder comme ayant une connexion intime avec les suites régulières de pensées, et la considérer comme leur cause efficiente.

On peut commencer à remarquer quelque suite dans les pensées des enfants lorsqu'ils atteignent l'âge de deux ans. Alors ils donnent quelque attention aux jeux des enfants plus âgés, qui construisent de petites maisons, de petits vaisseaux, et d'autres édifices semblables, pour imiter les travaux des hommes. Ils sont capables aussi d'entendre quelque partie du langage commun, ce qui prouve à la fois quelque liaison dans les idées, et quelque degré d'abstraction. Dès lors, chose bien remarquable, les facultés des enfants surpassent celles des animaux les plus sagaces. Ils peuvent apercevoir le dessein et la régularité dans les œuvres des autres, surtout dans les amusements de leurs compagnons plus âgés. Cette découverte les enflamme; ils brûlent de les imiter, et ne connaissent plus de repos qu'ils n'aient aussi produit quelque chose de pareil.

Quels transports quand ils ont réussi!

L'enfant qui est parvenu pour la première fois à faire quelque chose qui exigeait un plan, n'est ni moins heureux, ni moins vain de son adresse, que ne le fut Pythagore de la découverte de son fameux théorème. Il semble acquérir alors la conscience de lui-même, et s'enorgueillir de sa propre estime; ses yeux pétillent; il brûle d'impatience de montrer son ouvrage à tous ceux qui l'entourent; il se croit digne de leurs applaudissements; et quand les éloges viennent justifier son attente, quelle émotion! les honneurs du triomphe n'en donnaient pas une plus vive aux consuls romains. Il sent à présent qu'il y a en lui quelque mérite; il s'arroge une supériorité sur ceux qui sont moins habiles que lui, et témoigne du respect à ceux qui le sont plus; il se hâte de former de nouvelles entreprises, et chaque jour il moissonne de nouveaux lauriers.

Plus tard, les différents jeux auxquels les enfants s'exercent, les plans et les ruses qu'ils suggèrent, les récits et les contes dont on les amuse, introduisent dans leur esprit de nouvelles suites de pensées qui leur deviennent assez familières pour que chaque partie entraîne les autres à sa suite.

L'imagination de l'enfant, comme la main du peintre, s'exerce longtemps à copier les ouvrages d'autrui avant d'essayer de produire une œuvre de sa façon.

La faculté d'invention n'est pas encore née, mais elle s'annonce déjà, et, semblable au jeune bourgeon dans les premiers jours du printemps, elle est prête à percer son enveloppe, dès qu'une occasion viendra déterminer son éruption.

De toutes les facultés de l'entendement, il n'y en a point dont l'exercice procure d'aussi vives jouissances, soit qu'elle s'applique aux arts mécaniques, aux sciences, à la conduite de la vie, à la poésie, à la conversation ou aux beaux-arts. L'enfant à qui elle se révèle acquiert à ses propres yeux une dignité et une importance qu'il n'avait point auparavant; il lui semble que jusque-là il n'a dû son existence qu'à la bienveillance et à la générosité des autres, et qu'il vient seulement de naître à l'indépendance et au sentiment de la propriété. Cette nouvelle faculté lui plaît de toutes manières; outre ses charmes naturels, elle est belle de sa nouveauté; elle lui devient chère comme le dernier-né d'une famille au cœur de sa mère.

Assurons-nous donc qu'aussitôt que les enfants auront le sentiment de cette faculté, ils en feront usage selon la force de leur esprit et l'étendue de leurs connaissances. De là des suites nouvelles de pensées et des associations innombrables, qui se gravent d'autant plus profondément dans leur imagination, qu'elles leur appartiennent, et sont leur propre ouvrage.

Il n'y a point de faculté peut-être plus inégalement répartie entre les hommes, que celle de l'invention. Quand elle produit des résultats qui excitent l'attention et l'intérêt du genre humain, on l'appelle *génie;* à ce degré, elle n'est le partage que d'un très-petit nombre d'hommes; mais elle se rencontre, sans doute, dans un degré inférieur chez un bien plus grand nombre. Quoi qu'il en soit, elle excite, dans ceux qui la possèdent, de nouvelles combinaisons régulières de pensées qui, étant exprimées dans les ouvrages de l'art, dans les livres ou dans le discours, deviennent la propriété commune de tous les esprits.

D'après ce qui précède, je crois que les enfants, aussitôt qu'ils ont assez de jugement pour distinguer l'ordre de la confusion, acquièrent des suites régulières de pensées en copiant d'abord celles qu'ils observent dans les ouvrages et dans les discours des autres, et en y ajoutant ensuite celles qu'ils sont capables de former eux-mêmes.

L'homme est de tous les animaux le plus enclin à l'imitation, et non-seulement il imite avec dessein ce qui lui paraît avoir un caractère de grâce et de beauté, mais sans intention et par une sorte d'instinct irrésistible il imite aveuglément toutes les manières de parler et d'agir qui le frappent dans les premières années de la vie. Plus il y a de beauté et de régularité dans ce qu'on présente aux enfants, plus ils éprouvent de penchant à l'observer et à l'imiter.

Ainsi les suites de pensées se transmettent de génération en génération par une sorte de tradition, et c'est là le fond de notre imagination. En général les hommes ont reçu leur imagination de ceux qui les ont élevés, aussi bien que leur religion, leur langage et leurs habitudes.

Ils la modifient et l'enrichissent plus ou moins, selon le degré d'invention dont ils sont pourvus; mais la plupart ajoutent fort peu de chose à ce qu'ils ont acquis par l'imitation.

Chaque profession a un fonds d'idées et un tour d'esprit qui lui sont propres, et qui fournissent à la comédie et à la satire leurs traits les plus piquants. Les hommes de la même nation, qui sont placés au même rang et voués à la même occupation, semblent tous jetés dans le même moule. Ce moule se modifie par degrés, mais il ne change que très-lentement. Ces changements sont l'effet des inventions nouvelles, de l'imitation des mœurs étrangères et d'une foule d'autres causes diverses.

La condition de l'homme exigeait une bien plus longue enfance que celle des animaux, par cette seule raison, entre beaucoup d'autres, qu'il n'y a pas une profession sociale qui ne suppose une multitude de suites régulières de pensées, non-seulement acquises, mais devenues assez familières par une fréquente reproduction, pour se présenter d'elles-mêmes, quand l'occasion le demande.

En effet, l'imagination la plus heureuse a besoin du secours de l'habitude, et n'obéit promptement que sur les sujets où l'esprit s'est exercé. Un ministre discute une question politique avec l'ambassadeur d'une

puissance étrangère, avec la même aisance qu'un régent de collége une question grammaticale; l'imagination leur suggère avec la même promptitude et ce qu'ils doivent dire, et la manière dont ils doivent le dire. Faites changer de rôle à ces deux personnages, ils ne seront pas moins embarrassés l'un que l'autre.

Les prodiges de l'habitude sont connus, et nous en avons autour de nous des exemples de toute espèce. Mais nulle part, peut-être, son pouvoir n'éclate plus visiblement que dans cette flexibilité d'imagination que donne à l'homme du monde une longue pratique de la vie et la familiarité des différentes scènes qu'elle présente. Dans une visite faite le matin à un ami affligé, il aura tiré du trésor de son imagination tous les motifs de consolation générale et particulière, tout ce que dictent les lois de la sympathie et de l'amitié, et rien qu'elles ne dictent; il passe de là au lever du prince, où son imagination lui présente à point nommé ce qu'il doit dire et ce qu'il doit répondre à chacun selon le degré de connaissance ou de familiarité, selon le rang, selon la similitude ou l'opposition des intérêts, ce qui ne l'empêche pas de poursuivre en même temps plusieurs desseins pleins d'artifice, et de pénétrer ceux des autres à travers les déguisements qui les enveloppent; il est possible qu'allant siéger ensuite dans une assemblée politique, il y discute avec méthode les plus importantes affaires; le reste du jour sera consacré au monde et aux amusements variés de la société. Ainsi, dans un intervalle de quelques heures, l'imagination de l'homme du monde aura fait de lui un ami tendre, un courtisan habile, un orateur éloquent, un homme aimable; et il aura pris et joué tour à tour ces différents rôles avec plus de facilité que nous n'ôtons un costume pour en revêtir un autre.

Tels sont les miracles de l'habitude. Avec autant d'esprit naturel et de connaissances, un homme à qui les scènes du monde ne sont point familières se sent tout à fait déconcerté lorsqu'il est appelé à y paraître; ses pensées effrayées prennent la fuite; il lui est impossible de les rallier.

L'imagination a ses tours de force qu'on peut apprendre avec de l'application et de l'exercice, et qui ne sont ni moins étonnants, ni moins inutiles, en général, que ceux que l'on voit faire aux danseurs de corde sur la place publique.

Quand un homme, se tenant sur un pied, peut faire cent vers avant d'avoir perdu l'équilibre, ou qu'il peut suivre en même temps plusieurs parties d'échecs sans regarder l'échiquier, il y a grande apparence qu'il a consacré la meilleure partie de sa vie à acquérir cette merveilleuse mais futile habileté. Mais, si vaine qu'elle soit, elle montre de quels efforts l'imagination est capable quand elle est disciplinée par l'habitude.

Une fois acquises et perfectionnées, ces habitudes ne coûtent plus ni efforts ni fatigue. Le talent de l'exécution en musique en est un exemple. Les doigts du pianiste doivent exécuter une quantité innombrable de mouvements; à chaque instant indivisible, ils doivent se poser avec une invariable précision sur telles touches du clavier, et dans le moment qui suit, sur telles autres touches, dans un ordre déterminé; cet ordre est le seul qui soit juste, tandis qu'il y en a des milliers qui sont faux, et qui détruiraient absolument le charme de la musique. L'exécuteur ne songe pas le moins du monde à tous ces détails; il a une idée générale de l'effet qu'il veut produire; les mouvements de ses doigts s'accomplissent, se succèdent, se combinent d'eux-mêmes, pour obéir à son intention.

Pareillement, quand un homme parle sur un sujet qui lui est familier, il existe un arrangement de pensées et de mots absolument nécessaire pour que son discours soit à la fois intelligible, convenable, et grammaticalement correct. Dans chaque phrase que nous écrivons ou que nous proférons, il y a plus de règles de grammaire, de logique et de rhétorique à transgresser, qu'il n'y a de mots et de lettres. L'orateur ne songe même pas à toutes ces règles, et cependant il les observe, comme si elles lui étaient toutes présentes.

Ce prodige est le même que celui de l'exécution musicale; il dérive de la même source, c'est-à-dire, d'une longue pratique, et s'explique par le même principe, le pouvoir de l'habitude.

Toutes les fois que, sur un sujet donné, un homme parle bien, c'est-à-dire, avec méthode et facilité, sans préparation, il est indubitable, à mon avis, que ses pensées suivent un sentier battu. Il y a dans son esprit un moule tout préparé pour ce sujet ou du moins pour quelque autre très-semblable, où son discours se jette sans effort, et dont il prend la forme. Ce moule est l'ouvrage de l'étude ou d'un long exercice.

Nous avons considéré jusqu'ici les suites de pensées qui sont tout à fait spontanées ou qui du moins n'exigent pas un effort considérable de l'attention, et nous avons tâché de rendre raison de la régularité qui s'y fait remarquer. Les facultés naturelles du jugement et de l'invention, le plaisir attaché à l'exercice de ces facultés, la force qu'elles acquièrent par l'imitation et par l'habitude, semblent expliquer ce phénomène, sans qu'il soit besoin de recourir aux mystérieuses attractions d'idées que la philosophie moderne a inventées pour en rendre compte.

Mais nous sommes capables de diriger nos pensées dans un certain ordre et vers un but que nous nous sommes proposé.

Il n'y a pas un ouvrage de l'art dont le modèle n'ait été dessiné dans l'imagination : là ont été conçus l'*Iliade* d'Homère, la *République* de Platon, les *Principes* de Newton. Croirons-nous que ces grandes productions aient pris d'elles-mêmes la forme sous laquelle nous les admirons? Croirons-nous que les sentiments, les mœurs, les passions

qui animent l'*Iliade*, se soient tout à coup présentés à l'imagination d'Homère, et que la composition de ce grand poëme ne lui ait pas coûté plus d'efforts qu'il n'en faut pour retrouver les circonstances d'une anecdote cent fois racontée, ou l'air d'une chanson qu'on sait par cœur? Il est impossible de le penser.

En supposant que le dessein de chanter la colère d'Achille n'ait été que le hasard d'une idée heureuse, il n'en est pas moins vrai que le jugement seul a pu décider où commencerait la narration, et où elle finirait.

En supposant encore que l'imagination féconde du poëte ait placé, en quelque sorte, sous sa main les plus riches matériaux, ne fallait-il pas que le jugement choisît ceux qui devaient être employés, rejetât ceux qui ne devaient pas l'être, disposât ceux-là dans l'ordre le plus convenable, et créât l'harmonie de tout ce vaste édifice?

On ne saurait me persuader qu'un mécanisme aveugle de sympathies et d'antipathies, d'attractions et de répulsions incohérentes à la nature des idées, ait pu diriger celle d'Homère selon les règles de la composition épique, celles de Newton selon les règles de la composition philosophique et géométrique.

J'aimerais autant croire que le poëte, après avoir invoqué sa muse n'a fait qu'écrire sous la dictée de la déesse. Sans doute le poëte, et tout artiste comme le poëte, doit s'attacher à rendre ses compositions naturelles; mais cette imitation de la nature est la perfection de l'art, et son dernier effort. Quand un édifice est achevé, on emporte les décombres, les machines, les instruments, les échafauds; on efface tout vestige des travaux qu'il a coûtés; mais nous savons que sans ces travaux on n'aurait pu l'élever.

L'imagination de l'artiste peut être comparée à un cheval de main : de lui-même, le cheval a la force, l'agilité, le feu, un certain degré d'intelligence; l'instruction lui a fait contracter des habitudes qui le rendent à la fois plus propre à nos desseins et plus docile à notre volonté; mais il n'exécutera pas un voyage, si le cavalier ne le dirige.

De même l'imagination a ses facultés naturelles plus ou moins énergiques selon les individus; elle acquiert de la facilité par l'exercice et par une sorte de discipline, au point de produire, sur-le-champ et sans effort, des suites d'idées qui ont de la régularité et un certain degré de perfection et de beauté.

Mais il n'est jamais résulté de ces créations soudaines une production achevée de l'art. Il faut que les premières pensées soient soumises à une révision sévère, que chacune soit l'objet d'un examen particulier, et que le tout soit embrassé d'un même coup d'œil. La raison nous dit que telle pensée est superflue, telle autre faible et mesquine; ici la force manque, plus loin la délicatesse; cet endroit est obscur, cet autre est diffus : ces décisions du jugement sont exécutées; un nouveau travail est entrepris; ce qui manquait, on l'ajoute; ce qui abondait, on le resserre; ce qui était hors de sa place, on l'y met; et le goût polit ensuite toutes les parties de l'ouvrage.

Quoique les poëtes soient de tous les artistes, ceux qui prétendent le plus à l'inspiration, si nous en croyons Horace, juge compétent en cette matière, le travail est une condition essentielle du mérite de la composition poétique.

> Pompilius sanguis, carmen reprehendite quod non
> Multa dies, et multa litura coercuit, atque
> Perfectum decies non castigavit ad unguem.

Ce que je veux conclure de tout ce que je viens de dire, c'est que dans les suites de pensées que nous appelons *imagination*, depuis les jeux frivoles de l'enfance jusqu'aux productions les plus sublimes de l'esprit humain, tout ce qu'il y a de régulier suppose l'intervention plus ou moins laborieuse du jugement et du goût. Ce qui a coûté beaucoup aux uns, les autres peuvent l'imiter avec beaucoup de facilité; l'habitude peut rendre familières à chacun ses compositions les plus étendues et les plus pénibles; mais la première fois qu'une suite régulière de pensées a été formée, elle a été conçue avec dessein, et produite avec quelque application et quelque effort.

Ce sujet nous conduit à d'autres réflexions d'une nature plus sérieuse et plus pratique.

On ne saurait douter que le bonheur de chaque homme, ses progrès dans l'art qu'il exerce ou dans la science qu'il cultive, son perfectionnement moral enfin, ne dépendent en grande partie des suites de pensées qui occupent habituellement son esprit, soit pendant qu'il travaille, soit durant les heures qu'il consacre au repos. Il est donc de la plus haute importance que nous employions tout le pouvoir que nous pouvons avoir sur nos pensées, et nous en avons certainement un très-considérable, à leur donner la direction la plus favorable à notre bonheur et à notre perfectionnement intellectuel et moral.

Quelles jouissances peut goûter celui dont l'imagination ne se repaît que de pensées basses et vulgaires, et qui, toujours occupé d'objets sans beauté et sans intérêt, demeure étranger à ces sentiments plus nobles et plus délicats, à ces vues plus libérales et plus grandes, qui élèvent l'âme et lui donnent la conscience de sa dignité?

Qu'il y a loin de sa condition à celle de l'homme dont la pensée, semblable à l'aigle qui plane dans les airs, embrasse de vastes perspectives et les varie à chaque instant, parcourant d'un vol rapide, tantôt les régions enchantées de l'esprit et de l'imagination, tantôt les sentiers plus réguliers et plus paisibles de la philosophie et de la science, et moissonnant partout ce qu'elle rencontre de grand et de beau.

La majesté de la nature et la beauté des productions de l'art excitent en lui les vives

et délicieuses émotions du goût; les grands caractères qui ont illustré l'humanité touchent son cœur plus profondément encore; non-seulement ils lui donnent le sentiment de la beauté morale, la plus pure et la plus ravissante de toutes, mais ils éveillent dans son sein le jugement moral, et y allument le feu sacré de la vertu.

En admirant ce qu'il y a de glorieux et de sublime dans les actions des héros, son âme reçoit la divine étincelle, et s'enflamme du désir d'imiter ce qu'elle admire.

PERCEPTION INTERIEURE. *Voy.* SENS INTIME.

PERES DE L'EGLISE, opinion de quelques-uns sur la nature de l'âme. *Voy.* AME.

PLAISIR. *Voy.* SENSIBILITÉ.

POPULATION DU GLOBE. *Voy.* ANTHROPOLOGIE.

PROPOSITION. *Voy.* JUGEMEMT.

PROPRIETES. *Voy.* ESSENCE.

PSYCHOLOGIE. — I La psychologie est la science de l'âme humaine. Comme toute science, elle tend à expliquer son objet : expliquer une chose, c'est montrer son origine, sa nature, sa loi, sa fin, ainsi que les moyens par lesquels elle tend à accomplir cette fin. L'âme, en se développant, se pose en puissance et en facultés : elle est le principe subjectif, le centre d'où part toute l'existence humaine. Unie au corps, elle constitue la personnalité de l'homme, dont elle est le foyer, et quoiqu'elle anime le corps, elle ne peut commencer à vivre que par une excitation objective qui lui arrive à travers les milieux physiques et organiques dont elle est enveloppée.

Expliquer un objet, ce n'est pas seulement le décrire, en signaler les caractères les plus saillants, afin qu'on puisse le distinguer et le reconnaître au milieu des objets coexistants. Expliquer, c'est rendre raison d'un fait, c'est dire comment ce fait a été amené, produit : donc ses antécédents; ce qu'il porte en lui ou ce qui le constitue : donc ses éléments; ce qui peut sortir de lui ou ce qu'il produira à son tour : donc ses conséquents. Tout ce qui existe dans le monde a sa cause, sa nature, sa loi, sa destination. La science, pour être complète, pour être digne de son nom, doit être adéquate à son objet; elle doit reproduire par le discours tout ce qui se fait dans la réalité, tout ce qui a lieu dans la nature. Or, la nature, par son développement, fait une *explication* continuelle, et ainsi elle enseigne sans cesse, en sorte que la science, comme l'art, doit avant tout la regarder, l'écouter, puis représenter dans son langage ce que la nature dit et fait dans le sien. Toutes nos démonstrations scientifiques ont donc leur modèle dans la nature qui produit sans cesse par l'enchaînement des causes et des effets, lequel part en définitive de principes supérieurs qui dominent tous les faits et la nature elle-même. L'homme ne pense ainsi les choses en lui que parce qu'elles se font dans le même ordre hors de lui; et la justesse, la rectitude de sa pensée dépend de cette conformité.

L'âme humaine, telle qu'elle existe dans le monde, nous apparaît comme un fait dont nous devons chercher la cause. D'où vient-elle? Comment est-elle arrivée ici-bas? Pourquoi sous cette forme et dans cet organisme? Où était-elle avant de descendre sur la terre, et pourquoi est-elle soumise au mode d'existence qu'elle affecte aujourd'hui? Quelle est la nature de l'âme; quelles sont ses puissances, ses facultés, ses fonctions? Comment se développe-t-elle en union avec le corps et sous quelle condition? Dans quels rapports se trouve-t-elle avec ce qui l'entoure, et quels en sont les résultats? Quelle est sa destination ici-bas, le but de son développement, la voie de son perfectionnement? Ce perfectionnement est-il borné au monde actuel ou se continue-t-il au delà? Que devient l'âme au sortir de ce monde, quand elle est séparée du corps qu'elle anime maintenant? Quelle transformation subit-elle après la mort? Où va-t-elle et quelle est sa fin dernière? Problèmes psychologiques que la science doit au moins agiter, si elle ne peut les résoudre. Elle ne sera vraiment science de l'âme, que si elle a des lumières à donner sur toutes ces questions, même quand elle ne les sonderait point jusqu'au fond, et ne pourrait tout expliquer. Il ne peut donc pas en être de la psychologie comme des sciences dites naturelles. Celles-ci peuvent, sans inconvénient, n'être qu'une histoire de la nature, c'est-à-dire, une description de faits particuliers qui se résument en d'autres faits plus généraux, qu'on appelle lois, lesquelles doivent régir dans leur exercice certains agents inconnus, nommés forces, principes, fluides, propriétés vitales, qui sont posés comme des $x$, sans qu'on cherche à rendre raison de leur nature. Nous sommes plus exigeants pour les faits intellectuels et moraux. Par le sentiment intime qui les éprouve, par la conscience qui les constate, nous communiquons avec la sphère plus haute dont ils dérivent, et comme ces faits sont nous-mêmes sous nos divers modes d'existence, nous ne pouvons point nous contenter d'une simple description de phénomènes et de qualités. Il ne nous suffit point de savoir comment les faits de notre âme se produisent, nous voulons en connaître la cause et le but; car nous avons besoin de savoir d'où nous venons, ce que nous sommes et où nous allons. L'homme ne peut se regarder comme un phénomène transitoire; il croit instinctivement à la perpétuité de son être, et il ne conçoit pas la possibilité de l'anéantissement. Une philosophie sérieuse ne peut donc s'arrêter à la superficie de la vie; il faut qu'elle entre avec le flambeau de la psychologie dans les entrailles de l'âme humaine, afin que l'homme apprenne à se connaître dans ce qu'il y a de plus profond en lui; et que ses convictions sur ce qu'il lui importe le plus de savoir se forment, ou plutôt se con-

solident ; car presque toujours elles ont déjà été posées en lui sous la forme de la croyance par l'enseignement religieux, et c'est ce qui leur donne la base la plus ferme.

L'âme est pour son développement dans la même condition que toutes les forces qui agissent dans ce monde; elle ne peut se manifester qu'à travers le corps et par des moyens matériels; en sorte qu'en elle, comme partout ici-bas, la vie, la lumière ou l'acte, sortent toujours de la mort, des ténèbres, de l'immobilité; ce qui donne à penser sur l'état de ce monde dans lequel la mort et les ténèbres prépondèrent d'abord, et où chaque naissance, chaque production, est le résultat d'une lutte, d'un triomphe de la lumière et de la vie. Le progrès y coûte aussi cher que la naissance, et il n'y a d'avancement possible qu'au prix d'un combat non interrompu, que par un brisement continuel de liens et d'entraves. Dans tous les règnes de la nature, la vie est d'abord dans les chaînes de la matière, opprimée et comme étouffée par elle. L'étincelle ne jaillit du caillou que s'il est frappé; la chaleur s'en dégage par le frottement et la compression; toutes les puissances chimiques dorment dans la gangue minérale, jusqu'à ce que par la contrition, la dissolution ou la pression de la masse qui les emprisonne, elles puissent entrer en contact, se pénétrer et manifester leur énergie. Notre terre ne vit et ne produit que si elle est dissoute par l'eau, échauffée, dilatée par le rayon solaire; et le champ que la main de l'homme cultive ne devient fécond que quand il est ouvert par le soc et brisé par la herse. La vie du végétal est enfermée dans l'écorce dure de la graine; elle y est avec toutes ses vertus, avec les caractères de son espèce, avec ses feuilles, ses fleurs, ses fruits, sa semence. Mais si l'enveloppe n'est déchirée, le germe reste inerte et la vie captive. Il en est de même de la vie animale; elle dort dans son germe, au sein de la matière non fécondée; la fécondation est un acte libérateur qui rompt ses chaînes, l'arrache à l'inertie, et l'entraîne au dehors.

Ainsi de l'âme de l'homme. Elle est aussi une semence, mais une semence céleste, comme dit saint Jean, un germe divin, et comme telle elle porte en elle les caractères de son espèce, les vertus et les qualités de l'homme. Comme le grain de blé, elle est jetée sur la terre dans une écorce terrestre; elle y dort, jusqu'à ce que la fécondation s'opère en elle, jusqu'à ce que le Soleil des esprits la pénètre et la vivifie; alors elle végète quelque temps comme tout ce qui commence à vivre, puis elle grandit, s'accroît par la nourriture, se développe, manifeste ses puissances et ses facultés; et elle finit, comme la plante, par s'épanouir dans la floraison, par se compléter dans la fructification qui renferme le gage de sa perpétuité. Mais à l'âme, comme à la plante, comme à tout être vivant, il faut une influence extérieure pour la vivifier, pour la nourrir, pour la soutenir et la diriger; il lui faut après la fécondation la culture ou l'éducation : *Vos agricultura Dei estis.* (*I Cor.* III, 9.) L'homme a été semé dans l'ignominie, il se lèvera dans la gloire; et son enveloppe grossière et périssable sera transformée en un corps brillant et incorruptible. (*I Cor.* XV, 43 seqq.)

L'âme est le foyer de la personnalité humaine. En elle réside la vie propre de l'homme, qui fait son individualité, ce par quoi les âmes sont impénétrables à leur manière, un individu ne pouvant s'identifier avec un autre; chaque âme, comme une monade indestructible, occupant sa place dans l'espace infini. Cette monade n'est ni vide ni inerte, une fois qu'elle est excitée par la vie. C'est une semence d'homme, c'est le germe immortel de l'humanité, tout plein des virtualités du genre. En outre c'est l'âme de tel homme, c'est-à-dire de l'humanité spécifiée, individualisée dans un être particulier, et unie à un corps par la génération, laquelle s'opérant par des facteurs indivituels, la marque aussi de leurs caractères et lui imprime pour ainsi dire leur cachet; en sorte que dans chaque âme qui naît en ce monde, il y a d'abord le fond commun de l'humanité, puis les modifications imposées par l'état général du genre humain à tel degré de son développement, celles qui viennent de la race, de la famille, et enfin des parents qui concourent à l'amener à l'existence. De là toutes les prédispositions qu'elle apporte avant d'être en relation avec le monde extérieur; et ces virtualités passeront successivement en acte, en réalisation, à mesure qu'elle se posera au dehors sous l'influence continue des agents et des circonstances au milieu desquels elle est appelée à vivre. Mais remarquons bien qu'elle n'a pas plus l'initiative de sa vie qu'elle n'a eu celle de sa création; son développement au physique comme au moral n'est jamais qu'une réaction. Ainsi il faut deux choses principales pour que l'âme se manifeste en puissances et en facultés : d'abord un fonds qu'elle apporte avec elle, qu'elle porte en elle, où se trouve la raison de ce qu'elle peut devenir, le principe subjectif de son développement futur; puis, afin que ce fonds soit exploité, mis en culture, il faut une action du dehors qui pénètre l'âme à travers le corps et ses organes, par les sens, par toute son enveloppe, et l'excite à la réaction. Alors commence le procédé vital de l'âme, qui là, comme partout où il y a vie, provient de l'acte et du réacte, de la pénétration réciproque du subjectif et de l'objectif. La vie de chaque créature est donc toujours quelque chose de mixte, de complexe; elle est le résultat d'un rapport, et tout rapport par sa nature est double ou dualité, puisqu'il provient de la pénétration de deux termes, du flux et du reflux de l'un dans l'autre, de deux lignes d'action identifiées.

II. Il y a deux manières d'étudier l'âme humaine, et ainsi deux espèces de psychologie. La première part de l'*idée* de l'âme, et

elle en déduit toute sa constitution spirituelle, depuis sa forme la plus pure et ses puissances les plus hautes, jusqu'à ses fonctions inférieures, qui ressortent de son union avec le corps. Cette méthode, qu'on appelle *transcendante* ou *à priori*, est la plus scientifique, parce qu'elle est toute analytique, c'est-à-dire conforme à la génération des facultés et à leur hiérarchie naturelle ; mais, par sa sublimité et à cause de sa rigueur, elle est moins propre à l'enseignement élémentaire. Elle suppose au-dessus d'elle une science métaphysique, explicite ou implicite, qui lui fournit l'*idée* de l'âme humaine, principe de son développement. La psychologie ainsi faite s'appelle *psychologie pure* ou *transcendante*.

Il n'y a point de science proprement dite, sans une *idée* qui lui serve de principe ; en d'autres termes, la science doit partir de l'idée de son objet, et exposer analytiquement tout ce qu'elle renferme. Ainsi se constitue primitivement la science mathématique, comme science des nombres ou comme science de l'étendue. Les nombres supposent l'unité ; elle les produit tous, non pas par addition, agrégation, juxtaposition ou par abstraction, comme on l'explique communément, mais par une génération naturelle, laquelle, comme toute génération, se fait par la multiplication. Il faut deux facteurs à la multiplication comme à la génération, et la question métaphysique la plus haute, en ce qui concerne les nombres, est de savoir comment la première dualité est sortie de l'unité : car l'unité en elle-même ne multiplie pas. Qu'est-ce donc que l'unité arithmétique, admise par tous les hommes sans qu'ils songent même à se l'expliquer et sans laquelle il n'y aurait ni nombre ni numération, ni science des nombres ? Est-ce un homme, un arbre, un objet quelconque ? Mais ces objets ne sont des individus que par l'unité à laquelle ils participent malgré leur état complexe ; ils ne sont pas l'unité elle-même. Nous n'acquérons point l'idée de l'unité par les sens ; car les sens ne perçoivent rien de un ; tout est composé pour eux, et ils ne peuvent saisir que de l'étendue divisible. L'idée de l'unité n'est pas un produit de l'abstraction ; car nous ne pouvons penser sans elle, et abstraire, c'est penser : bien plus, la conception simple d'un objet suppose l'idée de l'unité déjà présente dans l'entendement. C'est donc une idée nécessaire, absolue, universelle dont nous portons le germe en nous, et qui se développe avec notre entendement, lequel est lui-même la forme une de notre âme, et ne peut rien concevoir qu'en unité, parce que l'âme étant une et simple, tout ce qu'elle éprouve, sent et opère, doit prendre en elle la forme de l'unité, et en revêtir le caractère. Voilà pourquoi l'unité est une condition absolue de l'exercice de notre esprit.

La science géométrique repose aussi sur une idée simple et universelle dont elle se déduit analytiquement. Ayant pour objet l'étendue, ses modes et ses rapports, elle doit expliquer d'abord l'origine de l'étendue ; elle va la prendre à sa source, dans son principe, dans le point mathématique. Le point est conçu comme simple, indivisible, sans dimension aucune, et l'étendue doit en sortir. Comment ce qui n'a pas d'étendue peut-il produire l'étendue ? Comment ce qui est sans dimensions peut-il en donner ? Comment le simple peut-il enfanter le composé ? Même énigme que tout à l'heure, même contradiction apparente, et cependant si le point n'est admis, il n'y aura ni étendue, ni forme, ni géométrie. D'où vient à l'homme l'idée du point ? Certes, il ne l'acquiert pas par les sens ; car nulle part ils ne saisissent quelque chose d'indivisible. Ce n'est pas non plus par abstraction ; car nous aurons beau abstraire par la pensée, diviser par l'imagination, nous n'arriverons jamais à un point que nous ne puissions diviser encore, puisque nous concevons la divisibilité indéfinie de la matière. Voilà encore une idée dont l'origine ne peut être rapportée ni à la sensation, ni à l'abstraction ; et c'est pourquoi elle est marquée du caractère d'absolutité, de nécessité, d'universalité comme tout ce qui vient du monde intelligible et se forme en nous sous son influence.

Il en devrait être ainsi pour chaque science, et ce qui distingue la vraie philosophie et les philosophes dignes de ce nom, c'est de chercher toujours à s'élever aux idées des choses, pour les voir dans leurs principes comme dans leur perfection, et expliquer la réalité par comparaison avec l'idéal dont elle dérive. Mais ici, sans doute, il y a un écueil, et trop souvent la spéculation philosophique vient s'y briser, c'est de prendre un produit de la raison ou de l'imagination pour une idée, c'est de mettre une abstraction ou une image à la place de l'idéal, et de cette donnée fausse ou incomplète on déduit un système aussi vain que le principe dont il part. Reste donc cette question : Comment l'esprit de l'homme peut-il s'élever aux idées vraies des choses ? Ce n'est point le moment de la traiter à fond. Nous allons seulement donner, en passant, une indication.

Toute la philosophie platonicienne se résume dans la doctrine des idées. L'idée pour elle n'est point l'image ou le fantôme d'un objet qui affecte les sens. On ne peut, au contraire, l'acquérir qu'en se dégageant des sens, de l'imagination, de toute la partie inférieure de l'homme, afin d'entrer en rapport par l'acte le plus sublime de l'intelligence, par la contemplation, avec les *idéaux* ou les choses qui *sont*, dont les objets sensibles ne sont que les ombres. Celui qui a créé le monde a conçu les choses dans sa sagesse avant de les réaliser par sa parole, et ainsi, au fond de toutes les existences il y a une idée divine qui leur donne l'essence et leur forme générique. L'intuition supérieure, par laquelle l'esprit humain saisit l'idée, est ce qu'on appelle le coup d'œil ou la vue du génie. Une seule vue de ce genre donne de grandes lumières à l'humanité.

parce qu'elle lui donne une idée, et qu'il n'y a rien de plus vivant et de plus fécond que l'idée, tant pour la science que pour la pratique.

Mais il y a pour les hommes un moyen plus facile et plus sûr de communiquer avec les idées éternelles. Dès l'origine et dans la suite des temps, Dieu s'est manifesté aux hommes. Il en a éclairé quelques-uns d'une lumière surnaturelle; il leur a révélé les vérités universelles, sans lesquelles la société, la science et la vie humaine sont impossibles, et ceux-ci ont dû les annoncer à leurs semblables. Ces hommes choisis ont donc été prophètes ou apôtres, et, comme les hommes de génie qui ont pu saisir quelques-unes de ces vérités par l'intuition intellectuelle, ils ont dit simplement, positivement, dogmatiquement ce qu'ils avaient vu ou entendu. Leur parole s'est répandue sur la terre par la tradition, et de là tout ce que nous trouvons d'idées supérieures et de vérités nécessaires chez les peuples, à tous les degrés de civilisation, avec des formes propres à chacun et plus ou moins altérées, défigurées par les sens, l'imagination, la raison, les passions des hommes et des siècles, comme l'eau d'une même source prend une couleur et des goûts divers suivant le terrain qu'elle traverse. Voilà les deux principaux moyens par lesquels, en tous temps, les hommes ont pu arriver à l'idée; et c'est un grand bien quand ces deux moyens concourent à la même fin, la plus grande manifestation de la vérité, comme deux miroirs qui augmentent l'éclat de la lumière par une réflexion réciproque.

Descartes avait pressenti ce que doit être l'idée; mais il ne vit pas comment l'esprit peut s'y élever; et s'efforçant de la saisir par le travail de la pensée, par la spéculation rationnelle, tout en ayant l'intention de remettre l'esprit humain en rapport avec les idées des choses par un procédé psychologique, il dévia au point de départ, et devint, sans le vouloir, le père du rationalisme moderne. Il avait entrevu le principe, et il s'est égaré dans l'application, par la méthode. Sa tendance philosophique est tout entière dans la maxime générale qui préside au travail de son esprit, et qui pose comme le critérium de la vérité, savoir : tout ce qui est renfermé clairement dans l'idée d'une chose se doit affirmer de cette chose. Ce qui suppose que, pour avoir la science d'une chose, il faut d'abord en avoir l'idée, de laquelle doivent sortir par l'analyse toutes les vérités qui y sont contenues. C'est en effet le procédé de la raison, quand elle a une idée pour principe. Descartes entendait si bien les idées dans le sens transcendant, qu'il les déclare innées quant à leur origine, c'est-à-dire se formant dans l'entendement humain par une autre voie que les sens, l'imagination et l'abstraction; mais il n'a point saisi le procédé psychologique de leur formation. Ce mot d'*idées innées* a soulevé des montagnes de discussions, et la plupart de ceux qui ont pris parti pour ou contre, n'ont compris ni la question ni Descartes.

Malebranche, dont le génie philosophique a été réveillé par celui de Descartes, a poursuivi la trace de l'idée, marquée faiblement sur la voie de son prédécesseur. Sa philosophie, comme celle de Platon, peut être ramenée à la doctrine des idées. Voir tout en Dieu signifiait, pour lui, apercevoir la vérité dans les idées divines, principes des existences et de la science, que l'intelligence peut contempler au moyen d'une lumière supérieure. Ceux qui se sont moqués de ce grand homme dans le siècle suivant n'ont pas même soupçonné ce qu'il a voulu dire. Ils n'étaient pas capables de comprendre la tendance sublime du philosophe chrétien.

La psychologie transcendante est fondée sur l'idée de l'âme, dont elle doit tirer par l'analyse la science de l'âme et de ses facultés. L'idée de l'âme doit donc lui être donnée comme principe par une science plus haute, la métaphysique, qui est, à proprement dire, la science des principes, ou la science des sciences; et la métaphysique reçoit les principes, ou les idées universelles, par deux voies, la contemplation du génie et la révélation divine. Tout en profitant des lumières plus ou moins éclatantes que le génie philosophique a répandues sur l'objet de notre science, et sans négliger ce que l'intuition supérieure de l'intelligence peut nous apprendre du principe de la psychologie, nous croyons cependant plus sûr et plus fructueux de nous attacher par-dessus tout à la parole révélée, où le divin domine l'humain; tandis que dans les enseignements du génie, si sublimes qu'ils soient, l'humain l'emporte sur le divin. Nous sommes fermement convaincu que l'homme ne sait ce qu'il est dans son âme et dans son corps, ou n'a l'idée de sa vraie nature et par suite la conscience nette de sa personnalité, que parce que la parole de Dieu le lui a dit dès l'origine, et que chez tous les peuples, comme dans tous les temps, le bon sens, la moralité et la philosophie des hommes ont toujours été en raison de la manière dont ils ont participé à la lumière de cette révélation, et dont ils l'ont acceptée et comprise. Notre métaphysique est donc fondée sur la parole éternelle qui, dans notre conviction et comme nous le montrerons ailleurs, est le principe nécessaire ou la condition *sine qua non* du développement intellectuel et moral de l'humanité, par conséquent de la science et de la civilisation. De la métaphysique, telle que nous la concevons, dérivent toutes les autres parties de notre enseignement philosophique.

III La seconde manière d'étudier l'âme humaine est moins profonde et plus facile. Son point de départ est opposé à celui de la première. Au lieu de considérer l'homme d'abord dans la racine de son existence, dans le fond de son âme, dans l'idée de sa nature, elle l'examine dans sa vie la plus extérieure, dans son existence sensible, dans les premiers développements de son intelligence à travers les organes du corps. Cette méthode,

qui ne procède qu'à l'aide de l'expérience, est moins rigoureuse que l'autre. Cependant elle est aussi fondée en nature : car elle suit, sinon l'ordre hiérarchique, au moins l'ordre du développement temporaire des facultés. On l'appelle *psychologie expérimentale*.

C'est depuis Descartes que la psychologie expérimentale a pris rang parmi les connaissances humaines et est devenue l'objet d'une étude spéciale. Bacon en avait décrit la méthode; mais on ne l'employa d'abord que dans la science de la nature, à laquelle elle donna une direction nouvelle. Appliquée à l'étude de l'homme intellectuel et moral, cette méthode, tout en produisant d'excellents résultats sous plusieurs rapports, s'est montrée insuffisante sous d'autres, et tout à fait impuissante quand on a voulu la rendre exclusive et faire la science par elle seule. Alors est arrivé ce qu'on voit presque toujours chez les hommes : d'un excès on est tombé dans un autre. Tandis qu'auparavant on prétendait tout connaître *à priori*, s'élevant d'abord à l'*idée* ou à ce qu'on prenait pour elle, puis en déduisant la science par le raisonnement et au moyen du syllogisme; depuis Bacon, ou au moins depuis que la méthode inductive a été accréditée, on n'a plus eu de confiance que dans l'*à posteriori*. L'observation des faits, la comparaison de leurs caractères et l'induction ont été déclarées les moyens infaillibles, l'unique voie pour découvrir la vérité, et tout ce qui n'a pu être constaté ou justifié de cette manière a été réputé chimérique, imaginaire, et repoussé avec dedain sous le nom d'*hypothèse*. De là la tendance et l'esprit des sciences modernes, qui, à mesure qu'elles ont fait plus de progrès dans le champ de l'expérience, à mesure surtout qu'elles ont donné plus de résultats avantageux dans l'ordre naturel et pour le bien-être ou l'agrément de la vie physique, ont pris davantage la spéculation en mépris, et s'éloignant de plus en plus des idées supérieures et de la science métaphysique, ont fini par n'être plus que des doctrines empiriques, plus ou moins arbitrairement systématisées, et toujours relatives à des faits et à des circonstances données. Aussi n'y a-t-il plus d'unité entre elles, parce qu'elles manquent de principes communs, parce que les diverses branches du savoir humain, ne se rattachant plus à un même tronc, ne tenant plus à une même racine, ne sont plus animées d'une même vie. L'unité et l'universalité de la science n'existent plus que de nom, plutôt comme un souvenir que comme une réalité, dans la forme extérieure de l'institution scientifique, qui a conservé la dénomination d'*université*. Il est arrivé alors dans la sphère de la science ce que nous voyons dans la société, où il n'y a plus que des individus. Chaque science particulière n'a pu même se constituer en unité Les différents objets dont elle traite sont passés successivement en revue, sans qu'il y ait entre eux un lien vivant, une connexion nécessaire. L'ordre que suit l'enseignement (car encore faut-il un ordre quelconque) dépend du bon plaisir de celui qui enseigne. La physique, par exemple, expose tout ce que l'observation a pu constater sur les agents généraux de la nature, le calorique, la lumière, le magnétisme, l'électricité, le galvanisme, etc.; et elle s'inquiète peu de ce que sont ces fluides les uns par rapport aux autres, et si dans la nature ils ne sont point subordonnés entre eux, comme les diverses propriétés d'un seul agent. La chimie n'a aucune vue d'ensemble, et ne consulte guère l'ordre de la production naturelle dans les combinaisons artificielles qu'elle fait avec les molécules des corps. Tout système lui est bon, pourvu que les applications soient fructueuses. L'histoire naturelle groupe les animaux, les végétaux, les minéraux d'après tel ou tel caractère plus ou moins général, plus ou moins extérieur. La médecine comprend dans sa sphère plusieurs enseignements qui sont rarement en harmonie. La physiologie, la pathologie et la thérapeutique, qui devraient s'appuyer sur les mêmes principes et conspirer au même but, se combattent presque toujours, ou tout au moins ne s'accordent pas.

L'homme est devenu à son tour l'objet d'une science toute expérimentale, et l'on a prétendu le connaître uniquement par l'observation et l'induction. Il est certain que l'existence humaine est un fait très-complexe qui tombe à la fois sous une double observation, sous l'observation externe par sa forme organique, par la partie physique de sa personne; sous celle de la conscience et de la réflexion par sa vie intérieure, par les modifications et les actes de son esprit, de sa volonté, de son âme. Il est donc très-utile de l'observer, de l'explorer dans toutes ses parties et de faire de chacune de ses facultés l'objet d'une considération spéciale et détaillée. Aussi cette manière d'étudier l'homme, fort en faveur dans ces derniers temps, a-t-elle changé la face de la science au point que la psychologie, à peine connue des anciens, est devenue une des branches les plus importantes de la philosophie. Après les écarts du moyen âge, après les vaines imaginations qui avaient été presque partout substituées aux principes des sciences, et surtout dans la science de l'homme, c'était beaucoup que d'être ramené à l'examen des faits, à l'observation de la nature. On est parvenu en effet par ce moyen à une connaissance plus étendue et plus variée du développement de l'esprit humain et de ses facultés. L'école écossaise s'est surtout distinguée dans cette voie par sa patience, par son bon sens, par sa bonne foi. Elle a fait à peu près tout ce qu'on peut faire avec cette méthode; mais bien qu'elle ait ajouté au domaine de la science une multitude de faits bien constatés, d'aperçus ingénieux et d'inductions exactes, elle n'a cependant donné aucune vue d'ensemble sur l'homme; elle a laissé indécises, sans réponse, toutes les grandes questions d'origine, de nature et de fin, et par conséquent on ne peut pas même dire qu'elle ait fondé une école philosophi-

que, puisqu'il n'y a en elle ni système ni direction. Elle a fait tout simplement l'histoire naturelle de l'esprit humain, comme on fait de nos jours celle des animaux et des plantes, et dans le point de vue où elle s'est placée, elle ne pouvait faire autre chose. Nous profiterons de ses travaux; car les faits bien constatés et bien décrits sont toujours utiles à la spéculation. Mais guidé par une psychologie transcendante, qui nous a tracé d'une manière exacte l'ordre généalogique des facultés de l'âme, nous suivrons un ordre plus rigoureux dans l'exposition de notre psychologie expérimentale. Un lien d'unité pourra s'établir entre les diverses parties de la doctrine, et tous les faits se rattacheront à un ensemble de science, dominé par l'*idée pure* de la nature de l'homme et par la vue nette de son développement.

IV. Prenant donc l'être humain tel qu'il se présente à notre observation, en nous et hors de nous, dans son existence complexe, nous le considérerons d'abord par ses dehors, dans ses relations avec le monde sensible au milieu duquel il se développe par son corps. Nous étudierons ce développement, produit du commerce continuel de son âme, de son principe subjectif avec la nature extérieure. Nous verrons son esprit entrer en exercice par l'excitation des objets sensibles et ne pouvant fonctionner dans la sphère de l'espace et du temps sans en subir les conditions et les lois : — Psychologie intellectuelle. Nous considérerons ensuite sa volonté en rapport avec les agents physiques et moraux, et manifestant sous leur influence les puissances et les facultés dont elle est douée : — Psychologie morale. Nous ne nous élèverons à la Psychologie pure, qu'après avoir constaté tout ce que l'expérience des sens et le témoignage de la conscience peuvent nous faire connaître de nous-mêmes, qu'après avoir épuisé tout ce que la réflexion et l'induction rationnelle peuvent tirer de ces données.

La psychologie expérimentale est la connaissance de l'âme humaine, en tant que cette connaissance peut être obtenue par l'expérience et constatée par nos moyens naturels de connaître. Ces moyens sont les sens extérieurs, par lesquels nous percevons ce qui se passe dans le monde des corps; et le sens intérieur, la conscience et la réflexion, qui saisissent ce qui se passe en nous. Toute la partie de la vie intellectuelle et morale de l'homme qui est perceptible aux sens et à la conscience est donc du domaine de la psychologie expérimentale. Elle étudie l'âme dans son commerce avec le monde extérieur et dans l'exercice des facultés qui en ressortent, exercice qui est caractérisé par ce qu'on appelle le *sens commun*, le bon sens, quand il est régulier ou conforme à l'ordre habituel. Mais tous les états et actes de l'âme qui échappent aux sens et à la conscience et n'offrent plus de prise à la réflexion sont du ressort de la psychologie transcendante. Le propre de ces états est justement que l'homme y soit enlevé à la connaissance de lui-même, qu'il perde momentanément ce qu'on appelle la *présence d'esprit* ou la *conscience du moi*, et ainsi tout moyen d'observation interne est ôté par le fait. Il y a deux phases dans la vie de l'âme suivant les mondes avec lesquels elle communique. Dans l'état que nous appelons *naturel*, parce que c'est celui où nous nous trouvons le plus souvent (et c'est pourquoi il paraît au sens commun l'état normal), l'âme est en relation avec le monde physique par ses sens, par la lumière et tous les agents physiques; avec ses semblables et la société par le langage et par sa raison. Ici elle a pleine conscience d'elle-même et elle peut se rendre compte par la réflexion de ce qu'elle éprouve, de ce qu'elle fait. C'est le côté clair de la vie actuelle. Mais il y a une partie obscure, qui n'est plus éclairée par la lumière des sens ni par celle de la conscience, et cependant l'âme n'y est pas moins vivante. Elle vit peut-être alors avec plus d'intensité que dans l'état réputé normal, bien que le monde et les êtres avec lesquels elle est en relation ne soient point perceptibles à ses sens extérieurs, et qu'elle ne puisse plus se réfléchir. Ainsi dans le sommeil profond la conscience disparaît et nous vivons sans connaître ce qui se passe en nous, ou n'en n'ayant qu'une connaissance vague et confuse, comme de quelque chose qui nous serait étranger, comme d'un *non-moi*. Dans la plupart de nos rêves, nous nous voyons en objectivité, et nous avons si peu la conscience du moi ou au moins elle est si faible, qu'au réveil nous doutons si c'est bien nous, et il nous faut toujours un certain effort de réflexion pour rentrer dans la conscience de nous-mêmes. Que devient l'âme dans cet état mystérieux? Avec quel monde, avec quels êtres est-elle en communication? Elle est évidemment soumise à des influences extérieures, puisqu'elle sent, conçoit, imagine, pense, parle, désire et veut, comme les rêves le prouvent. D'où viennent les songes, qu'il ne faut pas confondre avec les rêves; et dans les songes les bonnes ou mauvaises inspirations, les visions, les avertissements, les lumières qui sont quelquefois transmises à l'âme et qui se rapportent à sa position dans l'état de veille? Ces faits, qui ne peuvent être niés comme faits, quelle que soit l'explication qu'on en donne, montrent que notre âme peut entrer en commerce avec un autre monde que celui des sens, monde *sur-naturel* ou *sous-naturel*, comme on voudra l'appeler, qui par son action produit en elle des états et excite des actes dont la conscience lui échappe et qu'ainsi elle ne peut saisir et analyser par la réflexion.

Il en est de même de ces états sublimes de l'intelligence où l'homme, éclairé par une lumière supérieure, aperçoit des vérités et conçoit des idées qui surpassent sa raison comme ses sens. Le génie scientifique qui contemple la vérité, le génie de l'artiste transporté par la vue de l'idéal, sortent de l'état purement naturel ou ordinaire de l'humanité; ils sont emportés au delà de la sphère

du sens commun. C'est pourquoi ils passent souvent pour n'avoir pas le bon sens, et quelquefois le vulgaire les accuse de folie.

Le caractère de cet état est aussi la suspension plus ou moins complète de la conscience, et l'impuissance de la réflexion, au moins pendant le temps de la contemplation ou de l'inspiration. Il y a une espèce de transport, de ravissement qui enlève l'homme à lui-même pour l'unir momentanément à quelque chose de supérieur, et l'identifier pour ainsi dire avec ce qui le domine. Aussi dans ces moments ne sait-il jamais bien ce qu'il veut faire ni ce qu'il fait. Tout plein de l'influence qui le pénètre, il n'est point maître de lui; sa vie est toute absorbée par ce qu'il sent, par ce qu'il voit; et quand il parvient à en exprimer quelque chose, c'est comme une force plus forte que lui, qui se fait jour à travers ses organes, et qui les meut souvent presque sans sa volonté; tel un instrument qui se prête à la main qui le touche et ne rend des sons que par son impulsion. De là ce qui nous paraît fortuit, capricieux, bizarre dans l'inspiration du génie; c'est un vent qui souffle, sans qu'on sache d'où il vient ni où il va. Il faut le suivre avec foi, s'abandonner à son entraînement; il s'échappe quand on veut le saisir, et rien ne lui est plus contraire que la réflexion. Où est l'âme dans ces instants? Avec quel monde, avec quels êtres est-elle en rapport? Questions qui ne sont pas de la compétence de la psychologie expérimentale, puisqu'elles se rapportent à des états surnaturels, où l'observation de soi-même devient impossible ou au moins très-difficile.

Il en est de même de l'état où l'âme peut entrer par la prière, c'est-à-dire par l'élévation de son désir, de sa volonté, de son amour vers Dieu. La religion est ce qui nous lie ou nous relie à Dieu, notre principe et notre fin; tout en elle doit tendre à ce but, et ainsi il n'y a de vie vraiment religieuse dans une âme, qu'autant qu'elle entre en rapport avec Dieu. Or ce rapport, bien que les sens et la raison y contribuent pour leur part, ne s'établit cependant foncièrement que par l'acte le plus pur de l'intelligence, comme dans la contemplation, et plus souvent encore par le cœur, par l'âme même, comme dans l'amour divin. Que la prière soit contemplative ou affective, quand elle est vive, profonde, elle présente toujours ce caractère qu'elle enlève l'homme à lui-même, le transporte, suspend la réflexion et même la conscience; et plus l'esprit propre se perd, plus l'homme s'oublie et cesse de se voir, plus aussi il s'approche de Dieu, plus son rapport avec Dieu devient simple et profond, plus la vie de l'âme est intense. Dans cette manière d'être de l'âme, il se passe des choses qui sont plus du ciel que de la terre, comme le prouve la vie des saints. C'est à la psychologie transcendante qu'il appartient de considérer ce côté surnaturel de l'existence humaine.

Enfin il y a des états singuliers où les phénomènes psychologiques les plus extraordinaires se produisent, et qui ainsi méritent l'attention du philosophe tout autant que celle du médecin. On les a appelés du nom général de *somnambulisme*, expression inexacte ou au moins superficielle, puisqu'elle ne désigne qu'un caractère extérieur de la situation. Dans cette manière d'être, la partie spirituelle de l'homme semble plus dégagée du corps, exaltée au-dessus des organes dont elle dépend moins; elle exerce ses facultés, accomplit ses fonctions sans leur secours, et paraît plus indépendante des conditions de l'espace et du temps. Ainsi des somnambules voient à de grandes distances et à travers des milieux opaques; ils aperçoivent dans l'intérieur du corps les causes des maladies, indiquent les remèdes convenables et la place où ils se trouvent; ils pénètrent les pensées les plus secrètes de leurs semblables; ils semblent quelquefois converser avec des êtres d'un autre monde, etc. Ici plus encore que dans les états précédents, la conscience est suspendue, et il n'y a aucun souvenir au réveil, ou quand l'esprit revient à lui-même. Comme dans le sommeil, ces personnes se voient objectivement, et de même que les enfants qui n'ont point encore la conscience du moi, elles parlent d'elles à la troisième personne; quelquefois même elles se partagent en deux, et aucune des deux n'est appelée *je* ou *moi*; mais c'est l'*une* qui voit l'*autre* et qui en parle. Voilà encore une face de la vie transcendante ou surnaturelle de l'humanité. Dans tous les temps, chez tous les peuples on rencontre des faits de ce genre. Les maladies où ils se produisent le plus fréquemment; car c'est toujours un état maladif, causé par la rupture de l'équilibre entre l'âme et le corps; ces maladies étaient regardées par les anciens comme ayant quelque chose de sacré, de surnaturel, *morbus sacer*, et de nos jours encore chez certains peuples, ceux qui en sont affectés passent dans les familles pour des êtres privilégiés, portant bonheur à ceux qui les entourent, comme si par eux il y avait une communication plus particulière avec un monde supérieur.

Qu'on rapproche de ces considérations ce que l'histoire nous rapporte des religions de l'antiquité, des superstitions païennes, de leurs mystères, de leurs initiations, des oracles, des augures, de la divination, des sybilles, de la fureur religieuse, de l'enthousiasme qui saisissait les prêtres et les prêtresses et les poussait à se déchirer, à s'entretuer, à verser le sang, etc., et on verra dans ces faits autant de preuves de cet état surnaturel dont nous parlons, qui s'est manifesté de diverses manières dans tous les temps, et que la psychologie doit chercher à expliquer par la méthode transcendante, puisqu'il échappe à la conscience et à la réflexion de ceux qui l'éprouvent.

Le psychologue étudie l'homme en lui et hors de lui, dans son semblable. Son observation est double, interne et externe. Il observe ses semblables au moyen des sens et

dans les formes et les faits par lesquels ils manifestent ce qui est en eux, à savoir les actions, les paroles, la physionomie, le geste et toute l'habitude du corps en mouvement ou en repos ; car l'esprit de l'homme ne peut pas pénétrer directement l'esprit de l'homme; il ne le saisit que médiatement dans son expression et il pressent ou juge analogiquement ce que son semblable sent, pense et veut parce qu'il éprouverait ou ferait lui-même en pareilles circonstances. La connaissance que nous pouvons acquérir des autres par ce moyen est donc toujours relative à celle que nous avons de nous mêmes; et par conséquent elle est singulièrement influencée par notre manière d'être, de sentir, de voir, par notre caractère et nos habitudes. Les actions sont en général les signes qui déclarent le plus sûrement l'intérieur des hommes; les paroles sont plus facilement trompeuses, à cause de leur obscurité ou de la dissimulation. La physionomie et surtout les yeux fournissent de bons renseignements à l'observateur; ils trahissent aisément ce qui est au dedans, et il faut beaucoup de sang froid et un grand effort de volonté pour les en empêcher. Le psychologue peut encore s'aider efficacement de l'histoire ou du récit de la vie des peuples, de la description des actions et des mœurs des hommes dans tous les temps, dans tous les lieux, à tous les degrés de civilisation. Son expérience propre se fortifie alors de celle des siècles, et il ne risque plus de voir l'humanité dans un homme, dans quelques hommes; il peut la considérer dans ses caractères les plus généraux et dans l'ensemble de son développement. C'est ce qui a donné lieu à la *philosophie de l'histoire*, science aussi moderne que la psychologie, et qui devait naître avec elle. Mais tous ces moyens extérieurs n'ont point d'efficacité ou produisent peu de résultats sans le moyen principal, l'observation interne, laquelle opère par le sens intime, par la conscience, par la réflexion. C'est une chose extrêmement difficile que de s'étudier soi-même pour saisir dans un fait psychologique dont on est le sujet, tous les éléments qui le composent, toutes les nuances qui s'y trouvent, et déterminer exactement la part du subjectif et de l'objectif; car nos états comme nos actes résultent de l'un et de l'autre ; c'est toujours notre âme, notre volonté, notre esprit, nos facultés combinés avec des influences et des circonstances externes. Par le sens interne nous avons la perception confuse du résultat, et tant que nous sommes occupés à sentir le fait, nous ne songeons point à l'observer. L'observation est même impossible au moment même du sentiment, parce que l'âme, étant une, ne peut donner son attention à deux objets à la fois ; et l'effort qu'elle ferait pour considérer ce qu'elle sent l'empêcherait de sentir, ou au moins affaiblirait l'impression. Quand nous nous regardons nous-mêmes au dedans, nous nous séparons en deux, nous nous faisons sujet-objet, et par conséquent la vie de l'âme n'est plus simple; elle se divise en se repliant sur elle-même pour se connaître, et par suite de la situation où elle se met, elle ne peut plus se voir telle qu'elle a été au moment de l'impression, et dans le premier temps de sa réaction. La conscience implique un retour du moi sur lui-même, un commencement de réflexion qui ne vient jamais qu'après coup, et ainsi l'observation, pour être plus sûre, doit arriver immédiatement après le fait senti, au premier acte de conscience, afin de saisir le sujet encore sous l'impression de l'objet, et avant que la disposition où il l'a mis n'ait disparu.

C'est donc plutôt sur le souvenir que sur le fait éprouvé au moment même, que porte l'observation psychologique. Les conditions subjectives, pour qu'elle soit efficace, sont d'abord la délicatesse du sens intime et la vivacité de la perception qui l'accompagne, perception bien plus subtile que celle des sens externes, à cause de la fugacité de son objet que nous ne pouvons fixer comme la chose matérielle soumise à nos organes. Le phénomène intérieur est presque toujours instantané et souvent indépendant de la volonté. Puis, il faut que la mémoire conserve fidèlement et vivement l'empreinte du fait; c'est ce qui s'opère par la conscience que nous en prenons, en ramenant le regard de l'esprit sur l'impression pour la considérer. En troisième lieu vient la réflexion, c'est-à-dire le regard de l'esprit arrêté volontairement et plus ou moins longtemps sur le fait pour l'analyser dans ses éléments, et constater les circonstances et les conditions, en discerner tous les caractères afin de le comparer avec des faits semblables ou analogues et d'en tirer une induction. Tout ce travail s'applique à un souvenir, lequel est plus ou moins vivace, plus ou moins exact; car ce n'est qu'une image et comme une ombre du passé, et notez encore que l'attention dans ce cas est toute ramenée au dedans, qu'elle doit être fixée sur un objet spirituel, qui la plupart du temps ne peut être représenté en image, qui souvent est à peine exprimable par un signe, savoir un sentiment, un désir, le mouvement d'une passion, le jeu d'une habitude, l'entraînement d'un penchant, un acte de la volonté, ou une pensée, une opération de l'esprit, l'acte d'une faculté intellectuelle. Ce travail doit se faire au milieu des influences multiples du monde qui sollicite sans cesse l'esprit par les sens et par mille distractions ; il doit se faire dans le mouvement perpétuel de l'imagination, plus active encore que la nature extérieure pour nous distraire, et qui amène devant l'œil intérieur une succession continuelle de fantômes, dont chacun cherche à attirer le regard ; il doit se faire enfin au milieu de toutes les modifications de notre âme, toujours agitée par quelque désir, par quelque passion ou intérêt, préoccupée par des systèmes, des préventions, des préjugés, voyant, jugeant, pensant sous toutes ces influences. C'est dans ce tourbillon du dehors et du dedans que nous devons faire nos observations

psychologiques et appliquer la plus subtile analyse. En vérité, quand on y réfléchit, on est effrayé, presque découragé de tant d'obstacles, et on est tenté de croire à l'impossibilité de la psychologie expérimentale. Elle est cependant possible, comme l'expérience le prouve ; mais la vue de toutes ces difficultés doit nous empêcher d'accorder à ses résultats une confiance sans limites, et nous sommes obligés de reconnaître et d'avouer ici comme ailleurs l'insuffisance de la science purement humaine.

Du reste, dans la pratique de la vie, par l'habitude du monde et le commerce de la société, les gens d'esprit acquièrent souvent, et comme à leur insu, une connaissance très-subtile des hommes, qui leur donne ce qu'on appelle l'esprit de conduite, ou la prudence du monde, le tact, le savoir-faire. Tous ceux qui, par leur position, ont intérêt à bien connaître leurs semblables, y réussissent ordinairement, les courtisans, les diplomates, les gens d'affaires, et surtout les femmes, qui sont presque toujours obligées de suppléer par l'adresse, par la finesse, à la force et au pouvoir qui leur manquent. Il en résulte une certaine connaissance expérimentale de l'âme humaine très-utile dans les diverses situations de la vie, bien qu'elle ne s'élève jamais au point de vue scientifique. On pourrait appeler cette connaissance *psychologie des gens du monde.* (M. l'abbé Bautain.)

# Q

QUALITES. — Certaines qualités sont l'essence des choses, d'autres ne le sont pas. — La modification diffère-t-elle de la qualité? — Certaines qualités sont de l'essence par leur alternative. *Voy.* Essence et Sens (Témoignage des).

# R

RACES HUMAINES. — *Voy.* Encéphale et Anthropologie.

RAISON HUMAINE. — I. L'existence des deux esprits dans l'homme, l'esprit physique et l'esprit intelligent, est un fait constaté par l'expérience et par l'observation physiologique et psychologique. Le premier préside à toutes les fonctions organiques et dirige la vie animale. Il est admis aujourd'hui en médecine sous le nom de *principe vital*, et plus anciennement on l'appelait *esprit animal.* Les *esprits animaux* jouent un grand rôle dans les ouvrages des anciens médecins et des philosophes qui se sont occupés de physiologie, comme Descartes, Malebranche, etc. L'esprit physique agit par le sang et par tous les fluides qui circulent dans le corps humain, principalement par le fluide nerveux qui va stimuler les organes et animer les fonctions. C'est de lui qu'émanent les instincts, les appétits, les désirs dont la satisfaction est nécessaire à la conservation du corps et à la reproduction de l'espèce. L'homme est soumis à son impulsion quand il cède aux nécessités de l'organisme, quand il remplit les fonctions qui s'y rapportent, et il faut qu'il lui obéisse au moins dans la mesure du besoin et selon le vœu de la nature. Dans l'animal cet esprit inférieur règne sans partage, parce que l'animal n'a qu'une nature. Dans l'homme il est sans cesse combiné avec l'esprit intelligent de l'être moral, tantôt réglé, maintenu par cet esprit supérieur, tantôt se révoltant contre lui, lui déclarant la guerre et cherchant à l'entraver, à l'opprimer, à l'étouffer par la violence des instincts charnels, par l'entraînement des sens, par le tumulte des passions grossières. Voilà ce que saint Paul (*Rom.* vii, 23) appelle la loi qui commande dans les membres, opposée à celle qui régit l'intelligence de l'âme. Il sentait en lui l'excitation de cet esprit terrestre, qu'il nomme dans son style énergique le *soufflet de Satan*, et il s'écriait avec douleur et indignation : *Qui me délivrera de ce corps de mort!* (*Ibid.* 24.) L'esprit animal s'alimente de tout ce qui lui est analogue dans le monde physique; il attire à lui tout ce qui lui ressemble. Aussi n'est-il jamais plus vif, plus impétueux, plus ardent qu'après la nutrition, surtout quand la nourriture a été abondante, succulente et arrosée par les liqueurs fermentées, les plus riches en esprit. Il y a alors prédominance de l'esprit terrestre dans l'homme, et cet esprit en excès, s'agitant avec l'inquiétude qui lui est propre, tend à s'échapper par toutes les voies de l'organisme impuissant à le contenir. De là la pétulance des actions et des paroles. Si l'excès de l'esprit physique va au point d'opprimer l'esprit intelligent, ou de rendre par une excitation trop vive, par l'inflammation, les organes incapables de remplir leurs fonctions et de lui obéir, alors le pouvoir de l'âme sur le corps est momentanément suspendu, l'être raisonnable disparaît, et l'homme, abandonné sans réserve à l'instinct animal, fait des choses indignes de lui et dégrade le caractère humain par les actes de la vie bestiale. Chez l'homme intelligent au contraire, où l'esprit psychique a hautement la prépondérance, la vie tend toujours à se porter en haut par le désir, par le regard comme par les actions; non que l'esprit animal disparaisse entièrement, cela n'est pas possible, puisqu'il faut que le corps vive pour que l'intelligence s'exerce, et que le corps ne peut vivre sans accomplir ses fonctions; mais le corps est tenu en respect, ses besoins sont satisfaits dans la mesure convenable, plutôt en deçà qu'au delà, et comme le cœur de l'homme est tourné vers un monde

supérieur, il s'attache peu au monde terrestre, aux biens et aux jouissances qui en dépendent; il y vit plus par instinct et par habitude que volontairement et avec désir. Dans ce cas l'esprit psychique domine l'esprit physique, comme l'âme gouverne le corps. Il peut aussi y avoir des excès de ce côté par une trop grande exaltation de l'intelligence qui épuise le corps et abat l'esprit physique, par une excitation immodérée de la pensée absorbant toute la force organique au profit du travail et du développement intellectuel, en sorte que l'organisme reste sans nourriture et sans soins. Il faut trouver ici un milieu convenable, si l'on ne veut pas que l'homme qui médite ne devienne, comme dit Rousseau, un animal dépravé. Les deux esprits qui sont dans l'homme ne doivent pas plus être ennemis entre eux que les natures dont ils ressortent; leur destination n'est point de se faire la guerre, de s'entre-détruire ; mais au contraire de s'aider mutuellement, de s'accorder pour contribuer ensemble à la manifestation complète et harmonique de l'humanité; accord qui ne peut s'établir entre eux d'une manière durable que par un rapport hiérarchique, nettement déterminé par la dignité respective des substances qui les posent. Là se trouvent l'idée, le sens et la mesure de la discipline chrétienne, et d'une ascétique bien entendue.

II. Le double esprit qui est dans l'homme correspond au double esprit de l'univers, le céleste et le terrestre, desquels procède un troisième esprit qui s'exerce dans la moyenne région entre le ciel et la terre, là où les influences des deux premiers se rencontrent et se croisent; c'est le *grand Esprit du monde*. Dans l'homme, abrégé de l'univers, les deux esprits de ses deux natures produisent aussi par leur union et leur pénétration un troisième esprit, qui se pose entre la nature intelligente et la nature animale comme un moyen terme, les tenant à la fois unies et séparées; et c'est dans la sphère de cet esprit mixte que les phénomènes du monde extérieur sont perçus dans leurs liaisons et leurs rapports, et que l'homme en acquiert la conscience et la connaissance. Cet esprit intermédiaire, produit moyen de l'esprit intelligent et de l'esprit physique dans l'homme, constitue ce qu'on appelle la *raison humaine*.

L'esprit du monde terrestre ou l'esprit général de la nature est nécessairement mixte, puisqu'il est constitué par les influences supérieures et inférieures qui se rencontrent dans la région moyenne de l'atmosphère. Il est évident que la terre, faisant partie d'un système planétaire compris lui-même dans un système sidéral plus vaste, est sans cesse pénétrée et comme arrosée par le rayonnement des astres avec lesquels elle est en rapport plus ou moins prochain. Personne, je pense, ne niera l'action du soleil sur notre planète, qui n'a de vie et de fécondité que par lui, et bien que l'action des autres astres soit moins apparente et ainsi plus difficile à constater par l'expérience, il n'est guère possible de la contester raisonnablement. Il y a donc comme un versement continuel d'effluves célestes sur le globe terrestre; l'esprit solaire et l'esprit sidéral y descendent sans cesse pour y exciter la vie. Nous pouvons encore aller plus loin par la pensée en tirant les conséquences que ces faits impliquent. Cette terre, ce soleil, ces astres ne se sont point faits eux-mêmes, et s'ils n'ont point en eux le principe de leur existence, il répugne qu'ils existent de toute éternité. Ils ont donc un Créateur que nos sens n'aperçoivent point, mais que notre pensée réclame comme la cause raisonnable des faits qu'elle admire, auquel notre intelligence peut s'élever quand elle est éclairée par une parole supérieure, et qui surtout se fait sentir à notre âme quand nous rentrons en nous-mêmes. Dieu a créé l'univers par amour, pour communiquer sa vie à d'autres êtres et les faire participer suivant leur capacité à la plénitude de l'existence. Toutes les créatures ont été posées par sa parole, qui a réalisé dans une forme déterminée les idées de sa sagesse. L'acte même de la création a donc établi un rapport vivant entre le Créateur et la créature, et les êtres créés ne peuvent être conservés que par la persistance de ce rapport, en sorte que leur conservation est un renouvellement continuel de leur création. L'amour qui les a fait les maintient. Dieu est donc sans cesse présent à toutes les créatures par son amour, ou autrement par l'influx de sa vie ou de son esprit, et c'est pourquoi on dit qu'il est partout et que nous vivons tous en lui. Or chaque créature, par cela seul qu'elle vit, est en rapport médiat ou immédiat avec le foyer de la vie; elle est atteinte par son rayon, éclairée par sa lumière, animée par sa chaleur, nourrie par son influence; et ainsi elle est pénétrée à chaque instant par un esprit divin ou céleste. Quand cet esprit passe par plusieurs degrés intermédiaires pour parvenir jusqu'à elle, il est nécessairement modifié par les milieux qu'il traverse, et il lui arrive ainsi sous une forme analogue à son état et à sa position. Il se verse en elle, il se donne à elle par tous les moyens, s'accommodant toujours à sa capacité et à sa faiblesse. La créature se développe sous cette influence, elle réagit vers l'esprit objectif qui l'excite, et elle pose par sa réaction son propre esprit, l'esprit subjectif, qui, par son *va* et *vient* entre le foyer de l'existence et le monde où elle est placée, constitue peu à peu la forme dans laquelle il s'organise. Mais cette forme ne peut le contenir. Toujours actif et expansif, il s'échappe par toutes les issues; il transpire pour ainsi dire à travers tous les points de la circonférence, et par son exhalation continuelle il forme autour de chaque existence une atmosphère que l'esprit supérieur est obligé de traverser pour pénétrer jusqu'au foyer de la créature. Aussi n'y arrive-t-il plus dans son état de pureté, mais toujours plus

ou moins mélangé avec l'esprit particulier qu'il rencontre, et de ce mélange, de cette pénétration de deux esprits, en résulte un troisième, esprit moyen qui tient des deux sans être proprement ni l'un ni l'autre. Ainsi dans l'atmosphère terrestre il se fait une combinaison des influences du ciel et des exhalaisons de la terre, d'esprits célestes et d'esprits terrestres : la proportion du mélange détermine la constitution atmosphérique, et la prépondérance excessive de l'un des éléments, ou leur collision amène la plupart des mutations atmosphériques, les vicissitudes de l'air, vicissitudes très-fréquentes, parce que rien n'est plus mobile, plus instable que l'esprit, surtout quand il est disséminé dans l'espace, sans être maintenu par la substance ou le fixe dont il émane. L'atmosphère est donc réellement une région intermédiaire, où s'opère le commerce de la terre avec le monde supérieur dont elle reçoit la vie; c'est par cette région que les vertus d'en haut arrivent à la terre au moyen du rayon solaire, de la rosée et de la pluie, agents physiques d'une nature analogue à la sienne, et par là très-propres à servir d'organes à l'esprit céleste qui la vivifie, à l'esprit de Dieu qui l'a créée et qui la conserve. C'est pourquoi les peuples tournent instinctivement leur regard en haut pour exprimer leurs besoins, des besoins de leurs champs comme de ceux de leur âme, convaincus qu'il descend du ciel une vertu, une bénédiction de Dieu qui rend la terre féconde et y verse des trésors de vie; et comme par la foi ils sentent Dieu dans leur cœur et ont la conscience qu'ils peuvent entrer en rapport plus direct avec lui par le désir et la prière, en même temps qu'ils disposent la terre à recevoir l'action du soleil, de la rosée et de la pluie et qu'ils y déposent la semence de laquelle doit sortir une végétation nourricière, ils attirent l'esprit d'en haut par leurs vœux; ils font descendre la vie du ciel dans leurs cœurs et sur leurs sillons par des supplications pleines de foi et d'amour. On a cru dans tous les temps que la piété et la vertu de l'homme portent bonheur à sa terre, comme on dit vulgairement; et cela par une double raison, d'abord parce que son champ est mieux cultivé, plus fécondé par son travail et par ses sueurs; et ensuite, parce qu'en effet l'esprit de Dieu, qui seul donne la vie et l'accroissement, est plus près de celui qui l'invoque sincèrement et se confie en lui.

III. Sans l'âme et l'esprit intelligent qu'elle pose, l'homme serait sans raison comme sans parole; il ne serait qu'un animal, le caractère humain lui manquerait. D'un autre côté, si la nature psychique de l'homme n'était réunie à la nature terrestre, il ne serait pas un homme, mais une pure intelligence. Ce qui le fait être ce qu'il est dans sa condition présente, tel que nous le connaissons, c'est sa raison, esprit mixte qui suppose l'existence et l'action de l'esprit supérieur et de l'esprit inférieur, et qui procède de l'un et de l'autre en vertu de leur conjonction et de leur pénétration réciproque; car l'esprit créé n'étant point substance, mais propriété essentielle de la substance, deux esprits peuvent se pénétrer, se modifier mutuellement et en constituer par leur union un troisième qui ne sera parfaitement semblable ni à l'un ni à l'autre, mais qui portera le caractère distinctif des deux.

Le caractère de la raison et sa manière d'opérer, tels que nous les connaissons par l'expérience, confirment pleinement cette explication de son origine et de sa constitution. La raison humaine, très-puissante quand elle est soutenue convenablement, ne peut rien par elle-même ni à elle toute seule, soit comme raison spéculative, soit comme raison morale; car elle ne peut travailler qu'avec des données qu'elle reçoit de plus haut et des matériaux qui lui viennent d'en bas. Otez-lui les principes et les axiomes, et elle n'a plus ni fondement ni règle; et cependant ce n'est point elle qui les établit, elle ne peut pas même les démontrer ni les vérifier. Qu'on conteste à la géométrie les définitions premières qui posent les éléments des figures et les figures elles-mêmes, et il lui devient impossible de faire une seule démonstration. Essayez de prouver ces définitions par le raisonnement, celle du point ou de la ligne droite par exemple, et vous ne saurez par où commencer, ou vous tournerez dans un cercle vicieux expliquant le même par le même. Niez les axiomes, et vous tombez dans l'absurde. Tentez de les démontrer et vous y tomberez encore. Il en est de même dans toutes les sciences; il y a en chacune des principes nécessaires, des idées universelles sur lesquelles elle est fondée, et que la raison est obligée d'admettre comme des postulées incontestables pour établir la doctrine. Ces vérités-principes portent en elles-mêmes leur évidence; mais elles ne sont évidentes qu'à l'œil capable de les voir et qui est éclairé de la lumière qu'elles reflètent. Elles sont l'objet d'une perception intelligible, et de la vue de l'intelligence, comme les objets physiques d'une perception sensible, de la vue organique. D'un côté comme de l'autre la raison voit, aperçoit, acquiert conviction, certitude en vertu de la vision et de la perception, et nullement par une opération qui lui soit propre ou par un travail de la pensée. C'est donc à l'esprit intelligent, à l'intelligence qu'elle doit les principes, les idées et les lois supérieures sans lesquelles il lui est impossible de penser, sans lesquelles sa pensée n'aurait ni point de départ, ni direction, ni but.

D'une autre part la raison spéculative est en relation continuelle avec les sens, la mémoire, l'imagination, par conséquent avec l'esprit physique qui exerce une grande influence sur ces fonctions, à cause de leur dépendance du corps et des organes. C'est de ces facultés qu'elle tire les matériaux de son travail, les phénomènes, les images et les faits dont elle doit considérer les rapports

pour les réduire en notions générales, puis pour ramener les notions à l'unité, les systématiser, c'est-à-dire penser; ce qui n'est possible qu'au moyen des principes et des axiomes qu'elle tient de plus haut; en sorte que tout son exercice consiste en deux opérations, l'une qui applique les données supérieures au monde des faits et des images pour en acquérir la science, en suivant dans les faits le développement des principes, ce qui constitue la véritable *analyse* philosophique; l'autre qui revient au contraire des faits aux causes qui les produisent, aux lois qui les régissent, pour former dans l'entendement un système de connaissance, une unité quelconque de doctrine, ce qui s'appelle *synthèse*. Par ces deux opérations de la raison, qui se font presque toujours simultanément, mais avec prépondérance de l'une ou de l'autre, le monde intelligible et le monde sensible se pénètrent; leurs influences se croisent, leurs esprits se mélangent, et c'est justement dans la sphère moyenne de la raison et par le travail de sa pensée que cette fusion s'opère; travail tout à fait analogue, comme on le voit, à celui de l'esprit général du monde dans l'atmosphère, sans cesse occupé à transmettre à la terre l'esprit céleste qui la féconde et la développe, et à porter au ciel les émanations terrestres pour qu'elles soient épurées et absorbées par l'esprit supérieur. Tant il est vrai que les mêmes lois gouvernent toutes les parties de l'univers, et qu'il ne se fait rien dans l'homme qui n'ait son type dans la nature extérieure!

La raison morale n'est pas dans une autre condition que la raison spéculative. Elle doit juger, apprécier les actions humaines sous le rapport de la justice et du bien. Pour apprécier il lui faut une mesure; pour juger il lui faut une loi. Cette loi, comme toute loi, doit avoir un caractère obligatoire et une sanction; et ainsi elle doit dériver d'un terme supérieur qui lui communique son autorité et sa force. Or l'homme ne fait pas plus la loi morale que la loi logique ou l'axiome; il n'invente pas plus la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, que les définitions mathématiques ou les vérités nécessaires, bases de toute science. L'idée du bien moral et du juste lui vient de plus haut, et il en acquiert la vue et la conviction par une perception de l'intelligence et par un sentiment de l'âme qui sont les deux éléments de sa conscience morale, laquelle commence à se développer quand une parole d'autorité lui annonce la loi supérieure. Cette loi se pose en lui, s'impose à sa volonté indépendamment du travail de sa raison et souvent malgré elle, et c'est quand elle est établie comme principe de conduite, comme règle des actions, que la raison la reconnaît, l'adopte et l'applique aux déterminations de la volonté et aux circonstances de la vie. Ici encore la raison est quelque chose de mixte et dans une position intermédiaire. Elle a au-dessus d'elle les principes de la moralité, la loi morale qu'elle reçoit par la voie transcendante d'une révélation subjective et objective; elle a au-dessous d'elle les faits de la volonté, les désirs et les passions humaines, les actes et les actions qu'elle doit régler ou évaluer, et sa fonction, comme raison morale, est de faire passer la loi ou la règle dans le fait et de ramener le fait à la loi; sa perfection est de les accorder, de les harmoniser, et c'est ainsi qu'elle parvient à établir la justice dans le monde par le balancement, par la compensation, par la fusion. Aussi la devise de la raison morale est *in medio virtus;* elle a horreur de tout ce qui lui paraît excès, et la plus grande perfection qu'elle connaisse, c'est de trouver en toute chose un juste milieu, un point d'équilibre entre deux extrêmes : comme aussi, en tant que raison spéculative, sa plus grande force est dans la découverte et l'application du *moyen terme*, le grand agent du syllogisme, qui est à son tour le grand instrument de la raison.

IV. L'origine de la raison se trouve donc dans la double nature de l'homme. Il devient raisonnable, non par suite d'un don spécial qui le rendrait accidentellement supérieur à l'animal, non par la participation spontanée ou réfléchie de son esprit à une raison objective dite universelle, de laquelle il recevrait ses inspirations et la règle de ses jugements; mais parce qu'il est constitué pour l'être, parce qu'il apporte en naissant toutes les conditions subjectives pour le devenir naturellement. Il devient raisonnable en vertu de sa double nature et de son double esprit, par lesquels il est en rapport vivant avec le ciel et la terre, qui lui fournissent les éléments de sa pensée, en même temps qu'ils lui montrent l'ordre légitime de son développement logique. Il devient parlant, pensant, raisonnant en vertu de la parole qu'il reçoit et par laquelle il émet ce qu'il a admis, exprime ce que le monde et la parole ont imprimé en lui et expose ce que sa raison affirme ou nie.

L'homme a en lui, par le fait même de sa constitution, toutes les conditions subjectives de la *rationalité*, qui se développera infailliblement ou passera en acte quand les conditions objectives seront données, c'est-à-dire quand la parole viendra stimuler la partie intelligente de la raison, et lui fournir les signes et les instruments sans lesquels elle ne peut opérer : car l'homme ne pense qu'après avoir parlé, et il ne parle que parce qu'on lui a parlé: c'est pourquoi les sourds de naissance sont muets. Il parle donc sans savoir ce qu'il veut dire; il ne le sait pas, parce qu'il n'est pas capable de le penser, de le réfléchir; il n'en a pas conscience, mais il le sent et il l'exprime sous l'impulsion du sentiment. Il commence à parler par imitation, disant ce qu'il entend sans y attacher un sens distinct, à peu près comme certains oiseaux répètent les chants qu'on leur apprend. En toutes choses l'homme physique se développe d'abord, et ainsi dans la formation du langage les sens, la mémoire, l'imagination précè-

dent nécessairement le travail de la raison.

Il y a des personnes qui croient exalter la puissance divine en lui attribuant un arbitraire sans limites; en sorte qu'à toute question profonde qui leur est proposée, elles n'ont qu'une réponse qui leur semble péremptoire : *Dieu l'a voulu ainsi.* Il est hors de doute que Dieu veut ou permet tout ce qui arrive dans le monde; mais cette divine volonté, cette permission divine ont leurs motifs, qu'aucune intelligence créée ne peut sonder dans toute leur profondeur, mais qui paraissent cependant assez clairement dans les œuvres du Créateur, pour que nous puissions en recueillir les signes et nous en former l'idée jusqu'à un certain point. C'est ainsi que nous acquérons la conviction de la Sagesse infinie qui préside au gouvernement du monde, et que nous parvenons à voir la main de la Providence dans tous les événements. Cette vue peut seule nous satisfaire au fond, quand nous étudions l'homme ou la nature ; car tout ce qui nous semble arbitraire, nous choque instinctivement; et par cela que nous sommes des êtres intelligents et libres, il faut qu'à toute chose nous trouvions un fondement de vérité, de justice et de bien. La rationalité de l'homme est une conséquence nécessaire de l'idée même qui a présidé à sa création; cette idée est éternelle comme toutes les idées de la sagesse divine et rien ne pouvait l'altérer dans son essence ni dans son développement, quand Dieu a voulu la réaliser par la formation du genre humain. Dieu n'a pas fait l'homme comme un artiste qui se complaît à embellir l'œuvre de son imagination suivant son goût ou son caprice : il n'y a rien d'accidentel ni de fortuit dans les œuvres de Dieu; elles sont toutes l'expression d'une idée divine, et tout ce qu'elles contiennent a sa raison ou son archétype dans l'idée. Dieu a voulu faire l'homme à son image et à sa ressemblance; il a voulu qu'il fût son représentant, son lieutenant dans le monde où il le plaçait, afin que ce monde fût cultivé, développé, gouverné. La constitution de l'homme était donc donnée nécessairement avec la fin, avec le but même de sa création; car, d'un côté il devait porter en lui l'image et la ressemblance de la nature divine, et c'est ce qui constitue son âme ou sa partie psychique et intelligente, et de l'autre devant agir sur le monde terrestre, pour être moyen terme entre ce monde et Dieu, il fallait qu'il participât à la nature terrestre, ce qui entraînait l'union de l'âme avec le corps. Mais les deux natures étant unies par la vie et devant se développer ensemble, il fallait que leurs esprits se pénétrrassent et par conséquent, de leur union devait résulter cet esprit mixte, moitié intelligent, moitié physique, qui est justement la raison humaine. Il est donc impossible de concevoir l'homme sans la raison; il ne pourrait cesser d'être raisonnable sans cesser d'être homme, sans devenir incapable de remplir sa destination. La raison est inhérente à notre humanité, elle est une conséquence des éléments qui la constituent et de la synthèse qui la fonde.

Les personnes que nous venons de signaler font de Dieu un homme, elles l'anthropomorphisent; d'autres font de l'homme un Dieu; elles l'apothéosent en exaltant sa raison outre mesure, jusqu'à l'identifier avec ce qu'elles appellent la raison universelle ou l'absolu. La raison, disent-ils, est impersonnelle; elle n'appartient ni à un homme ni à quelques hommes, ni à tous; elle est universelle comme la vérité, ou plutôt elle est la vérité même qui se découvre par intervalles à l'esprit humain, et c'est alors qu'il a la raison pour lui, quand, au moyen de la lumière dont elle l'éclaire, il devient capable de la voir, de la penser, de la parler. Dans ce cas il devient organe de la raison universelle; il a la mission de l'annoncer à ses semblables; il est par le fait apôtre de la vérité, prophète; car ce n'est point lui qui parle, mais la raison absolue, l'éternelle vérité, Dieu même. L'homme n'est donc raisonnable que par sa participation à la raison universelle; il l'est plus ou moins en proportion de cette communication, et sa perfection est de se confondre avec elle, d'être absorbé en elle. Telle sera la consommation et le souverain bonheur de l'humanité. C'est le côté intelligent du panthéisme de nos jours, qui voit dans le monde physique et dans le monde moral deux formes diverses de la manifestation du *un*, constituant le grand tout par leur union. Le monde physique en est le corps ou la forme la plus extérieure; le monde moral en est l'esprit ou l'âme; et le mouvement des volontés particulières, des esprits individuels, n'est que le développement du grand esprit, de l'âme unique, du *moi un* qui se contemple lui-même, se réfléchit en se contemplant, et acquiert successivement par ses réflexions ou en s'opposant à lui-même la conscience de son existence. C'est le moi absolu en face de tous les *non-moi* qu'il pose devant lui par sa propre réflexion; c'est l'*idée* de Hégel s'objectivant dans la nature et dans l'esprit.

Ce n'est point le moment de réfuter cette doctrine. Nous ferons seulement remarquer en passant qu'elle n'explique rien, toute brillante, toute savante qu'elle paraisse; car la question du commencement et de la fin lui reste impénétrable comme à tout autre système humain. Elle ne peut nous dire pourquoi ce qui est un devient deux et multiple; pourquoi le moi absolu se brise par la réflexion; dans quel rapport sont avec lui les *non-moi* qu'il pose, si ce sont des substances ou de simples modes de l'absolu et ce qu'ils deviendront par rapport à lui, et ce qu'il deviendra lui-même, quand il les aura réabsorbés dans l'identité universelle. L'homme qui s'élance dans un tel labyrinthe sans le fil conducteur d'une parole supérieure, sans autre flambeau que sa raison, sans autre guide que son imagination, s'y perdra infailliblement

et n'en pourra plus sortir. Il est aussi fort difficile de concevoir ce que c'est que la raison impersonnelle, qui est dans tous les hommes et qui n'est à aucun, qui est la raison de tout le monde et de personne, comme aussi il n'est pas plus aisé de s'expliquer ce que devient la raison individuelle, la raison de chacun dans un tel système; car encore ne peut-on nier que chaque homme n'ait sa raison et ne raisonne avec elle et par elle. Ne semble-t-elle pas s'évanouir dans le vide à force de s'exalter? Comme la grenouille de la fable, elle éclate dans son fol orgueil; elle se détruit elle-même en voulant se faire ce qu'elle ne peut et ne doit jamais être.

V. Le rang de la raison ou son degré dans la hiérarchie des facultés de l'homme est donc entre la nature et l'esprit physiques d'un côté, et la nature et l'esprit psychiques de l'autre; entre l'homme animal et l'homme intelligent, entre le monde terrestre et le monde céleste. Posée ainsi par ses antécédents naturels comme aux confins des deux mondes, portant dans les éléments constitutifs de son existence le caractère de tous deux, elle est touchée, stimulée par l'un et l'autre, bien que l'homme ne se doute point le plus souvent de cette double action et qu'il en ait rarement la conscience.

La raison a été presque toujours confondue avec ce qui est au-dessus d'elle ou avec ce qui est au-dessous. L'une et l'autre erreur a de graves conséquences. La plupart des psychologues, et surtout en Allemagne, ont identifié la raison et l'intelligence, et ils ont vu en elle la plus haute faculté de l'homme, celle par laquelle il entre en rapport avec l'absolu et s'élève à l'intuition des idées et des vérités nécessaires. Kant a beaucoup contribué à cette confusion par sa critique de la raison pure, où, distiguant le *Verstand* de la *Vernunft*, il attribue à la *Vernunft* ou raison supérieure la puissance de concevoir les idées universelles, ce qui est le propre de l'intelligence. Il est hors de doute que la raison communique par son élément intelligent avec le monde intelligible; c'est par ce côté qu'elle reçoit ses principes et ses lois. Mais ce qui a été dit précédemment montre qu'il y a une grande différence entre la raison, si pure qu'on la suppose, et la pure intelligence. Dans la raison il y a toujours un élément terrestre, et par conséquent elle ne peut se passer de sensations, d'images, de phénomènes, ce qui donne à ses opérations et à ses produits quelque chose de relatif et de particulier. Il n'en est point ainsi de l'intelligence, que nous pouvons très-bien concevoir séparée de la partie terrestre, isolée de toute substance physique ou sans corps matériel, et s'exerçant par son regard et sa lumière au milieu de la forme intellectuelle qu'elle pose autour d'elle ou dans l'entendement pur. C'est l'état de ces êtres supérieurs qu'on appelle les *intelligences*, état auquel l'homme peut s'élever instantanément en ce monde par l'élan du génie, par l'illumination intellectuelle, par l'inspiration.

La raison est encore prise pour l'esprit, pour l'entendement, et même pour l'âme. Elle est certainement un mode de l'esprit, ou un esprit d'un certain genre; mais elle n'est pas identique à l'esprit proprement dit; car il peut y avoir de l'esprit sans raison, témoins les esprits purs d'un côté, les esprits animaux de l'autre. Nous montrerons plus tard ce qui la distingue de l'entendement. Quant à l'âme, elle n'est ni une faculté ni une autre, mais le foyer ou le *substratum* de toutes les facultés, la nature dont elles émanent. C'est surtout aux rationalistes qu'est due cette dernière méprise. Quand on veut tout soumettre à la juridiction de sa raison, tout juger et tout régler par elle, on s'imagine facilement qu'elle est ce qu'il y a de plus haut dans l'homme, qu'elle est l'homme même. De là la définition de l'*animal raisonnable* et celle de la *substance pensante*, qui ont toujours été reçues, comme l'expression du caractère le plus parfait de l'humanité, dans les écoles où on a prétendu fonder toute la science sur le raisonnement. D'où est sortie cette autre erreur, très-grave par ses conséquences pratiques, savoir, que l'âme étant une substance pensante, la pensée étant essentiellement inhérente à la nature psychique, il faut que l'âme pense pour exister; elle n'existe qu'en pensant, et sa plus grande perfection est dans l'exercice le plus intense de la raison : ce qui entraîne la nécessité de raisonner sur tout, c'est-à-dire l'exaltation de la raison en elle-même, la confiance en sa raison propre et la persuasion que dans la recherche de la vérité comme dans la conduite de la vie, et même pour les choses de foi, il n'y a de conviction solide et de science inébranlable que celle qui est fondée sur des raisonnements et démontrée par des arguments.

D'un autre côté, la raison a été confondue quelquefois avec l'esprit physique et les facultés inférieures qui en dépendent. Ainsi Condillac s'efforce de la faire rentrer dans la sensibilité, qui suivant sa manière de voir est toute physique, ne s'exerce que par le corps et ses organes. D'après lui, la raison est une transformation de la sensation qui devient successivement attention, comparaison, jugement, raisonnement. Or la sensation se fait sous l'influence du monde physique, et par le contact de ce monde avec l'esprit physique qui est en nous, lequel dans cette merveilleuse métamorphose de la sensation devrait se changer en esprit rationnel, et par conséquent en esprit intelligent, puisqu'il n'y a point de raison sans une partie intelligente; ce qui est absurde, l'esprit physique et l'esprit psychique ne pouvant pas plus s'identifier, s'absorber ou se produire l'un l'autre que les deux natures dont ils dérivent. Il en est de même de la fameuse assertion de Cabanis, que la pensée est une sécrétion du cerveau, comme le suc gastrique de l'estomac, la bile du

foie, l'urine des reins, etc. Il est incontestable que le cerveau contribue pour sa part et comme organe à l'exercice de la pensée; c'est surtout en lui que s'élabore l'esprit physique et le fluide nerveux qui est dans le rapport le plus prochain avec l'esprit rationnel. Mais l'instrument, si utile, si indispensable qu'il soit, n'est pas l'artiste, et il y a absence complète de logique à les confondre, en attribuant au premier le travail du second. D'ailleurs ces assertions sont de pures hypothèses. Une seule chose est prouvée par les faits, c'est qu'il y a un travail encéphalique correspondant au travail de la raison, comme il y a mouvement des muscles quand nous voulons saisir un objet; s'ensuit-il que ce soient les muscles qui veulent? Pas plus que dans le premier cas ce n'est le cerveau qui pense. Personne, que je sache, ne l'a jamais observé en travail de sécrétion rationnelle dans l'être vivant, et l'autopsie cadavérique n'a jamais rencontré dans la substance, dans les ventricules ou dans aucune des parties de l'encéphale, des résidus de pensée, des coagulations d'idée, comme on trouve dans tout autre organe les vestiges de ce qu'il sécrète.

Enfin il y a des philosophes, ou soi-disant tels, qui n'ont vu dans l'acte de la raison qu'un mouvement physique. L'homme, selon eux, n'est, comme tous les autres êtres, que de la matière configurée et mise en mouvement; c'est une masse organisée pour sentir et qui tire la vie de tout ce qui l'entoure. Ce qu'on appelle la *pensée* est une certaine réaction instinctive de la matière sur la matière, toujours déterminée par l'action reçue; en sorte que les actes et les actions de l'homme, comme les mouvements de son corps, comme les fonctions de son organisme, sont les produits variés du jeu des molécules, de leurs affinités et de leur répulsion; c'est de la chimie vivante. Ici l'homme est ravalé au niveau de la matière brute; car on ne tient pas même compte des instincts caractéristiques du règne animal, qui le distinguent si nettement des autres règnes. L'homme n'est plus considéré que dans la partie la plus inférieure de son existence, comme un agrégat de molécules qui fermentent; sa vie religieuse, morale, intellectuelle, ou ce qu'on appelle ainsi dans le langage vulgaire, expression des préjugés et de l'ignorance du peuple, est une série de phénomènes produits par cette fermentation; son âme, son intelligence, n'est que la manifestation de l'esprit physique ou des gaz qui s'y développent avec plus ou moins de chaleur et de lumière en raison de son organisation. Malheureusement, ou plutôt heureusement, ces systèmes matérialistes sont purement hypothétiques; ils partent tous d'une première assertion démentie par la simple observation des faits, c'est qu'il n'y a qu'une seule substance, *la matière*. De là leurs efforts pour expliquer par les mouvements de la matière tous les faits de l'intelligence et de l'âme, afin d'arriver à cette conclusion fameuse, que le moral n'est qu'une modification du physique.

Ainsi, que la raison s'exalte en usurpant le rang des facultés qui la surpassent et en déclinant toute supériorité; ou qu'elle se dégrade en se confondant avec ce qui est au-dessous d'elle, des deux côtés elle se perd, elle s'annule pour le bien, parce qu'elle n'est plus à sa place: et une fois sortie de ses rapports véritables, son activité, qui porte à faux, ne peut plus tourner qu'à la ruine de l'homme.

VI. Si la raison est le produit des deux esprits qui sont dans l'homme, comme ceux-ci sont l'expression de sa double nature, il sera vrai de dire que la raison, développée comme elle doit l'être, est le sommaire de l'homme, l'abrégé de toute sa personne, comme il est lui-même l'abrégé de l'univers. C'est l'élément physique qui fait, à proprement parler, la base subjective et objective du *sens commun* ou de la raison dite *naturelle*, laquelle devient, par l'exercice de la réflexion, ce qu'on appelle *raison spéculative*. L'élément céleste ou l'intelligence devient dans son développement légitime *raison morale*, et c'est de l'harmonie de ces deux éléments et pour ainsi dire du parallélisme de leur développement que résulte la perfection de l'homme. Car l'homme est fait pour aimer, pour admirer et pour agir; sa destination ne peut s'accomplir par la spéculation seule, mais par l'action légitime, conforme à la loi de l'ordre et de la justice.

Il n'est pas aisé de déterminer exactement ce qu'on appelle le bon sens ou le sens commun. Il se forme dans chacun spontanément et presque sans conscience; il est le résultat de nos relations habituelles avec le monde où nous sommes placés. Les phénomènes de la nature se reproduisant constamment d'une manière semblable, et affectant à peu près de même tous les hommes à cause de la similitude de leur organisation, il y a nécessairement une grande ressemblance dans leur manière de les sentir, de les voir et de les juger. Il en est de même des faits du monde social, qui ne peut subsister que par des lois constantes, des usages fixes, des traditions et des habitudes. Chacun est moulé sans s'en apercevoir par la société où il vit, et il se modèle instinctivement et par une imitation toute naturelle sur ceux avec lesquels il est le plus en rapport, ou qui ont le plus d'influence sur lui. De là une certaine manière de sentir, de voir et de penser, commune à la plupart des hommes qui paraissent sains d'esprit et de corps, et qu'on nomme le *bon sens*, parce que c'est le sens de la majorité : bon sens du reste qui n'est commun à tous les hommes qu'en certains points très-généraux, et qui se restreint et se modifie singulièrement suivant les pays, les nations et les sociétés. Quoi qu'il en soit, tous ceux qui, dans leurs pensées, leurs paroles et leurs actions, s'écartent de la manière habituelle au plus grand nombre, sont regardés comme n'ayant

plus le sens commun, et alors ils passent pour être absurdes, ridicules ou fous, ce qui fait trois nuances du *non-sens*, ou trois manières de perdre le bon sens. Aussi, toutes les fois qu'une âme élevée ou une intelligence supérieure sent au delà du sens ordinaire de la foule, conçoit des idées qui surpassent la raison commune, ou agit en dehors des règles de la prudence et des convenances reçues, elle est sujette à l'une de ces trois qualifications : d'absurdité, de ridicule ou de démence. L'homme de la caverne de Platon qui ose dire à ses semblables qu'ils voient habituellement des fantômes, et qu'au-dessus de la région des ombres il y a un monde de vérités, est poursuivi par eux comme un insensé et mis à mort comme un criminel. Il est écrit dans l'Evangile que la sagesse de Dieu et sa parole sont une folie aux gentils, au monde, au siècle, à tous ceux qui ne la comprennent point.

Le sens commun est la base ou le fond de la raison naturelle, de l'esprit naturel. L'intelligence de l'homme se développe au sein de la société, comme son corps au milieu de l'atmosphère. La stimulation continuelle du langage excite et fortifie sa raison ; il apprend instinctivement à l'exercer, et il pense d'abord sans étude et sans art, uniquement parce qu'il entend parler et comprend la parole et la pensée. L'esprit naturel dépend de conditions subjectives et objectives. Il ne s'acquiert point à volonté, et il peut être formé, mais non donné par l'instruction; c'est la nature qui le produit en raison du fond qu'elle porte en elle, et de la manière dont elle est fécondée, développée. L'organisation, le tempérament, la proportion des solides et des humeurs du corps, combinés avec les influences extérieures du monde que nous habitons, avec toutes les circonstances du temps, du lieu, y ont une grande part. Il y a une différence marquée sous ce rapport entre les hommes des divers pays, entre ceux du Nord et ceux du Midi, de l'Orient et du Couchant, et dans chaque zone en raison de la longitude et de la latitude, de l'élévation ou de l'abaissement du terrain, de la sécheresse ou de l'humidité de l'atmosphère, de la qualité du sol, du genre de culture, de la nourriture ordinaire des hommes, de leurs occupations les plus habituelles, etc. L'esprit naturel est, comme tout esprit, vif, actif, expansif; il aime à se manifester, à se répandre au dehors, et c'est pourquoi il a horreur de la réflexion. Les hommes qui ont le plus d'esprit naturel, sont en général ceux qui réfléchissent le moins, et qui ont aussi le moins de fermeté dans le caractère, le moins de constance dans leurs entreprises.

Quand la raison naturelle, disciplinée par la volonté et dressée à la réflexion, est devenue capable de s'exercer avec suite et persistance sur un point déterminé; quand elle peut construire un enchaînement de pensées régulières et bien ordonnées, conformément aux principes et aux lois logiques qui lui sont données de plus haut, puis s'élever à la compréhension systématique de l'unité et du développement d'un objet pour se l'expliquer et en acquérir la connaissance, alors elle prend le nom de *raison spéculative*.

VII. La raison spéculative et la raison morale ne sont pas deux raisons différentes, deux esprits séparés l'un de l'autre; c'est le même esprit vu dans deux rapports divers. La raison, considérée dans son élément inférieur, n'est susceptible que de l'action de l'esprit terrestre, de celle des phénomènes et des images; et c'est pourquoi, quel que soit l'effort de la spéculation, elle ne peut comprendre que ce qui tombe sous les sens et ce qui est déduit ou induit logiquement des perceptions ou des conceptions empiriques. Par sa partie supérieure ou comme raison morale, elle reçoit l'impression des objets moraux et des vérités intelligibles; elle goûte la parole religieuse, qui lui révèle l'existence du monde divin et lui annonce les vérités éternelles; elle la trouve belle, en harmonie avec sa nature et son besoin ; elle y adhère, l'embrasse avec ardeur, et la défend contre les sophismes de la raison terrestre qui n'y voit que des inventions humaines ou des rêveries.

La raison, par sa nature mixte, sa position intermédiaire et sa double correspondance, ressemble au Janus de la fable avec son double visage et regardant de deux côtés opposés. Elle peut encore être comparée au fléau de la balance, dont le point d'équilibre est dans le plus juste milieu, et qui penche d'un côté ou de l'autre suivant la prépondérance de l'un des bassins. Ainsi la raison de l'homme tend vers le monde intelligible ou vers le monde sensible, suivant que l'influence d'en haut ou d'en bas la domine. Il y a donc réellement en elle deux caractères généraux et bien tranchés, deux grandes modifications bien distinctes, dont la première est appelée raison supérieure ou morale, la seconde raison inférieure ou terrestre, raison naturelle. Puis, selon la proportion des deux éléments, ou pour suivre l'image indiquée tout à l'heure, selon que l'un ou l'autre l'emporte dans leur balancement, on peut distinguer plusieurs degrés ou nuances de la raison supérieure et de la raison inférieure, dans lesquels néanmoins il y a toujours un certain mélange des deux ; car la raison humaine, si dégradée qu'elle soit, n'est jamais entièrement dépourvue de l'esprit intelligent, comme aussi, si exaltée qu'elle paraisse dans sa tendance morale, il y a toujours en elle une partie physique et organique par laquelle elle tient à la terre.

Quand l'esprit terrestre ou naturel a décidément le dessus dans la raison, l'esprit céleste ou l'élément psychique devient comme latent, et bien qu'il agisse encore au fond et d'une manière sourde, l'homme n'en a plus conscience et en perd même le sentiment. Son regard se tourne vers les choses de la terre, son attention s'y fixe, toute son affection s'y concentre. Il n'est plus guère

susceptible que des influences d'en bas ; il ne connaît plus que ce qui affecte les sens, n'admet comme vérité que ce qu'ils perçoivent, et sa raison spéculative n'est plus occupée qu'à observer, comparer, abstraire, classer, généraliser les phénomènes, pour les réduire en des systèmes de connaissance qu'elle appelle *sciences*. Pour la pratique de la vie la raison inférieure s'en tient aux maximes du sens commun : elle ne peut reconnaître aux actions humaines d'autres mòtifs que ceux dont elle a l'expérience, c'est-à-dire le plaisir ou la douleur qu'elles produisent et les désirs et les passions qui s'y rapportent, le *moi*, en un mot, avec ses jouissances de sensualité, d'intérêt ou de vanité. L'intérêt bien entendu ou l'égoïsme réfléchi devient alors le principe de la morale, et il agit dans les individus et chez les peuples en raison de leur caractère; système *utilitaire* ou de profit pour les hommes dominés par l'intérêt matériel, système honorifique ou de distinction pour ceux que la vanité conduit. La justice, l'équité n'est aux yeux de la raison terrestre qu'une balance d'intérêts ; c'est donner pour recevoir, c'est vendre pour acheter, c'est le rapport d'un *doit* à un *avoir*, et l'estimation de la vertu ou du vice se réduit à un calcul. Il en va de même dans la politique. Ce qu'on appelle grandeur, dignité nationale doit en définitive, pour n'être pas duperie, se ramener à un gain quelconque, et le peuple qui fait le mieux ses affaires, qui devient le plus riche, le plus puissant, le plus fort est toujours le meilleur. De là ces maximes machiavéliques qui rendent certaines nations odieuses et suspectes aux autres, comme on se défie dans la vie privée d'un homme dont l'intérêt personnel est la seule règle et qui le cherche par tous les moyens

Les hommes qui sont exclusivement dirigés par la raison inférieure, ne comprennent point ceux en qui prévaut la raison morale, l'esprit intelligent; et en effet ces deux sortes d'hommes ne peuvent s'accorder en rien; car ils sont dans un point de vue opposé. Les uns regardent en haut, les autres en bas; ceux-ci vers la terre, ses biens et ses intérêts; ceux-là vers un monde plus pur, d'où leur viennent d'autres influences et d'autres inspirations. A la lettre ils se tournent le dos et marchent en sens contraire; il n'est donc point surprenant qu'ils ne se rencontrent jamais. L'homme d'intelligence conçoit en toute chose un idéal de bien, de vérité, de beauté qui attire puissamment son esprit et son cœur, en sorte qu'il tend de toutes ses forces et par tous ses actes à le saisir et à le réaliser. C'est dans cet idéal qu'il puise presque tous les motifs de ses déterminations; c'est là qu'il trouve son avantage le plus précieux, sa gloire, son bonheur, et il est ainsi enlevé aux calculs de l'intérêt matériel, aux plaisirs des sens, aux jouissances de la vanité. Tout ce que les hommes positifs appellent les choses réelles, parce qu'elles servent aux besoins ou à l'agrément de la vie terrestre, lui paraît illusoire et faux; comme tout ce qui lui paraît vrai, solide et conséquemment digne de l'amour et de la recherche des hommes sensés, semble aux autres chimérique et vain. Aussi passe-t-il auprès d'eux pour n'avoir pas le sens commun; c'est, dit-on, une personne exaltée, un mystique qui vit dans l'imagination et se repaît d'illusions : car l'homme ne pouvant connaître que ce qui est perçu par les sens, il est déraisonnable de s'occuper d'objets qu'ils ne saisissent point. Qu'est-ce que les vérités religieuses et morales, les choses intelligibles, surnaturelles dont ces hommes à exaltation sont si épris, sinon des abstractions, des productions de leur cerveau en délire ou excité par la fièvre? Qui a jamais vu Dieu, un être qui serait partout et nulle part, infini dans tous les sens, invisible, impalpable, que l'on ne peut atteindre par aucun côté? Ils parlent d'un autre monde, où la justice opprimée dans celui-ci reprendra ses droits, où chacun sera récompensé suivant ses œuvres! Mais nous n'avons jamais vu personne qui en soit revenu pour nous affirmer qu'il existe et ce qu'il est. Quant à l'âme qu'on dit être dans le corps humain, nous déclarons qu'après la dissection la plus subtile nous ne l'avons pas trouvée, donc elle n'existe pas.

Même dissentiment, même opposition dans la manière d'envisager la morale, la politique, la science, l'art, toute la vie humaine. La raison supérieure place le juste au-dessus de l'utile, le droit au-dessus de la force et du fait; elle a une tendance généreuse qui la porte au sacrifice, au dévouement; elle est capable de se renoncer elle-même pour suivre les nobles inspirations qu'elle reçoit d'en haut; ce qui pour la raison terrestre est contraire au bon sens, par conséquent absurde, ou tout au moins une espèce de luxe en morale. Dans les affaires politiques la raison morale distingue l'équité de l'intérêt; elle n'admet pas que la puissance soit la mesure du droit; elle croit à une morale internationale, et place la grandeur d'un peuple dans sa justice et dans sa générosité plus que dans sa force et dans sa richesse. Tout cela est, pour l'autre, niaiserie sentimentale, utopie, duperie. La raison intelligente a le pressentiment de l'idée de la science. Elle conçoit la science comme une unité vivante dont toutes les parties intimement liées entre elles correspondent aux différentes parties de l'univers; elle cherche la réalisation de cet idéal dans toutes branches du savoir humain, fouillant au fond des choses pour y trouver des principes universels, des rapports larges et profonds et un vaste ensemble. La raison naturelle regarde en pitié ces tentatives d'une spéculation transcendante : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, voilà sa devise. On ne peut donc savoir que ce qui se montre dans l'expérience des sens. Tout le reste est une spéculation vaine, qui consume inutilement les forces de l'esprit humain en soulevant des questions insolubles, et en le détournant de la considération des choses

vraiment utiles ou qui tournent au profit de la vie réelle. La science n'a de prix que par ce côté, et la vérité ne nous importe qu'en raison de l'avantage qu'elle procure. L'utilité en toutes choses, voilà la mesure du bien, du vrai et du beau. Rien n'est beau que l'utile ; l'utile seul est aimable. C'est un contre-sens que d'appeler arts libéraux ceux qui ne s'attachent qu'à la forme et ne causent qu'un vain plaisir d'admiration. L'art par excellence, c'est l'industrie qui accommode la nature aux besoins de l'homme, et qui joint au spectacle admirable de ses transformations la vue non moins réjouissante et plus fructueuse de son produit. Assertions tout à fait antipathiques à la raison intelligente, qui voit surtout dans l'art la tendance à l'idéal et qui en estime les productions par la manière plus ou moins parfaite dont elles le représentent, lui donnant par là une jouissance d'admiration, des délices de contemplation mille fois préférables, selon elle, aux plaisirs grossiers des sens et aux satisfactions d'un sordide intérêt. On le voit, ces deux espèces de raison sont en contradiction sur tous les points. Elles considèrent les mêmes choses sous un autre jour, dans des rapports très-différents, et voilà pourquoi elles en jugent si diversement. Partout et dans tous les temps la raison terrestre, que l'Evangile appelle la prudence ou la sagesse du siècle, a déclaré absurde et a poursuivi de ses outrages et de ses violences la raison supérieure ou la sagesse des enfants de Dieu, qu'elle n'a jamais comprise; car l'homme animal, dit saint Paul, ne perçoit point les choses qui sont de l'Esprit de Dieu.

VIII. La raison est donc souvent divisée en elle-même, et tirée en deux sens par des objets d'ordre différent. Les images du monde, l'esprit du monde sollicitent son activité et l'attirent vers la terre. La conscience morale, le pressentiment de l'idéal et la parole religieuse la retiennent et la tournent vers une autre sphère. La lutte entre les éléments constitutifs de la raison commence, et ce n'est pas elle qui peut en décider l'issue, puisqu'elle se trouve des deux côtés. Elle n'est point compétente pour juger entre les deux mondes au milieu desquels l'homme est placé. C'est de la volonté, qui a son siége dans l'âme et non dans l'esprit, que part toujours la décision, proclamée ensuite et motivée par la raison, ministre de la volonté. La volonté seule choisit en vertu de sa liberté, soit qu'elle se détermine elle-même d'après ses penchants ou par des motifs que lui fournit la raison spéculative; soit qu'elle s'appuie sur une autorité supérieure, qui lui montre où se trouvent pour elle le bien et le mal, la vérité et l'illusion.

Cette scission de la raison avec elle-même, qui la jette souvent dans le trouble, dans l'angoisse de l'incertitude, s'explique par ce que nous venons de dire sur la constitution de la raison. C'est la partie supérieure de l'homme qui entre en collision avec la partie inférieure, l'homme animal avec l'homme intelligent : en d'autres termes l'appétit, le désir, la passion, luttent avec la conscience et le devoir, avec le sentiment de la dignité humaine et de la vertu. Il n'y a personne qui n'ait à soutenir en soi de tels combats, et l'on peut même dire que notre vie de tous les jours, de tous les instants, n'est qu'un combat de ce genre. A chaque moment la lutte recommence; nous n'avançons dans le bien que par des victoires successives, et c'est ainsi que la vertu ou la véritable force se perfectionne dans la faiblesse, *virtus in infirmitate perficitur* (*II Cor.* XXII, 9); car si nous n'étions pas si faibles, si susceptibles de la tentation, si enclins à y céder, il n'y aurait pas lieu de tant combattre. Qui doit décider dans cette collision des deux parties de nous-mêmes? Nous sommes dans les deux camps; nous voulons des deux côtés, nous jouissons et nous souffrons de part et d'autre. Nous avons des intelligences chez les deux adversaires, et nous les favorisons tour à tour, nous portant tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, et prolongeant ainsi l'incertitude et la lutte par notre inconstance et nos tergiversations. Il faut une décision franche, péremptoire pour y mettre un terme. Qui la donnera? Notre raison, dit-on; il est d'un homme raisonnable de discerner ce qui est le plus conforme à la raison, de le vouloir et de l'exécuter. Phrases banales et insignifiantes, qui supposent justement ce qui est en question, et nous jettent dans un cercle vicieux. De quelle raison veut-on parler? Est-ce de la raison de l'homme de la terre, ou de celle de l'homme du ciel? Car chacun des deux est raisonnable à sa manière, ou raisonne selon sa nature et d'après son point de vue. La raison plaide pour le mal comme pour le bien, et souvent mieux pour le mal, qui la séduit et l'entraîne plus facilement. Elle n'est jamais plus vive, plus subtile, plus insinuante, plus pressante, plus éloquente que quand le désir l'excite, quand la passion l'emporte. Elle ne peut donc être juge, puisqu'elle est en cause des deux côtés. Dans le fait ce n'est jamais elle qui décide, bien qu'elle soit employée le plus souvent à proclamer et à motiver le jugement comme un greffier qui rédige l'arrêt après la sentence du juge. Le juge en dernier ressort dans l'homme, c'est la volonté placée entre deux mondes opposés, et devant se donner à l'un ou à l'autre, choisir entre les deux, ou faire *acte de liberté*. Toute décision est un acte de liberté. Reste une grave question que nous indiquons ici, et que nous agiterons ailleurs : Comment en définitive se détermine la liberté au milieu des influences diverses qui l'assaillent? Quelle part ont ces influences dans ce qu'on appelle les *motifs* ou les mobiles de la volonté? Quelle part y a la force propre de la volonté? C'est demander comment le bien et le mal agissent sur l'âme humaine, et comment elle réagit vers eux; c'est poser le problème de la tentation et de la grâce. (*Voy.* M. l'abbé BAUTAIN, *Psychologie expérimentale.*)

LOIS DE LA RAISON.

I. Outre l'idée de l'être, prémisse absolue de toute affirmation, outre les idées universelles du bien, du vrai et du beau, triple manifestation de l'idée une de l'être, et dont l'expression diverse par les formules du langage humain constitue les définitions fondamentales de chaque science, il y a encore d'autres conditions à l'activité de la pensée. Ce sont les lois naturelles auxquelles la raison est nécessairement soumise dans son exercice, en sorte qu'elle ne peut agir légitimement et efficacement qu'en s'y conformant. Formulées en propositions générales abstraites, ces lois s'appellent *axiomes*. Elles sont innées à la raison, comme les lois physiologiques à tout être vivant, comme les lois physiques à tous les corps. C'est pourquoi elles paraissent à la raison évidentes, incontestables, et les mettre en doute ou chercher à les prouver, lui semble également absurde.

II. Les lois de la raison ou les axiomes sont les lois mêmes du monde physique, dont l'intelligence humaine doit subir les conditions quand elle abaisse son regard dans la région des phénomènes. Pour bien penser les choses, elle doit les voir et les représenter comme elles se font. Or la première de ces lois, c'est qu'aucun être ne peut subsister en ce monde sans être posé dans l'espace, sans y occuper une place, sans y avoir une étendue propre, base de son existence et *substratum* de ses qualités. Le principe de la substance est donc la première loi de la raison. Il lui est impossible d'admettre une qualité sans *substratum*, un attribut sans sujet. Ce qu'elle cherche d'abord, ce qu'elle affirme avant tout, c'est le rapport de la manière d'être à l'être, du qualificatif au substantif. *Il n'y a point de qualité sans substance*, tel est l'énoncé axiomatique de cette loi.

Les axiomes sont évidents pour la raison et lui paraissent au-dessus de la discussion, comme elle est évidente à elle-même, comme elle a la conviction de sa propre existence, la conscience de son acte. Les axiomes sont en effet virtuellement compris dans son exercice, puisqu'ils en sont les conditions nécessaires, et qu'aucune opération rationnelle n'est possible sans eux. Ils font partie de la raison même; ils en sont les éléments intégrants, comme toute loi naturelle est identique à l'acte qu'elle régit. Nier l'axiome, c'est nier la raison; vouloir le prouver, c'est tourner dans un cercle vicieux, puisque la démonstration qui tendrait à établir l'axiome le supposerait. Les axiomes s'affirment spontanément, dès que la raison commence à opérer, et elle n'a d'autre preuve de leur vérité que l'assurance irrésistible qu'ils lui donnent, et l'impossibilité où elle est d'agir sans leur secours. Du reste il faut bien se garder de confondre les axiomes avec les principes. Les principes sont les idées dont sort le développement et que la raison exploite pour en tirer des conséquences. Enoncés dans le discours d'une manière rigoureuse, ils constituent ce qu'on appelle la définition de l'objet, comme en géométrie les définitions du cercle, du triangle, du quadrilatère, etc., etc. La raison doit toujours commencer par poser le nom et l'idée de l'objet dont elle veut traiter; c'est pourquoi elle le définit ou le décrit au point de départ, et le reste s'en déduit. L'idée, le principe ou la définition dans l'ordre logique répondent dans la nature au germe, au foyer, au centre, d'où émanent la vie et la forme de l'existence. L'axiome représente la loi qui régit le développement. Il n'enfante pas une seule conséquence par lui-même, mais il intervient dans la déduction de chacune, comme la loi naturelle ne produit pas, mais dirige et soutient la production.

Il y a donc identité parfaite entre les axiomes qui règlent les opérations de la raison et les lois naturelles qui président à la formation des existences. C'est la même chose dans deux sphères différentes, objectivement et subjectivement, dans le monde et dans l'entendement humain. L'homme actuel, attaché à la terre par son corps, ses appétits et ses sens, est obligé d'en subir les lois, et tant qu'il est enfermé dans la sphère terrestre et que son âme s'y pose, il ne peut vouloir, penser ni agir, sans en accepter les conditions. C'est le signe le plus évident de sa dégradation et de ce qui l'a amenée. Il a été créé pour dominer ce monde, et maintenant il a bien de la peine à en secouer le joug, à en briser les chaînes. Il pense laborieusement les choses en suivant les lois inférieures qui les régissent, pour tâcher de s'élever peu à peu à la science, qui lui était infuse primitivement, et qu'il voyait d'un seul coup et à fond dans la contemplation de l'idée. Sa liberté est aussi entravée que son intelligence. Il commence par être esclave de la nature à laquelle il devait commander. Ses premières années sont une véritable servitude dans les liens de la chair et des besoins physiques. Plus tard ces liens sont fortifiés et rivés par ses passions, par les attachements de son cœur aux choses du monde qui le tyrannisent, et tous les efforts de l'éducation et de la religion tendent à affranchir sa volonté pour lui rendre sa vertu et sa dignité natives. Il en est de même pour la nourriture de son corps. Après l'avoir arrachée de la terre à la sueur de son front, il faut qu'il la dépouille de toutes les parties hétérogènes, qu'il l'épure, la prépare, l'élabore de plusieurs manières; et encore, de cette masse de matière qu'il absorbe et digère avec peine, la moindre portion sert à le nourrir. Ainsi son existence présente est un travail, et par conséquent une douleur. Elle ne peut donc être qu'une préparation à un état meilleur; elle est le commencement d'une restauration, puisque l'homme avait été fait à l'image et à la ressemblance de son auteur.

En attendant cette réhabilitation, il faut que l'homme subisse dans toute sa personne

l'empire des lois naturelles. Il ne vit ici-bas qu'à cette condition, et sa raison n'est raisonnable qu'à ce titre; car elle tombe dans l'absurde dès qu'elle s'en écarte. La loi de la substance est la première loi de la raison, parce qu'elle est la loi fondamentale de l'existence. Ici une distinction est nécessaire pour bien comprendre ce que veut dire le mot *substance*. Dans chaque existence il y a de l'être; mais l'être peut se trouver à l'état latent ou en manifestation. Tant qu'il reste latent, il n'y a point existence proprement dite, car il n'y a pas de développement; la puissance n'a pas passé en acte; le point ne s'est pas posé en ligne. Le propre du point est de n'avoir aucune dimension. Il est donc purement mathématique, tant qu'il ne se développe pas. Or au fond de chaque créature terrestre il y a un point de ce genre; c'est pourquoi elle tient à la fois au monde métaphysique et au monde physique. Tant que le point ou le foyer de l'être reste métaphysique, invisible, il n'a pas, à proprement dire, de substance, bien qu'il ait une nature terrestre. La substance se pose par l'évolution du point, par son extension dans l'espace, et alors ce qui sort du point, ce qu'il expose, constitue le plan primitif, la forme radicale du corps ou le *substratum* de son développement, duquel émanent toutes ses propriétés et qualités. Comment ce point invisible de la nature terrestre produit-il la substance physique, le corps, la matière? C'est le mystère de la génération dans la nature, lequel se représente en géométrie dans cette question qui lui est identique : Comment le point mathématique, qui n'a ni étendue, ni dimensions, engendre-t-il l'étendue et les dimensions? Il est impossible de concevoir un être quelconque en développement sans une substance qui lui serve de base, sans une certaine extension par laquelle il s'expose. C'est pourquoi nous avons dit précédemment qu'il y a une étendue métaphysique et une étendue physique. C'est aussi dans ce sens qu'il faut admettre des substances spirituelles et des substances matérielles, qui ne doivent pas être confondues avec les natures dont elles émanent. Nature ou principe; substance ou développement radical, extension primitive; forme ou manifestation extérieure; tels sont les trois degrés à distinguer dans chaque existence.

S'il en est ainsi dans la réalité, il doit en être de même dans la raison, qui ne peut penser les existences que telles qu'elles se font, c'est-à-dire comme nature, comme substance et comme forme ou corps. Elle n'a rien à dire des natures, puisqu'elle ne peut les atteindre en elles-mêmes. Elle ne les saisit que dans leur développement radical, c'est-à-dire comme substances se manifestant en qualités. Aussi son premier acte est de chercher le rapport de la manière d'être à l'être, de la qualité à la substance, et en définitive tout le travail de la raison se ramène à cette affirmation simple : Telle chose est ou n'est pas de telle manière. La loi de la substance est donc la première loi logique, comme dans le discours, expression de la pensée, la règle fondamentale de la syntaxe est celle qui veut l'accord de l'adjectif et du substantif, c'est-à-dire le rapport de la manière d'être à l'être. L'axiome grammatical : Il n'y a point de qualificatif sans un substantif auquel il se rapporte, est une traduction de l'axiome logique : Il n'y a point de qualité sans une substance qui lui serve de base; lequel est à son tour la traduction de cette loi qui préside à la formation des choses, savoir : Un être créé ne peut exister sans se poser dans l'espace, sans s'y étendre, sans se faire son étendue ou son plan radical, *substratum* de ses propriétés et de ses qualités.

III. Du principe de la substance, qui est la condition nécessaire de toutes les représentations de l'esprit, comme l'espace est la condition absolue de toutes les existences, dérivent des axiomes secondaires qui en sont des explications ou des transformations. Tels sont les axiomes logiques : *Une chose ne peut être et ne pas être en même temps. — De deux propositions contradictoires l'une est nécessairement fausse. — On ne peut affirmer à la fois d'un même sujet deux attributs contraires*, etc. Tels sont les axiomes géométriques : *D'un point à un autre on ne peut mener qu'une seule droite. — Le tout est plus grand que la partie. — Le tout est égal à la somme des parties dans lesquelles il a été divisé.—Deux grandeurs sont égales, quand elles coïncident dans toute leur étendue*, etc.

Dans chaque science il y a un certain nombre d'axiomes usités, dont l'application revient à chaque pas dans l'exposition de la doctrine, implicitement ou explicitement. Ces axiomes ne diffèrent que par la forme ou l'énoncé, toujours relatif à l'objet spécial de la science et à ses conditions. Ils se ramènent à quelques formules générales, expressions des lois fondamentales de la raison, lesquelles sont identiques avec celles du développement des choses. Ainsi ce qu'on a appelé le principe ou la loi de la *contradiction* en logique n'est réellement qu'une autre énonciation de la loi de la substance. Dire qu'une chose ne peut être et ne pas être en même temps, c'est dire qu'un être qui se développe ou se pose en substance et occupe une place dans l'espace, ne peut pas ne pas remplir un certain lieu dès qu'il entre en développement; c'est dire que l'être qui s'affirme par l'existence ne peut plus être nié, ni se nier lui-même. Aussi la négation ne peut-elle jamais porter sur l'être, mais uniquement sur la manière d'être, et quand on dit : *Ceci n'est pas*, on veut dire : Ceci n'est pas de telle manière. Il n'y a que l'insensé qui puisse nier l'être. De là dérive cet autre axiome logique : *Deux propositions contradictoires ne peuvent être vraies en même temps*, ce qui revient à dire : qu'un même sujet ne peut être à la fois de deux manières contraires ou qui se détruisent. En géométrie l'axiome : *Entre deux points donnés une seule ligne droite est possible*, peut

se traduire ainsi : Tout centre rayonne nécessairement en ligne droite et aucun autre rayon ne peut prendre sa place; ce qui revient à dire que chaque existence se fait son étendue, et qu'elle occupe nécessairement une portion de l'espace. — *Le tout est plus grand que la partie;* traduisez : L'espace total occupé par la substance d'un corps est plus grand qu'une portion de cet espace, ou encore : Les propriétés et les qualités d'un corps sont moindres que la substance dont elles dérivent. — *Le tout est égal à la somme des parties dans lesquelles il a été divisé*, est un autre énoncé du même axiome. — *Deux grandeurs sont égales quand elles coïncident dans toute leur étendue;* c'est à-dire : Deux substances sont égales quand elles remplissent exactement la même quantité d'espace, etc.

IV. La seconde loi de toute créature en ce monde, c'est qu'elle existe dans le temps, son existence étant une succession de faits qui s'amènent l'un l'autre et deviennent causes les uns des autres. Tout développement part d'un principe et se produit par une suite d'effets, de conséquences et de résultats. Tout fait a sa raison ou sa cause dans un autre fait; expliquer un fait, c'est le ramener à l'antécédent dont il dérive. L'esprit humain ne peut donc penser les faits que selon la loi nécessaire de leur production. Cette loi appliquée à la pensée de l'homme ou se réfléchissant dans son entendement, s'appelle *loi de causalité*. Elle se formule dans cette proposition axiomatique : *Il n'y a point d'effet sans cause.*

La *causalité* est la seconde loi de la raison, parce que le temps est la seconde condition de l'existence en ce monde. Dans la nature les faits sortent les uns des autres, pour effectuer le développement complet de ce qui est dans les principes ou dans les germes. La raison exécute subjectivement dans l'entendement ce qui s'accomplit objectivement dans le monde ; elle ne peut connaître les choses que comme elles se produisent dans la réalité, c'est-à-dire successivement. Cette tendance à chercher les causes se montre aussitôt que la raison paraît; elle en est même le signe caractéristique. C'est dans l'enfant la source de la curiosité qui devient plus tard désir de connaître, amour de la science.

Les explications données par la raison doivent, pour être exactes, correspondre à l'ordre naturel de la production des faits. On explique un fait en rétablissant la chaîne de causalité qui a amené son existence, c'est-à-dire en le rattachant aux antécédents qui ont concouru à le produire. Mais comme tout se tient dans l'univers, pour avoir une explication complète il faudrait remonter à travers les temps jusqu'au premier fait, source de tous les autres, puisque tous se conditionnent dans le temps; il faudrait encore embrasser d'un coup d'œil, dans leurs rapports, ceux qui s'accomplissent au même moment dans l'espace, où ils se touchent et se modifient réciproquement. C'est ce qui est impossible à l'esprit, humain, resserré dans certaines limites de l'espace et du temps, et qui ne peut en saisir que des portions. Voilà pourquoi notre science actuelle est incomplète ou partielle, comme dit saint Paul. (*I Cor.* XIII, 12.) Nous sommes forcés de nous arrêter à certains points du temps et de l'espace, et la faiblesse de notre esprit borne naturellement notre regard. Dieu seul voit les choses dans leur développement et dans leur ensemble, parce qu'il les voit dans leurs principes, c'est-à-dire dans ses propres idées, qui en ont déterminé la création et qui la soutiennent. Par l'union de notre âme avec Dieu, quand elle participera à son amour, à sa lumière et à son esprit, elle pourra voir en lui comme lui, à proportion de sa nature et de sa faiblesse, et alors nous connaîtrons Dieu, et toutes choses en Dieu, comme il nous connaît. Jusque-là nous ne pouvons voir que successivement, par conséquent partiellement, et c'est ce qui s'appelle *penser*.

La pensée ou la raison pensante s'efforce de saisir les rapports des choses dans l'espace et le temps; elle explique leur existence par la démonstration de ces rapports. Elle nomme en général *cause* tout fait antérieur à un autre et qui paraît contribuer à le produire. C'est dans ce sens que nous cherchons dans les sciences naturelles et par l'histoire les causes des phénomènes de la nature et des événements humains. Mais dans la vérité, ces faits antécédents ne sont que des instruments de la causalité, des moyens par lesquels elle agit, des anneaux par où la force efficiente se communique. A l'origine de chaque suite de faits il doit y avoir une force capable de la produire; nous arrivons toujours à une force intelligente et libre comme premier terme de la série, comme cause véritable et suffisante. Ainsi les événements de l'histoire se ramènent en dernière analyse aux volontés humaines avec leurs intérêts, leurs désirs et leurs passions, volontés influencées par les circonstances où elles agissent, mais cependant portant toujours en elles la raison déterminante des choses. Ainsi les phénomènes qui composent le domaine des sciences naturelles finissent toujours, quand nous cherchons à les expliquer foncièrement, par nous conduire à travers des degrés plus ou moins nombreux jusqu'à l'Auteur de la nature, dans lequel la raison est obligée de supposer la sagesse, la science et la puissance que manifeste le monde.

La notion de la causalité n'est donc rigoureusement applicable qu'aux êtres libres et intelligents, qui veulent et savent ce qu'ils font. C'est pourquoi la responsabilité des faits leur revient, parce qu'ils en sont les auteurs ou les libres coopérateurs. Le reste appartient à la fatalité, c'est-à-dire à l'enchaînement des faits s'entraînant l'un l'autre dans l'espace et le temps, une fois que l'impulsion première a été donnée par une volonté. C'est ce qui distingue essentiellement l'homme de toutes les créatures de ce

monde : il est *cause*, parce qu'il est intelligent et libre; il est responsable, capable de mérite et de démérite, de châtiment et de récompense, de perfectionnement et de dégradation. Tous les actes qu'il pose refluent sur lui comme vers leur source, et il doit porter, absorber les conséquences, parce qu'il a posé les principes. Ici est la raison dernière de la justice distributive et principalement du jugement final auquel chaque homme sera soumis un jour devant celui qui voit et sait tout; car il faut que chaque chose revienne à son principe, le bien comme le mal; et la justice ne sera satisfaite, la réparation complète, que quand chacun aura repris ce qui est sorti de lui, et reçu en raison de ses œuvres.

L'homme est le seul être sur la terre qui soit curieux de connaître les causes et qui soit capable de les étudier. Seul il peut savoir ce que c'est qu'une cause, parce qu'il en est une, parce qu'il a l'expérience et la conscience de la causalité en lui. Aussi ne pense-t-il à les chercher au dehors que quand il commence à sentir au dedans sa propre puissance, l'efficience de sa volonté; c'est pourquoi sa première explication des phénomènes de la nature est d'y placer une âme semblable à la sienne ou d'*anthropomorphiser* les forces qui les produisent. Chez tous les peuples-enfants, à l'origine de la civilisation, la science de la nature se confond avec la théogonie et est une mythologie.

V. Du principe de la causalité, condition nécessaire de tous les actes de la pensée comme le temps est la condition de l'existence ici-bas, dérivent des axiomes secondaires, qui en sont des applications ou des traductions. Tels les axiomes arithmétiques : —*Il n'y a point de nombre sans unité.* — *Si à deux quantités égales on ajoute des quantités égales, il y aura encore égalité.* — *Si de deux quantités égales on retranche des quantités égales, les restes seront égaux.* Tels encore les axiomes suivants usités dans diverses sciences : — *Il n'y a point de conséquence sans principe.* — *Les mêmes causes doivent produire les mêmes effets dans les mêmes circonstances.* — *Toute action suppose un agent.* — *Point de loi sans un législateur.* — *Tout phénomène suppose une force capable de le produire.* — *Tout verbe qui désigne une action efficiente doit avoir un régime*, etc.

Nous avons vu comment la loi de la substance est au fond des axiomes géométriques. La loi de la causalité est encore plus riche en transformations axiomatiques. Elle répond au temps comme l'autre à l'espace, et par conséquent les axiomes de l'arithmétique, science du temps, sont des traductions de l'axiome fondamental : *Il n'y a point d'effet sans cause.* Nous ne pouvons concevoir la numération et les nombres sans l'unité. Elle en est la mère ou la cause; car elle les produit non par addition, comme on le dit communément, mais par multiplication, c'est-à-dire par voie de génération, et de là la profondeur de la science des nombres qui a si fort occupé Pythagore et qu'on pourrait appeler *la philosophie de l'arithmétique.* A des quantités égales ajoutez des quantités égales, il y aura égalité entre les sommes, cela veut dire : Si la même cause agit de la même manière en des circonstances semblables, les effets seront semblables; et ainsi pour l'autre axiome : Si de quantités égales vous retranchez des quantités égales, etc. En logique chaque conséquence nous ramène à un principe dont elle émane, comme l'effet sort de la cause; et l'esprit n'est satisfait que quand il aperçoit le rapport qui l'y rattache. En morale toute action implique un agent, c'est-à-dire un être responsable, parce qu'il est capable de faire l'action, qu'il a voulu la faire et qu'il l'a faite avec conscience; ce qui le rend susceptible de vertu et de crime, et ainsi de récompense et de peine. Otez cet axiome et il n'y a plus de pénalité ni divine ni humaine, les actions de l'homme pouvant être l'effet du hasard ou de la fatalité. En physique et dans les sciences naturelles, tout phénomène provoque à chercher une force capable de le produire. S'il pouvait y avoir un effet sans cause, il n'y aurait plus de motif aux inquisitions de la science, et l'induction n'aurait plus de fondement.

Nous ne pouvons concevoir une loi sans un législateur dont elle émane : autre énoncé de la même vérité. Dans l'ordre politique, dans l'ordre moral, dans toute la nature, la loi suppose quelqu'un qui l'a établie, qui la maintient et qui en surveille l'application. La loi ne peut pas être une abstraction, en tant qu'elle est vraie et efficace; elle est nécessairement imposée par une volonté supérieure, qui voit ce qui est bien, ce qui est utile, ce qui convient dans telles circonstances, qui le dit, le promulgue en actes ou en paroles et en maintient l'observation. La loi morale, qui parle dans notre for intérieur, implique nécessairement un législateur de la conscience de l'homme, qui a autorité sur lui parce qu'il lui est supérieur en nature, et c'est pourquoi sa volonté s'impose dogmatiquement à la volonté humaine, qui sent en elle-même l'obligation de lui obéir, sous peine de manquer à l'ordre. Les lois de la nature qui régissent le système du monde dans son ensemble et dans ses parties relèvent nécessairement d'un être intelligent qui préside à leur accomplissement, et ainsi par ces lois nous pouvons nous élever en esprit jusqu'à leur auteur, comme par l'effet on remonte à la cause. Enfin dans la grammaire, ou plutôt dans la syntaxe du langage, dans la science qui enseigne à composer et à organiser le discours, le mot qui désigne l'effet produit est toujours subordonné à celui qui énonce l'action productrice; il en devient le régime, comme l'objet qu'il représente subit l'action de l'agent. C'est la seconde règle de la syntaxe; car après l'accord de l'adjectif et du substantif, ce qu'il y a de plus important, c'est l'accord du verbe, signe de l'action,

avec son régime; c'est-à-dire avec le terme sur lequel porte l'action. En effet dans la réalité un être ne peut agir sur un autre que s'il est posé dans sa substance, constitué dans son existence, et se manifestant par ses puissances et ses qualités. Il faut qu'il soit, et qu'il soit de telle manière, pour agir et produire. Les deux premières règles de la syntaxe sont donc entre elles comme les deux premières lois de la raison, la loi de la substance et celle de la causalité; comme les deux conditions premières de l'existence, l'espace et le temps.

VI. Les êtres, subsistant dans l'espace et se développant dans le temps, sont à la fois *mêmes* et *autres*. Il y a en eux quelque chose de un, de fixe, d'impérissable sous le multiple qui passe. Leur fond reste identique, quoique leur forme change sans cesse. C'est l'*identité* des êtres, sans laquelle le développement de la vie serait impossible, et aucune existence n'arriverait à son complément. Cette loi domine la raison humaine, qui ne peut penser, si elle ne croit que les objets qu'elle pense restent les mêmes dans leur nature et sont régis par des lois constantes; car toutes ses opérations tendent soit à faire sortir la multiplicité de l'unité, c'est-à-dire à développer, à démontrer, à déduire; soit à ramener à l'unité la multiplicité, c'est-à-dire à réduire, généraliser, résumer. La loi de l'identité se formule dans l'axiome : *Le même est le même.*

La loi de l'identité, en vertu de laquelle une substance reste la même sous les transformations qu'elle subit par la causalité, un principe reste le même dans la multiplicité de ses conséquences, une cause reste la même au milieu de la variété de ses effets, est le fondement nécessaire du raisonnement déductif, par lequel la vérité contenue dans une prémisse passe à travers des degrés plus ou moins nombreux jusqu'à la conclusion. Chaque proposition intermédiaire est une traduction de celle qui la précède; elle doit exprimer la même chose en d'autres termes, et toutes sont des énonciations diverses de la proposition principale. Si l'identité est altérée dans la progression, la chaîne est rompue et la conclusion n'est point valable, car elle n'est plus identique au principe. Tous les axiomes employés dans le raisonnement, toutes les règles du syllogisme sont des corollaires et des applications de cette loi.

La loi de l'identité, qui soutient la raison dans ses opérations, soutient le monde et les existences dans leur développement. L'identité résulte du rapport de l'espace au temps ou de la substance au phénomène, du stable au successif, du fixe au variable. Le monde, qui est à nos yeux une scène changeante, une figure qui passe, a cependant en lui quelque chose de un et de même, à savoir, l'être qu'il manifeste, l'idée divine dont il est la réalisation et qui reste immuable au milieu des vicissitudes du temps. Les genres et les espèces se produisent en individus multiples et divers, et dans chaque individu, distinct des autres par un caractère et des qualités propres, il y a quelque chose qui lui est commun avec tous les individus semblables et qui dénote entre eux une unité de nature et d'origine malgré la variété des formes. Dans chaque existence particulière il y a une mutation perpétuelle. L'existence croît ou décroît sans cesse : elle passe par une série de transformations, pour manifester tout ce qui est dans son principe. Tant que la vie est en expansion, le développement s'opère et il y a mouvement au dehors. Quand l'expansion faiblit, l'enveloppement commence, la concentration domine, et la vie tend à rentrer au dedans. Dans l'un et l'autre cas, il y a quelque chose de un sous le multiple; c'est tantôt le un qui se multiplie au dehors, tantôt le multiple qui rentre dans le un; mais le rapport du un au multiple subsiste toujours; et l'ordre, l'harmonie, la beauté de l'existence dépendent de leur balancement et de leur proportion. Chaque fois que le un revêt une nouvelle forme, c'est pour lui une nouvelle existence ou une nouvelle phase d'existence, comme aussi chaque fois qu'il en dépouille une, c'est une mort, c'est-à-dire une séparation, une transformation, et c'est pourquoi la naissance suppose la mort, et la mort amène la renaissance : l'être créé ne pouvant vivre sans se manifester et ne pouvant se manifester sans une forme.

Or la raison de l'homme, s'exerçant sous les conditions naturelles, opère comme la nature, elle développe et enveloppe sans cesse; elle expose ou résume, elle extrait de l'unité ou elle y ramène, et dans les deux cas elle affirme l'identité du multiple au un : son opération n'a de valeur que par l'évidence de cette identité. Quand elle juge affirmativement, elle doit percevoir l'identité de la qualité au sujet, montrer comment la qualité lui est inhérente et comment elle en sort. Dans le raisonnement, elle tire successivement d'un principe, idée, notion ou proposition générale, ce qu'il contient; elle expose et coordonne les conséquences, en sorte que les propositions émanent les unes dans les autres et toutes de la première, qui les portait virtuellement dans son sein. Tout l'art du syllogisme est là. Il montre qu'un terme est contenu dans un autre, et qu'ainsi on peut attribuer au premier les propriétés du second qui est plus général : ce qui arrive dans la réalité où les individus et les espèces participent nécessairement aux qualités du genre. Dans la nature la démonstration s'opère par le développement de la vie, la substance restant la même sous ses modifications et transformations. Dans l'ordre logique le développement provient de l'exposition successive et bien ordonnée des idées renfermées dans l'idée-mère, des pensées contenues dans la pensée principale, et il en sort une chaîne de propositions, qui constitue la démonstration rationnelle. Là aussi ce qui sert de principe persiste identiquement dans toutes les propositions jusqu'à la dernière ou la conclusion, et c'est

justement ce rapport d'identité du principe avec les conséquences, qui constitue la légitimité et la valeur de l'opération.

Il en va de même quand la raison résume. Dans ce cas elle ramasse, pour ainsi dire, ce qui a été exposé; elle fait rentrer les propositions l'une dans l'autre et toutes dans leur principe. Le résumé est exact quand les développements sont repliés dans l'idée principale et ont repassé, par l'opération de la raison, de l'actualité à la puissance, de la réalité à la virtualité, en sorte que l'esprit les tient dans leur germe, et peut tout exprimer par un mot. Ainsi nous voyons au dehors la vie de la plante se concentrer de nouveau dans la graine. Supposez que la loi de l'identité soit ébranlée, ou plutôt, ce qui arrive quelquefois, que l'homme en perde le sentiment et la conviction, dès lors la raison n'aurait plus ni fondement, ni but, ni motif pour agir; elle ne pourrait plus penser, parce qu'elle ne saurait pas même pourquoi et comment elle doit penser. Les objets de sa pensée lui échapperaient à chaque instant en se renouvelant toujours; elle s'échapperait à elle-même, n'étant pas deux moments de suite la même, et ne pouvant se saisir, se tenir au milieu du courant rapide qui l'emporte avec ce qui l'entoure. Il n'y aurait plus possibilité de raisonnement; il n'y aurait plus de raison en acte, à cause de la défaillance de ses lois fondamentales, comme le monde s'abîmerait si les lois de la nature cessaient un instant de s'appliquer aux existences et de les maintenir.

Telle est l'importance des lois de la raison, que l'esprit humain ne peut rien faire de sensé sans les accomplir, et que toutes les fois qu'il s'en écarte il tombe dans la démence ou l'absurdité. Ce qui caractérise l'imbécillité, c'est de ne pouvoir comprendre les lois de la nature, qui s'apprennent ordinairement par l'expérience et par l'habitude, en sorte que l'activité de l'esprit n'a plus de règle ni de guide dans ses opérations. De là le *non-sens*, la niaiserie et la contradiction des paroles et des actes. Les lois fondamentales de la raison y sont sans cesse violées, l'esprit n'ayant pas la capacité de voir l'accord des qualités et des substances, le lien des effets et des causes, l'identité de l'être sous la forme de l'existence, d'une idée dans ses conséquences, d'une pensée sous ses énonciations diverses. Les imbéciles sont donc incapables de mettre de l'ordre, de la suite, de la liaison, de la constance dans leurs pensées et dans leurs actions; et c'est pourquoi ils n'en sont point responsables, ne pouvant connaître ni les lois naturelles, ni les lois logiques, ni les lois morales.

Nous nous occuperons plus longuement dans la Logique des lois de la raison, des axiomes, de leur valeur et de leur portée. Nous montrerons qu'ils n'ont de compétence que dans la sphère rationnelle et dans le monde des phénomènes; qu'au delà ils sont impuissants, inefficaces, parce que les conditions de l'espace et du temps, qui les constituent, n'y sont plus applicables. Là nous trouverons la cause d'une des plus graves et des plus funestes erreurs de l'esprit humain, toujours enclin à transporter dans la sphère intelligible et divine des lois et des mesures qui ne valent que dans le monde sensible et rationnel; ce qui l'entraîne à des absurdités, à des impiétés, quelle que soit d'ailleurs son intention, qu'il veuille attaquer ou défendre, prouver ou nier.

VII. L'idée de l'être est la prémisse absolue du jugement; les axiomes sont les conditions nécessaires de l'acte de la pensée; les signes du langage en sont les moyens indispensables. Le but de la raison est de connaître les objets qui coexistent dans l'espace, et les faits physiques et moraux qui adviennent dans le temps. Les uns et les autres se réfléchissent en images dans l'entendement, et la fonction principale de la raison, la pensée, consiste soit à lier ces images en saisissant leurs rapports naturels ou en établissant entre elles des relations arbitraires, soit à considérer les faits dans leurs causes et leurs résultats. Or la raison ne pouvant opérer immédiatement sur les choses elles-mêmes, ni produire au dehors leurs types formés dans l'entendement, il lui faut des caractères matériels pour représenter ces types spirituels; il lui faut des signes pour exprimer non-seulement les objets et leurs propriétés, mais encore les rapports et les relations de ces choses entre elles.

Nous pensons en nous, dans notre entendement, les choses qui existent hors de nous; donc la pensée ne porte point immédiatement sur l'objet extérieur, mais sur quelque chose qui le représente, image ou signe. Les images ne suffisent pas à la pensée, parce qu'elles sont particulières, individuelles. La pensée au contraire tend toujours à généraliser, ramenant la multiplicité à l'unité, réduisant le concret à l'abstrait, afin qu'un seul jugement embrasse tous les individus d'un genre ou d'une espèce. Ainsi seulement elle acquiert toute sa force, toute son efficacité, et peut contribuer à la formation de la connaissance et de la science. Quand nous parlons d'un être en général ou d'un genre d'êtres, par exemple de l'homme, de l'animal, du végétal, etc., nous n'avons réellement dans l'esprit aucune représentation particulière, qui, s'appliquant à un individu, restreindrait à la fois notre pensée et notre affirmation; mais nous embrassons dans une même vue et sous un seul signe tous les caractères essentiels du genre, et ce signe en devient le représentant. En arithmétique nous opérons sur des nombres abstraits, c'est-à-dire séparés, dégagés de toute individualité; et c'est seulement alors que l'opération est scientifique. Il ne s'agit point de dix hommes, de six chevaux, de huit pièces de monnaie; c'est dix, six, huit, etc., considérés indépendamment de la nature des choses et hors du concret; c'est le nombre pur qui ne se laisse point repré-

senter par une image, toujours individuelle, mais qui s'exprime par un signe abstrait, chiffre ou lettre. Quand en géométrie nous cherchons les propriétés et les rapports d'une figure, du cercle par exemple, notre démonstration ne porte pas sur le cercle inscrit sur le tableau ; autrement elle ne vaudrait que pour celui-là et même elle ne serait pas vraie ; car il nous est impossible de tracer un cercle parfait. Nous travaillons donc sur un cercle idéal, sur l'idéal du cercle dont celui qui frappe nos yeux est une grossière image. Ce que nous pensons, ce que nous affirmons vaut alors pour tous les cercles possibles

Que sera-ce donc si nous voulons exprimer les rapports généraux des choses ? Un rapport, même le plus simple, est toujours abstrait ; c'est pourquoi il lui faut un signe analogue à sa nature. Puis les propriétés, les qualités, les forces intellectuelles et morales, tous ces faits métaphysiques, qui ne tombent point sous l'observation des sens, et que nous saisissons par le sentiment intime, par la conscience, par l'aperception de l'intelligence, comment la pensée les appréhendera-t-elle pour les considérer, les comparer, les classer, les combiner, les exprimer? Elle peut sans doute se les représenter en images jusqu'à un certain point; mais alors elle fait des hiéroglyphes, de la symbolique, des allégories, et elle risque fort de s'embarrasser dans ses comparaisons et dans ses tableaux. Ce n'est plus penser, c'est peindre. Elle a donc absolument besoin de signes d'un autre genre, plus appropriés aux choses sur lesquelles elle opère, et cela non-seulement pour les exposer par le langage, mais encore pour les arrêter, pour les stabiliser dans l'entendement et en faire l'objet de son attention. Si ces signes lui manquaient, elle serait paralysée dans son exercice, faute d'instruments convenables; car elle ne pourrait opérer qu'avec de grossières images qui entraveraient son acte et sa vue par les formes individuelles. Si elle tentait de s'élever à l'abstrait, n'ayant pas de forme pour le fixer et lui donner de la consistance, il planerait devant elle comme quelque chose de vague, de subtil, de vaporeux, qu'elle entreverrait toujours sans pouvoir jamais le saisir.

La nécessité des signes du langage est encore plus évidente pour l'expression ou l'objectivisation de ce qui a été pensé au dedans. Les images, insuffissantes à la formation de la pensée, le sont encore plus à sa manifestation. L'esprit ne peut les poser au dehors telles qu'il les voit en lui; il ne peut les faire sortir de son entendement pour les imprimer dans le monde extérieur. Il essaie spontanément de les figurer par les mouvements du corps et des membres; c'est l'origine du langage dessiné, peint ou écrit, qui représente d'abord grossièrement la forme de la chose, puis la désigne, pour abréger, par l'un de ses caractères les plus saillants qui sert à rappeler le reste ; langage lent, lourd et embarrassant, qui matérialise tout, et ne peut exprimer les aperçus généraux, les notions abstraites, et encore moins les idées universelles. Il faut à la pensée des moyens faciles, mobiles, expéditifs, qui se prêtent à toutes ses opérations comme à tous ses besoins d'expression et de communication. Tels sont les signes du langage parlé et écrit, les mots des langues. Ce sont de véritables chiffres, ayant une valeur intrinsèque et extrinsèque, en eux-mêmes et par position. Ils correspondent à nos conceptions et à nos pensées, comme celles-ci correspondent aux choses; et par cette double abstraction de la forme concrète ou matérielle, et de l'image individuelle, l'esprit peut saisir les choses plus subtilement, plus purement, les considérer de la manière la plus générale, dans ce qu'elles ont d'essentiel, et donner ainsi un sens profond et une grande portée à son langage.

VIII. La parole humaine exprime la pensée et les conceptions, les impresions, les sensations, les sentiments, les désirs et tous les mouvements de la volonté. Elle expose tout l'homme, tel qu'il est au moment où il parle. Des intelligences pures en rapport immédiat entre elles se pénétreraient par le seul regard, liraient pour ainsi dire l'une dans l'autre ce qui les modifie; elles n'auraient pas besoin de langues pour se communiquer. L'esprit de l'homme, enfermé dans un corps, est dans un rapport médiat avec l'esprit de son semblable. Ils ne peuvent se comprendre que par un moyen physique et spirituel tout ensemble, par la pensée revêtue d'une forme sensible. Les signes du langage sont donc doublement nécessaires à la raison, et comme instruments de ses opérations, et comme moyens d'expression. Expliquer la formation du langage, c'est donc expliquer le développement primitif de la raison.

La parole humaine est comme l'homme dont elle est l'expression ou le symbole : elle porte en elle deux natures, la nature physique dans sa forme, la nature psychologique ou intelligible dans son esprit. Par cette double nature elle sert d'intermédiaire entre les deux mondes qu'elle doit unir, le monde terrestre et le monde céleste. La nécessité de la parole ressort donc de la constitution même de l'homme. Son âme, enveloppée dans la chair, ne peut communiquer immédiatement avec les âmes, ni avec les choses de l'âme. Son intelligence, son esprit, ne voient point directement les choses intelligibles, spirituelles. La vérité, la lumière, ne pénètrent en lui qu'à travers son enveloppe organique, et par conséquent il faut qu'elles revêtent une forme analogue au milieu qu'elles doivent traverser, comme le rayon du soleil est nécessairement modifié par l'atmosphère avant d'arriver à la la terre. Sans le ministère de la parole il n'y a pour l'humanité ni développement intellectuel, ni développement moral. C'est la parole de Dieu qui a excité dans l'origine

l'âme et l'intelligence de l'homme. La parole humaine, organe de la parole divine et répandant sur la terre et à travers les siècles la vérité et la lumière descendues d'en haut, a continué dans tous les temps l'œuvre de l'instruction et de l'éducation du genre humain; car il est impossible à notre esprit de communiquer avec un esprit divin, céleste ou humain, sans l'intermédiaire de la parole, sans une forme quelconque de langage. Or la plus pure de toutes les formes matérielles, la plus subtile, la plus analogue à l'esprit, c'est le langage oral, c'est le discours. Donc, s'il y a jamais eu une communication entre Dieu et l'homme, elle a dû se faire par la parole, par le discours; et ainsi la nécessité d'une révélation primitive objective ressort encore de la constitution de l'homme et de son rapport avec son Principe. Le récit de la Genèse, qui nous atteste la réalité de cette communication entre Dieu et l'homme dès l'origine, est donc pleinement confirmé par l'observation psychologique. (*Voy.* M. l'abbé Bautain, *op. cit.*)

Raison (*Certitude du témoignage de la*). — Que n'a-t-on pas dit contre la raison? que n'a-t-on pas écrit pour rabaisser ce magnifique présent de la divinité? Cependant, si l'homme est la plus noble et la plus excellente de toutes les créatures, s'il est le roi de l'univers, s'il exerce un souverain domaine sur tous les objets qui l'entourent, s'il dispose des forces de la nature, si seul, entre tous les êtres qui peuplent cette terre, il peut s'élever par la pensée jusqu'à l'infini, jusqu'à Dieu, jusqu'à l'idée d'une Providence suprême, s'il jouit du sublime privilége de se gouverner par lui-même, s'il est libre enfin, à qui le doit-il, si ce n'est à la raison? La raison; n'est-ce pas par elle que nous sommes l'image de Dieu? La raison; n'est-ce pas cette lumière que tout homme apporte en naissant? *Lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* (*Joan.* I, 9.) N'est-ce pas ce reflet de l'intelligence divine par lequel nous participons à la connaissance de la vérité, et à la lueur duquel il nous est donné de chercher Dieu et de le trouver, selon ces paroles de saint Paul s'adressant à l'Aréopage : *Quærere Deum, si forte attrectent eum aut inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum.* (*Act.* XVII, 27.)

Ne calomnions pas la raison, et sous prétexte de rabaisser l'orgueil humain, gardons-nous de flétrir par d'injustes mépris ce qui fait toute notre dignité et toute notre grandeur. De quoi nous plaignons-nous en définitive? de ce que la raison de l'homme est imparfaite et bornée, de ce qu'elle n'est pas infinie comme la raison divine? La raison humaine est ce qu'elle doit être dans l'ordre des desseins de Dieu : un instrument de connaissance dont nous pouvons faire un bon ou un mauvais usage. Si, au lieu de nous en servir dans l'intérêt de la vérité, nous nous en servons dans l'intérêt du mensonge et pour nous abuser nous-mêmes, nous n'avons pas plus droit de la taxer d'infidélité et d'erreur, qu'un ouvrier ignorant et malhabile n'aurait droit d'accuser de ses maladresses les instruments dont il ne saurait pas se servir. La raison porte avec elle ses conditions et ses règles, qu'il faut nécessairement observer pour qu'elle nous donne ce que nous lui demandons. Si nous commençons par violer ces règles, est-ce la raison qui doit en être responsable? Au lieu d'accumuler contre la raison des arguments qui ne sauraient avoir d'autre valeur que celle que leur donnerait la raison elle-même, ne serions-nous pas plus sages de chercher le moyen d'en faire toujours un usage conforme à notre destinée et aux vues de celui de qui nous la tenons?

Et qu'on ne croie pas que nous voulions exalter la confiance de l'homme en lui-même! Non; nous avons la conscience de la faiblesse humaine; nous connaissons la misère et l'imperfection de notre nature; nous savons qu'entre Dieu et l'homme il y a l'infini; nous nous humilions profondément devant l'immensité de l'intelligence divine, en présence de laquelle nous confessons que toute science humaine n'est que vanité et que néant. Et néanmoins nous rendons grâces au Père des miséricordes de ce qu'il lui a plu de laisser l'homme si grand encore après sa chute, et de ce que, l'ayant fait libre, il lui a donné la raison pour l'éclairer au milieu des ténèbres que l'ignorance et les passions sèment de toutes parts sur sa route. Ainsi, quelque humble idée que nous ayons de notre puissance, nous trouverons toujours au fond de notre âme, et dans les nobles facultés dont Dieu l'a douée, assez de motifs pour nous montrer fiers et reconnaissants des dons qui sont notre partage.

Afin de répandre sur la question de la certitude du témoignage de la raison toute la clarté dont nous désirons l'entourer, rappelons d'abord en peu de mots les fonctions de la raison dans l'économie intellectuelle de l'homme, et les principales données qu'elle nous fournit.

1° C'est par elle que nous distinguons les êtres et leurs qualités, que nous percevons leurs rapports d'identité, de ressemblance, de différence, de supériorité, d'infériorité, d'égalité, etc.

2° C'est par elle que nous nous élevons à la connaissance de ces vérités d'intuition, de ces principes nécessaires qui sont comme la forme de l'esprit humain, c'est-à-dire à la notion des rapports qui existent nécessairement entre toute existence et le temps, entre tout corps et l'espace, entre tout changement et une cause, entre tout mode et une substance, etc.

3° C'est elle qui nous conduit par l'induction des phénomènes de la nature aux lois qui les régissent, et qui nous fait croire à la stabilité et à la généralité de ces lois.

4° C'est elle qui nous conduit par la déduction des principes à leurs conséquences, et qui nous fait percevoir le rapport intime

qui lie une vérité générale à toutes les vérités particulières et individuelles qu'elle renferme.

5° C'est par elle que nous distinguons le bien et le mal, le juste et l'injuste, et que nous connaissons intuitivement le rapport nécessaire qui existe entre toute action libre et la loi du devoir, entre cette loi du devoir, et un législateur suprême.

6° Enfin, c'est elle qui nous donne la notion du beau et du laid, et qui nous fait attribuer la beauté ou la laideur aux différents objets de nos perceptions, selon qu'ils nous paraissent être le symbole de quelque perfection morale, ou le signe de quelque qualité contraire.

Or, demander si le témoignage de la raison est certain et infaillible, c'est demander si les différents rapports que nous venons d'énumérer sont réels ou chimériques, et si les croyances invincibles dont ils sont l'objet doivent être considérées comme de pures illusions de l'esprit, comme des erreurs de l'entendement. Or, qui oserait l'affirmer?

Qu'il existe dans la nature des choses distinctes, semblables, différentes, opposées, supérieures, égales, inférieures, c'est ce dont personne ne doute. Tous les hommes perçoivent ces rapports, et tous croient à leur réalité. Tout le monde admet des ressemblances et des différences entre les êtres; c'est sur elles que se fondent les classifications; par conséquent, c'est sur elles que repose la science tout entière. Mais si ces ressemblances et ces différences existent, si tout le monde en parle, si tout le monde y croit, et si nul ne peut s'affranchir de cette croyance, comme nous ne les connaissons, ces rapports, que par la raison, il faut donc reconnaître qu'à cet égard déjà son témoignage est véridique et certain.

Qu'il y ait des vérités nécessaires, des principes absolus, c'est-à-dire des rapports conçus par nous comme ne pouvant pas ne pas être, quelque supposition que nous fassions, c'est ce qui est reconnu universellement par tous les hommes. Quel est celui qui ne croit pas que tout corps occupe un lieu dans l'espace, que tout changement suppose une cause, que tout mode suppose un sujet d'inhérence? Ces principes ne sont-ils pas comme le fonds de l'intelligence humaine? Sans les idées d'*être*, de *cause*, d'*espace*, de *temps*, etc., la science serait-elle possible? Toute science ne s'appuie-t-elle pas sur ces idées, et ne suppose-t-elle pas nécessairement la réalité de leur objet? En effet, la physique étudie les *qualités* des *êtres*, la statique mesure les *forces*, l'astronomie calcule l'*étendue* des *mouvements* dans l'espace, et leur *durée* dans le *temps*. Mais si les *êtres*, les *causes*, l'*espace* et le *temps* n'étaient que des conceptions de l'esprit et non des réalités, je demande à quoi aboutiraient toutes ces sciences, si ce n'est à des chimères. Or, tout le monde croit aux résultats de la science, et à l'existence réelle des choses sur lesquelles elle opère. Donc la raison, à qui nous devons tous les principes de la science, nous présente encore ici un témoignage certain et irrécusable.

Que les phénomènes de la nature soient régis par des lois constantes et générales, que l'univers soit gouverné par un ensemble de moyens toujours les mêmes, c'est ce qui est visible pour tous les hommes; c'est ce que tout le monde reconnaît si bien, qu'il n'est personne qui n'agisse conformément à cette croyance. Quel est celui qui doute sérieusement de la stabilité et de la généralité des lois de la nature? Quel est le sophiste qui, au moment même où il s'efforce de prouver l'illégitimité et l'incertitude du procédé de l'induction, ne suppose lui-même par induction que les autres hommes l'entendent, le comprennent et ont une intelligence semblable à la sienne, et ne croie invinciblement que la loi qui régit sa pensée régit également la pensée de ceux auxquels il s'adresse? Pourquoi accorde-t-il chaque jour à son corps les aliments qu'il réclame? pourquoi suit-il l'ordre des saisons pour labourer, pour semer, pour récolter? pourquoi se conforme-t-il à l'expérience commune? pourquoi cette prévoyance sur ses propres dangers, et ces conseils de prudence donnés à ceux qui l'entourent, si ce n'est parce qu'il croit fermement que telles circonstances étant données, tel phénomène doit infailliblement se produire? Mais puisque la sagesse humaine consiste à se conformer aux leçons de l'expérience, et que l'expérience repose elle-même tout entière sur l'induction, il faut donc admettre qu'ici encore la raison est un guide fidèle, et que nous devons nous fier à son témoignage.

Que toute vérité individuelle ou particulière contenue dans une vérité générale soit liée à celle-ci par un rapport tellement intime et tellement nécessaire qu'elle se déduise comme conséquence forcée et inévitable du principe qui la contient; c'est-à-dire, que nous ayons droit d'affirmer de l'individu ce que nous avons affirmé de l'espèce, et de l'espèce ce que nous avons affirmé du genre; en d'autres termes, que le raisonnement soit un moyen certain de parvenir à la vérité, et qu'il y ait des règles infaillibles pour bien raisonner, c'est ce que les détracteurs de la raison ne sauraient nier, sans renverser eux-mêmes tous les arguments qu'ils accumulent contre elle. Car si l'homme est incapable d'arriver à la vérité par le raisonnement, pourquoi raisonne-t-il, et que peut-il prouver, en raisonnant, contre la certitude de la raison? Si au contraire ils admettent la légitimité du raisonnement comme moyen de preuve et de démonstration, ils reconnaissent ce qu'ils nient, c'est-à-dire, la véracité et l'infaillibilité de la raison, ainsi que la certitude des principes du raisonnement.

Qu'il y ait au-dessus de l'homme une loi morale règle suprême des mœurs, expression de la volonté éternelle de celui de qui nous tenons l'être; que nos actions soient

bonnes ou mauvaises, méritantes ou déméritantes, selon leur rapport de conformité ou d'opposition avec cette loi ; que l'homme soit doué d'un sens moral qui lui fasse distinguer le bien et le mal, le juste et l'injuste, et en vertu duquel il se reconnaisse digne de châtiment ou de récompense, suivant qu'il a violé ou accompli son devoir, c'est ce dont toutes les consciences, toutes les législations, et le consentement unanime des peuples rendent solennellement témoignage. Tous les hommes admettent la distinction du vice et de la vertu, de l'honneur et de l'infamie, de la bonne foi et de l'improbité, et cette distinction est la base commune de tous leurs jugements moraux. Tâchez de persuader, je ne dis pas au genre humain, mais à l'homme le plus simple et le plus dépourvu de ce qu'on appelle éducation, que la perfidie, le parricide, le vol, le mensonge, sont dignes de louanges, et que la probité, la bienfaisance, la clémence, la générosité sont dignes de mépris; une croyance invincible déposée au fond du cœur de l'homme viendra vous démentir, et tous vos arguments se briseront contre elle. Pour prouver que la raison est ici en défaut, il faudrait donc démontrer que celles de nos actions que nous jugeons libres ne le sont pas réellement; que c'est faussement que nous jugeons qu'il existe une loi morale par laquelle certaines choses sont commandées ou défendues, que cette loi est la règle de notre conduite et que nous sommes tenus de nous y conformer; que le rapport que nous jugeons exister entre nos actes libres et cette même loi est une pure chimère; enfin que c'est faussement que nous nous réputons dignes de châtiment ou de récompense, selon que nous avons agi de telle ou telle manière. Or, non-seulement cette preuve est impossible, mais la nature ne permet pas même le moindre doute à cet égard. Donc, ce n'est pas non plus sur ce point que la raison sera convaincue d'erreur et de mensonge.

Enfin que la notion de beauté et de laideur soit commune à tous les hommes, et qu'on ait cru dans tous les temps à la réalité de ce qu'elle représente; que cette notion soit le fondement de la littérature et des arts chez tous les peuples; que chez tous les peuples et dans toutes les consciences, elle se trouve associée plus ou moins clairement avec les notions du vrai, du bien, de l'ordre, du juste et du saint, et que cette association constitue les principes du goût pour tous les esprits où le sentiment moral s'est conservé pur et sans altération, c'est ce qu'il est aisé de vérifier par les règles de critique littéraire ou artistique qui nous ont été transmises par toutes les nations policées. Or, sur quoi pourrait-on donc s'appuyer pour démentir ici le témoignage de la raison? Niera-t-on la réalité du beau, admise et consacrée par toutes les langues? Mais le genre humain tout entier croirait-il à son existence s'il n'existait pas? Alléguera-t-on les contradictions de la raison sur ce qui constitue le beau, et essayera-t-on de prouver par là que le beau n'est qu'un point de vue de l'esprit qui varie selon les individus? Mais non-seulement le sceptique fait avec tout le monde la distinction du beau et du laid, mais à la lecture de l'*Iliade*, de *Cinna* ou d'*Athalie*, mais à la vue d'un tableau de Raphaël ou de Michel-Ange, mais au récit d'un acte extraordinaire de vertu, de courage ou de dévouement, il s'écriera involontairement avec la foule : que cela est beau, sublime, admirable! Ainsi la raison se trouve encore justifiée par le sentiment même, qui porterait ses plus ardents contradicteurs à adhérer à ses jugements.

Donc, sous quelque point de vue qu'on envisage la raison, elle nous apparaît toujours comme un témoin sincère, infaillible, à la véracité duquel nul homme n'hésite à se confier. Mais la croyance que son témoignage détermine en nous a-t-elle le même caractère d'irrésistibilité que celle qui s'attache aux dépositions des sens et de la conscience? Qui en doute? De part et d'autre n'est-ce pas la même certitude, fondée sur le même degré d'évidence? Il en résulte que chacun de ces trois motifs de crédibilité est souverain dans sa sphère, et qu'il ne serait pas plus sage de vouloir prouver la véracité de la conscience et des sens par la raison, que de vouloir prouver la véracité de la raison par celle des sens et de la conscience. Sous ces trois formes, dit M. Gatien-Arnoult, c'est toujours la même voix qui parle avec la même force, la même lumière qui brille avec le même éclat. Pour que la légitimité de nos divers moyens de connaître pût être prouvée, il faudrait que ces preuves fussent données et comprises par autre chose que notre intelligence. Et comme elle seule pourrait les fournir et les admettre, ce serait en définitive notre intelligence qui se prouverait à elle-même sa véracité; cercle vicieux dans lequel s'égarent infailliblement tous ceux qui, accordant plus de confiance à la logique qu'à notre intelligence même, oublient que la première n'a d'existence que par la seconde, et ne peut par conséquent lui servir de preuve, puisqu'au contraire c'est en elle qu'elle a ses principes et sa base.

Et toutefois, telle est la singulière destinée de la raison, que, tandis que nous ne saurions faire un pas sans elle, mille plaintes s'élèvent de toutes parts contre ses déceptions et ses erreurs. Et, chose plus étonnante encore, c'est par la raison qu'on prétend convaincre la raison de fausseté. Ces accusations ont pour prétexte les égarements sans nombre dans lesquels l'humanité est tombée, et les conceptions bizarres, monstrueuses, absurdes, qui sont sorties du cerveau des philosophes dans les temps anciens et modernes. Mais la question n'est pas de savoir si l'homme peut se tromper sur les choses qui sont l'objet de la raison ; il s'agit de savoir si c'est la raison qui nous trompe. Or, comment la raison pourrait-elle

nous tromper, lorsque c'est par la raison seule que nous pouvons reconnaître que nous nous sommes trompés? Si la raison était réellement la source de nos erreurs, quel moyen aurions-nous de revenir à la vérité? Nous nous trompons, non parce que les instruments que Dieu nous a donnés pour connaître sont trompeurs, mais parce que nous nous en servons mal, ou parce que nos intérêts, nos préjugés ou nos passions nous entraînent à affirmer, contre l'évidence même des perceptions rationnelles. Du reste, il est vrai de dire que, notre intelligence étant bornée, et beaucoup de choses dépassant la portée de notre raison, l'orgueil qui nous porte à la présomption et qui nous empêche d'avouer notre ignorance, nous expose souvent à prononcer des affirmations sur ce que nous ne connaissons réellement pas. Mais dans ce cas-là même la raison, si nous la consultons, nous avertira de ses limites, et nous détournera de l'espoir insensé de saisir l'incompréhensible et de pénétrer l'impénétrable. Car la raison est à elle-même son propre correctif; et nul ne s'exposera à lui demander plus qu'elle ne peut donner, si c'est à elle-même qu'il s'adresse pour savoir ce qui est de sa compétence. Si l'on accuse si légèrement la raison de mensonge et de fausseté, ne serait-ce pas précisément parce qu'on oublie son imperfection, et parce qu'on lui attribue les mécomptes que l'on éprouve pour avoir voulu aller plus loin que ne nous permet d'aller la loi de notre nature? La raison humaine a ses bornes et ses règles; le moyen infaillible de ne point se tromper, c'est de bien connaître les unes et les autres.

Mais, nous dira-t-on, sans chercher à dépasser la mesure de notre puissance intellectuelle, ne nous trompons-nous pas souvent, tout en ne demandant à la raison que ce que nous avons droit de lui demander? Que de faux rapports établis soit entre les êtres, soit entre nos propres idées; que de ressemblances, que de différences nous croyons percevoir, et qui n'existent pas; que de faux jugements sur le caractère moral des actions, que de fausses inductions, que de faux raisonnements, que d'erreurs de goût commises tous les jours par des hommes dont on ne révoque en doute ni les lumières, ni même le génie!

Mais ces faux rapports, ces fausses analogies, ces fausses différences, qui juge de leur fausseté, si ce n'est la raison? Et si le témoignage de la raison est certain et irrécusable quand elle nous signale ces rapports comme chimériques, en vertu du principe de contradiction, ne devons-nous pas conclure que ce n'est pas la raison qui nous les a fait établir? car la raison ne peut pas être à la fois véridique et mensongère, certaine et incertaine; elle ne peut pas en même temps nous faire voir ces rapports, et nous montrer qu'ils n'existent pas. Or, si nous avons cru faussement les voir, n'est-ce pas dans notre imagination que nous les avons vus, dans notre imagination, source réelle de toutes nos illusions et de toutes nos erreurs?

Nous nous trompons souvent, nous dit-on, sur le caractère moral de nos actes, considérant comme bien ce qui est mal, et comme mal ce qui est bien. La conscience est donc un guide infidèle, puisqu'elle nous fait commettre de pareilles erreurs! Mais d'abord la raison, comme les sens, a besoin d'éducation : elle se développe par l'exercice, elle se perfectionne par la science. Ne mettons donc point sur le compte de la raison ce que nous devons mettre sur le compte de notre ignorance et de notre paresse à nous instruire. Si tout homme connaît intuitivement les premiers principes de la morale, il y a des règles à suivre, des conditions à remplir pour en faire une juste application aux diverses circonstances de la vie; et si nous ne tenons aucun compte de ces conditions et de ces règles, n'est-ce pas à nous-mêmes que nous devons imputer ces erreurs? En second lieu ces erreurs, on nous croit capables, sans doute, de les reconnaître comme erreurs. Mais qui est-ce qui nous rend capables de les apercevoir, si ce n'est la raison? Or, si c'est la raison qui juge maintenant que nous nous étions trompés en regardant comme permis ce qui était défendu, ou comme défendu ce qui était permis, comment croire que c'est la raison qui avait d'abord commis l'erreur que son jugement actuel rectifie? On nous objectera peut-être que si la raison juge autrement qu'elle n'avait jugé dans le principe, c'est qu'elle est mieux informée, c'est qu'elle possède actuellement tous les éléments nécessaires pour bien juger. Donc, répondrons-nous, avant que cette condition fût remplie, on n'avait pas de *raison*, de *raison suffisante* pour affirmer ce qu'on a voulu cependant affirmer. Donc la raison elle-même veut que l'on ne juge qu'avec pleine et entière connaissance de cause.

Il y a de faux raisonnements, de fausses inductions; qui en doute? Mais est-il un seul sophisme qui n'ait son remède et son démenti dans la raison? Oui, certainement, la plupart de nos erreurs ne sont, à le bien prendre, que de fausses inductions et de faux raisonnements. Mais qui ne voit pas que ces erreurs seraient irrémédiables si elles avaient leur source dans l'emploi légitime et régulier de la raison? Car la raison employée comme elle doit l'être et suivant ses conditions naturelles nous conduit à des croyances irrésistibles, contre lesquelles la raison resterait sans force, puisqu'elle-même nous les aurait données. Les fausses inductions, les faux raisonnements, ne sont donc faux que parce qu'ils sont contraires à la raison. S'ils pouvaient être conformes à la raison, supposition absurde, il serait prouvé, il serait évident par là même qu'ils ne sont pas faux. Ainsi, par exemple, pourquoi jugeons-nous que l'opinion populaire d'après laquelle certaines personnes n'oseraient sans crainte des plus grands malheurs se mettre en voyage, ou commencer une

entreprise le vendredi, est un préjugé et une superstition? C'est parce que nous n'avons *aucune raison* claire, évidente, certaine d'associer l'idée du vendredi avec l'idée des événements de l'avenir; et cette raison n'existe pas plus pour ceux qui partagent ce préjugé, que pour ceux qui s'en moquent. Pourquoi au contraire croyons-nous tous fermement que le soleil se lèvera demain? C'est parce que, en vertu du principe qui nous fait croire à la stabilité des lois de la nature, nous avons *raison* d'induire de ce qui a eu lieu tous les jours depuis la création du monde, ce qui doit avoir lieu demain, après-demain et tous les jours suivants jusqu'à la fin des temps. Il en est de même des fausses déductions; comme le jugement déductif n'est autre chose que la perception du rapport qui existe entre un jugement particulier et un jugement général, il est impossible que ce rapport soit perçu par la raison, s'il n'existe pas. Mais s'il n'est pas perçu par la raison, la supposition de ce rapport est donc le fait de l'homme et non le fait de la raison. Enfin, nous en dirons autant des erreurs de goût qu'on peut reprocher aux plus grands écrivains comme aux plus grands artistes. L'homme de génie lui-même ne travaille pas toujours sous la seule influence de sa raison; souvent il est dominé par l'imagination et le sentiment. Quand donc nous aurons fait la part de ce que lui inspirent quelquefois la passion et l'esprit de système, il restera la raison et tout ce qu'elle approuve; et ce qu'elle approuve est précisément la plus noble et la plus belle portion de son génie.

Mais les sceptiques croient triompher en objectant contre la certitude de la raison les différences ou plutôt l'opposition des lois, des coutumes, des genres de vie, des opinions et des croyances religieuses. « Ce thème est immense, dit M. Ancillon, et a été de tout temps le thème favori des sceptiques. Montaigne, Charron, La Motte Le Vayer, Bayle, le traitent avec une sorte de prédilection. Pascal lui-même, qui a sondé d'une main si ferme et si sûre l'abîme de notre ignorance, et qui n'a ébranlé et détruit d'anciens fondements que pour élever nos connaissances sur des bases plus solides, emploie quelquefois ce genre de raisonnement dans ses immortelles et sublimes *Pensées*. Cependant il ne prouve rien. »

En effet, que conclure de ces oppositions? Qu'il faut suspendre son jugement, dit Sextus; car, comme ces antithèses se contrebalancent parfaitement, selon lui on ne peut rien affirmer, on ne peut rien nier, puisqu'il n'y a pas de raison pour adopter une opinion plutôt qu'une autre; il y a donc nécessité de rester dans le doute. Mais voyez comme le scepticisme tombe lui-même dans les piéges qu'il tend à la raison humaine. Sextus admet du moins la réalité des antithèses, puisque c'est sur elle qu'il s'appuie pour attaquer la raison. Il croit donc au témoignage de la raison, en tant qu'elle lui certifie l'existence de ces antithèses. Mais si la raison est certaine et infaillible quand elle affirme l'opposition des lois, des opinions et des croyances, sur quoi les sceptiques se fondent-ils pour la déclarer incapable de juger de la vérité ou de la fausseté des unes et des autres? Ainsi un premier pas dans le dogmatisme les entraîne inévitablement à y entrer tout à fait. Du moment que le scepticisme prononce une seule affirmation, il se détruit lui-même radicalement.

M. Ancillon fait d'ailleurs cette remarque pleine de sens: que si la nature des êtres consistait dans l'antithèse, s'il y avait dans l'homme une antithèse primitive et ineffaçable, si l'homme lui-même en formait une avec l'univers, si tous les êtres en recélaient une dans leur essence, l'existence de ces antithèses prouverait dans ce cas contre l'unité absolue, mais ne prouverait rien en faveur du scepticisme.

Mais répondant plus directement à l'objection, nous ajouterons, avec le même auteur, que les lois politiques et civiles, les usages et les différents genres de vie, non-seulement sont variables et relatifs, mais encore qu'ils doivent l'être nécessairement. Il ne peut y avoir quelque chose d'absolu dans ces objets, car ils tiennent essentiellement à des rapports variables, et consistent dans des rapports. Or, l'opposition de ces rapports entre eux n'affecte en aucune manière la vérité de chacun d'eux. Ainsi, de ce que, de deux objets, l'un ressemble à un troisième, et l'autre en diffère, conclurons-nous de la diversité de ces rapports de ressemblance et de différence la non-réalité de l'un et de l'autre?

« Les lois morales, dit-il encore, ont seules un caractère de nécessité et d'universalité, mais ce n'est que dans la formule générale qui les exprime, et non dans leur application; de nouvelles relations font naître de nouveaux devoirs; l'absence de ces relations les fait disparaître. Souvent encore nous croyons voir une opposition entre les usages et les mœurs là où il n'y en a pas une réellement, parce que les lois morales ne prescrivent et ne déterminent rien sur cet objet. Ainsi tout ce qui est relatif à quelques-uns des degrés défendus dans les mariages ne saurait être allégué en preuve. » Pour nous arrêter à l'exemple que cite ici M. Ancillon, on ne pourrait donc pas s'autoriser de l'extension que ces prohibitions ou ces empêchements ont pu recevoir, pour traiter d'arbitraires et d'indifférents les principes sur lesquels ils sont fondés, non-seulement dans les législations des peuples chrétiens, mais même dans les lois civiles des Romains. Les enfants de nos premiers parents ont dû se marier entre eux; il ne pouvait en être autrement. Du temps des patriarches, on voit encore des frères épouser leurs sœurs. Mais d'autres rapports de société, d'autres considérations, d'autres convenances morales ont amené des modifications dans la législation du mariage; et

ces rapports sociaux, ces considérations, ces convenances morales, ne sont pas moins vraies que ne l'étaient aux premiers jours du monde celles qui avaient nécessité des usages tout différents des nôtres.

Alléguera-t-on contre la raison l'opposition et la contradiction des systèmes des philosophes sur toutes les matières? Mais en supposant que cette opposition soit aussi réelle, aussi profonde qu'elle le paraît au premier coup d'œil, il n'en résulte pas que la raison soit véritablement complice de toutes les antinomies et de toutes les erreurs de la philosophie. Il faudrait examiner d'abord, dit M. Ancillon, si cette opposition a toujours été sérieuse de la part de ceux qui ont soutenu des opinions différentes, ou si les passions leur ont souvent dicté un langage contraire à leur conviction, surtout si cette opposition porte sur les faits primitifs de l'âme et de la nature, ou sur l'explication de ces faits; et en tout état de cause, cette opposition ne serait jamais qu'une présomption contre la raison humaine, et non une prescription.

Mais pourquoi s'attacher uniquement aux contradictions des systèmes, des opinions et des croyances; et pourquoi ne tient-on aucun compte de leurs similitudes et de leur accord sur certains points? Si l'on prétend inférer de là que toutes les questions sur lesquelles ces opinions diffèrent sont douteuses et incertaines, et qu'il est par conséquent impossible de rien affirmer en ce qui les concerne, en vertu du même principe, il faut nécessairement convenir que toutes celles sur la solution desquelles elles sont unanimes présentent tous les caractères de la certitude, et que nous avons droit d'affirmer cette solution comme vraie. Or, il est pour le moins aussi facile de démontrer par l'histoire l'accord constant, universel, des croyances du genre humain sur tous les points importants de la morale, et même sur les notions fondamentales de la science, que de démontrer le désaccord des opinions, des mœurs, des usages, dont la différence tient à des rapports essentiellement variables, quoique très-réels. L'un des plus ardents adversaires de la raison, M. de La Mennais, a lui-même consacré les derniers volumes de son *Essai sur l'Indifférence* à prouver la concordance des témoignages de toutes les générations et de tous les siècles en faveur de l'existence de Dieu, de son unité, de sa providence, de l'immortalité de l'âme, des peines et des récompenses d'une autre vie, du dogme terrible de la chute originelle et de la corruption de la nature humaine, etc. Or cette identité, cette universalité de croyance prouve que la raison n'est pas toujours en désaccord avec elle-même; et s'il est permis de ne pas se fier à elle quand elle se contredit et se dément elle-même, il est juste, ce semble, de lui accorder une foi entière quand il est démontré qu'elle a toujours tenu le même langage, et soutenu les mêmes principes. On nous dira peut-être que les vérités dont il s'agit ici ont été données à l'homme par la tradition, et non trouvées par la raison. Quand cela serait vrai, toujours est-il que c'est la raison qui, dans tous les temps, a été unanime pour recevoir ces traditions, pour recueillir ces enseignements comme conformes à la raison, comme dignes du respect et de la croyance des peuples, comme règles de la pensée et des actions des hommes, comme principes et comme conditions d'existence de la société. Il est faux d'ailleurs que la raison se contredise jamais. La raison est toujours du parti de la vérité; c'est l'homme seul et ses passions qui sont du parti de l'erreur. On ne peut donc rien conclure de l'antithèse de deux ou de plusieurs opinions sur le même sujet, sinon qu'il ne peut y en avoir qu'une de vraie. Or, nous défions qui que ce soit de démontrer que ce n'est pas celle-là que la raison approuve exclusivement, en condamnant toutes les autres.

M. Ancillon, résumant toutes les objections des sceptiques contre la véracité de l'intelligence humaine, les ramène aux trois suppositions suivantes, qui sont, dit-il, autant de pétitions de principes.

1re *Supposition :* Tout ce qu'on ne peut pas prouver est incertain.

« La proposition contraire, dit M. Ancillon, serait plus vraie : ce qui est certain n'a pas besoin d'être prouvé, il suffit de l'énoncer.

« Pour qu'il y ait quelque chose de certain, fussent les raisonnements du sceptique contre toute espèce de certitude, il faut que la raison humaine ait un point de départ fixe et immuable. Sextus prouve très-bien lui-même que quiconque voudrait tout prouver ne prouverait rien. La chaîne des raisonnements doit aboutir finalement à des faits primitifs qui nous sont donnés comme le fait de notre existence et qu'on ne peut nier sans se renier soi-même. La philosophie consiste à saisir dans l'unité du moi les faits primitifs, constants, universels, et à y ramener les faits dérivés, variables, particuliers. Pascal a dit : Il y a une force de vérité invincible à tout le scepticisme; il y a une impuissance de démonstration invincible à tout le dogmatisme. Cette pensée de Pascal est admirable, parce qu'elle trace d'une manière nette et précise la ligne de démarcation entre le doute et la certitude. Point de vérité dont on ne puisse douter, du moment où l'on n'entend par vérité que ce qui est démontré; car toute démonstration suppose une majeure, cette majeure supposera elle-même une démonstration, et celle-ci présentera le même caractère, ou partira de vérités tellement simples, évidentes, indubitables, qu'elles se refusent à toute espèce de preuve. La raison ne consiste pas dans le raisonnement seul; au contraire, le raisonnement tire toute sa force des vérités qui ne sont pas susceptibles d'être raisonnées. »

2e *Supposition :* Tout ce qui n'a qu'une vérité relative n'est pas vrai. Il y a une vérité différente de la vérité relative, et la première seule est la vraie vérité.

Ce sophisme est adroit et spécieux; il semble au premier abord que la raison est prise au piége et ne pourra s'en tirer. Tout à l'heure le scepticisme fondait ses attaques contre la raison sur son impuissance constatée de tout démontrer, et sur l'égale impossibilité où elle est de s'appuyer sur elle-même pour raisonner, puisque le raisonnement suppose une base, et qu'il ne peut se servir de base à lui-même, et sur les autres moyens de connaître, puisque les faits qu'ils nous donnent sont précisément ce que la raison a mission de prouver, et que ce qui est en question ne saurait être invoqué comme point d'appui de la raison. Maintenant, il l'attaque dans son essence même: car, outre que la raison n'est en elle-même que la perception des rapports qui existent soit entre les choses, soit entre les idées, la connaissance qu'elle nous donne n'est qu'une connaissance proportionnée à la faiblesse de l'homme, c'est-à-dire en rapport avec l'imperfection de sa nature et la destinée qui lui est propre. Mais la loi qui régit sa nature, ne pouvant être considérée comme la condition d'existence de tous les êtres, ne peut, par conséquent, en embrasser tous les rapports, ni même saisir ces divers rapports dans leur vérité absolue, puisqu'il faudrait pour cela que l'homme pût se mettre à la place de tous les êtres. Et non-seulement tout est relatif dans la connaissance humaine considérée en général, mais tout est relatif aussi dans la connaissance individuelle, puisqu'elle dépend du degré d'intelligence dans l'individu, de sa pénétration, de sa sagacité, de l'étendue et de la profondeur de son esprit.

« Qu'on essaye donc une fois, répond M. Ancillon, de définir la vérité absolue, ou qu'on cesse de la mettre en avant, comme si on l'avait définie. Ce n'est pas l'absolu qui nous a donné l'idée du relatif; mais c'est le relatif qui nous a donné l'idée de l'absolu; et la notion de l'absolu elle-même pourrait bien n'être qu'une idée relative, la négation de la relation. Toute connaissance supposant un être qui voit et un être qui est vu, n'est-elle pas essentiellement la connaissance d'un rapport donné? L'être n'est-il pas un miroir à facettes, qui, selon la nature de l'intelligence qui le perçoit, dérobe nécessairement à cette intelligence certaines faces et lui en révèle d'autres? Chaque intelligence saisit des vérités relatives; mais comme tout rapport de deux êtres tient à leur nature, et qu'il ne pourrait pas exister entre deux autres, les vérités relatives qui forment la part de chaque intelligence, sont bien décidément des vérités. La vue de l'intelligence infinie elle-même ne serait-elle pas un rapport unique de l'univers à elle, dans lequel tous les autres rapports sont donnés? Connaître les êtres, ce n'est pas se les représenter tels qu'ils seraient, s'ils n'étaient représentés nulle part ni par personne. En vous accordant même que ce fût là connaître dans le sens propre du mot, vous ne seriez pas plus avancé; si vous prouvez que la vérité relative ne peut jamais équivaloir à la vérité absolue, ce sera placer la vérité hors des êtres intelligents, et déclarer que la vérité et l'intelligence ne sauraient jamais se pénétrer, et sont de véritables asymptotes. Alors il n'y aura point du tout de vérité possible pour une intelligence quelconque. Si vous convenez que de ce qu'un être est représenté par une intelligence quelconque, il ne s'ensuit pas encore que cet être ne soit décidément pas représenté tel qu'il est, pourra-t-on infirmer toutes les connaissances humaines en insistant sur ce qu'elles sont relatives? On ne pourra peut-être pas assigner quand et dans quel cas la vérité relative coïncidera avec la vérité absolue, et sera identique à l'être; mais peut-on en conclure qu'elle ne l'est jamais? Ne pourrait-on donc pas tout aussi légitimement en conclure qu'elle l'est toujours? Ainsi la preuve contre toute espèce de certitude, tirée de ce que nos idées sont relatives, ne prouve rien, ou elle prouve trop; elle détruit toute idée de vérité pour toutes les intelligences, ou elle n'enlève pas à l'intelligence humaine toute espèce de part à la vérité. »

*Troisième supposition:* Tout ce qu'on ne comprend et ne connaît pas à fond est douteux; car on ne peut jamais admettre ce qui est incompréhensible. C'est encore M. Ancillon qui va répondre à cette objection.

« Le contraire est plus vrai, dit-il; pour comprendre quoi que ce soit, il faut toujours commencer par admettre quelque chose d'incompréhensible : comprendre une idée ou une notion, c'est l'analyser dans ses éléments primitifs; concevoir un fait, c'est saisir sa génération, et le ramener à d'autres faits desquels il dérive. Cette analyse et cette génération doivent s'arrêter quelque part, ou bien l'on tomberait dans le progrès à l'infini. Elles s'arrêtent nécessairement aux faits primitifs qui nous sont donnés dans le sentiment du *moi*, c'est-à-dire dans le sentiment de notre propre existence, et de l'existence de quelque chose qui n'est pas nous. Ce sentiment que la raison respecte, et qui est la base de toute certitude, n'est peut-être que la raison enveloppée, et la raison dans ses plus sublimes résultats n'est peut-être que ce sentiment développé; » c'est-à-dire, pour expliquer la pensée de l'auteur, défini et déterminé selon les circonstances, par la nature propre des êtres avec lesquels la perception met l'homme en rapport.

Telles sont, continue-t-il, les raisons d'arrêt qu'on peut opposer à l'esprit humain, quand il se jette dans la route du scepticisme. « Après avoir vu quels sont les principes de ce genre de philosophie, il serait intéressant de voir quelles sont les passions où elle prend quelquefois sa source, et de suivre ses effets dans les individus qui la professent, et dans ceux qui sont plus ou moins soumis à l'influence de leurs idées. On verrait que le désir d'ébranler les vérités de la foi, et celui d'assurer leur empire, en calomniant la raison humaine; que l'égoïsme sensuel qui concentre l'esprit dans la ma-

tière, et l'égoïsme comparatif qui se perd dans les rêveries mystiques, que l'orgueil du savoir et la vanité du paradoxe ont également conduit au scepticisme. L'indifférence ou le désespoir de l'esprit, l'audace qui hasarde tout, et le découragement qui n'entreprend rien, ont été tour à tour le résultat de cette fausse philosophie. »

RAISONNEMENT. — Soit qu'il s'agisse pour l'homme d'inventer, soit qu'il s'agisse de démontrer, il est également nécessaire de raisonner. Le raisonnement est le procédé universel de l'esprit humain. On peut le définir : Un jugement ultérieur, qui a sa raison dans quelque jugement déjà porté; ou, pour nous servir de la définition classique de la Philosophie de Lyon, entendue toutefois dans un sens moins restreint que celui qu'elle lui attribue : *Actus simplex mentis, quo unum judicium ex pluribus judiciis infertur.* En effet, raisonner n'est autre chose qu'unir les idées par les rapports logiques qui existent entre elles, soit qu'on s'élève du particulier au général, soit qu'on descende du général au particulier; soit qu'on parte des faits observés pour remonter à leur cause, soit qu'on s'appuie sur les principes, pour en déduire les conséquences qu'on a en vue. Sous ce rapport la définition que M. Buchez substitue à celle des écoles nous paraît incomplète : selon lui, *raisonner, c'est disposer des matériaux dans un but.* Il ne suffit pas d'avoir une intention, et de vouloir réaliser ce dessein, pour que les matériaux que l'on rassemble présentent un tout, une suite qu'on puisse appeler du nom de raisonnement. Sans doute le raisonnement revêt dans le langage mille formes différentes, selon le but que l'on se propose; car il doit répondre et il répond en effet à tous les besoins de l'esprit. Sans doute, définir, exclure, exposer, raconter, nier ou affirmer une chose d'une autre chose, c'est raisonner. Mais pourquoi? parce qu'aucune de ces opérations de l'esprit n'a lieu sans l'intervention de la raison; parce que coordonner, classer, diviser les faits, en un mot, subordonner les uns aux autres les objets de nos perceptions, c'est marquer les rapports qui existent entre eux, et que considérer les choses, non plus seulement en elles-mêmes, mais dans leurs relations mutuelles, est un acte qui relève de la raison. On raisonne donc toutes les fois qu'on associe plusieurs idées en vertu d'un certain ordre qui les lie l'une à l'autre, toutes les fois qu'on s'efforce d'établir entre elles un certain enchaînement, une certaine dépendance, en un mot, certains rapports de convenance ou de disconvenance, d'opposition ou d'identité, de succession et d'antériorité, par le moyen desquels l'esprit puisse se diriger vers le but qu'il a en vue d'atteindre. Toutefois, comme les deux procédés les plus généraux de l'esprit humain consistent à induire et à déduire, nous dirons que les deux formes les plus générales du raisonnement, celles auxquelles on peut ramener toutes les autres, sont l'induction et la déduction. La méthode a pour objet de nous apprendre quelle espèce de raisonnement nous devons appliquer aux différents cas qui se présentent, et l'esprit le plus logique est celui qui sait le mieux approprier les procédés à suivre au but qu'il se propose.

Nous rappellerons d'ailleurs ce que nous avons dit précédemment, que, soit dans la recherche, soit dans la démonstration de la vérité, il est bien rare que nous puissions nous borner à une seule forme de raisonnement La raison est presque toujours forcée d'employer toutes ses ressources; car l'enchaînement des idées par lesquelles nous cherchons à conduire notre esprit ou celui des autres au but que nous voulons atteindre, est soumis en général à une telle variété d'incidents, qu'il serait bien extraordinaire que la pensée pût toujours suivre la même route en ligne droite, sans avoir à faire aucun retour et détour, sans avoir à varier en aucune sorte sa marche et ses moyens. Mais de même que le raisonnement par induction est plus spécialement employé, comme moyen de découverte, comme procédé d'invention, le raisonnement par déduction est celui auquel on sent universellement le besoin de recourir, comme moyen de preuve et de démonstration; car démontrer, c'est argumenter. Or, l'argumentation est tout entière dans le syllogisme, et le syllogisme est par excellence la forme logique du raisonnement par déduction, parce qu'elle en est sans contredit la plus méthodique, la plus régulière, la plus parfaite.

Le syllogisme est sans doute aussi ancien que la raison humaine. Chez les Grecs, le mot συλλογισμὸς s'identifie avec l'expression du raisonnement en général : συλλογίζομαι.

« Les lois du syllogisme, dit M. de Maistre, découlent de la nature de l'esprit humain. En s'examinant lui-même, il voit qu'il est intelligence par les idées primitives et générales qui le constituent ce qu'il est; verbe ou raison par la comparaison active de ces idées, et par le jugement qui rapporte chaque idée particulière à la notion primitive et substantielle, volonté enfin ou amour par l'acquiescement et l'action.

C'est dans l'endroit même où il nous apprend que nous avons été créés à son image, que Dieu, suivant la sage observation de saint Augustin, nous enseigne *l'unité de la Trinité, et la Trinité de l'unité.* »

L'auteur cherche ensuite à établir par un exemple, que les trois termes du syllogisme ne sont effectivement que les formes des puissances intellectuelles :

« 1° *Tout être simple est indestructible* (idées générales de simplicité, d'essence, d'indestructibilité; idées qui ne peuvent être acquises, puisqu'elles sont l'homme, et que demander l'origine de ces idées, c'est demander l'origine de l'origine ou l'origine de l'esprit).

« 2° *Or l'esprit de l'homme est simple* (jugement de la raison : opération du verbe qui attache cette vérité à la notion originelle).

« 3° *Donc l'esprit de l'homme est indestructible* (mouvement ou détermination de la volonté qui acquiesce et forme la croyance); autrement l'homme croira bien qu'il faut croire, mais il ne croira pas. »

A cette ingénieuse explication l'auteur ajoute les réflexions suivantes : « La vérité, comme la vie, ne se propage que par l'union. Il faut que deux vérités s'épousent pour en produire une troisième. Les Grecs appelèrent donc simplement *logisme* (raisonnement) une proposition isolée ; et *syllogisme* (on pourrait dire co-raisonnement) cette réunion ou cette *trinité* de *logismes* qui renferme les deux vérités émanatrices et la conclusion qui en procède. »

« Le squelette du raisonnement humain, dit-il encore, est revêtu de chair dans l'usage ordinaire; mais quoiqu'on ne l'aperçoive pas, cependant il soutient tout. L'homme ne peut raisonner sans tirer une conclusion de deux *prémisses* prouvées. Dans la dissertation la plus éloignée des formes scolastiques, le syllogisme est caché comme le système osseux dans le corps animal. »

A la vérité, cette observation, dans son système, a plus d'étendue que nous ne lui en accordons, puisque, selon lui, l'induction et le syllogisme sont un seul et même instrument; mais comme elle s'applique exclusivement ici à la dissertation, et que la dissertation a pour objet, non de découvrir, mais de démontrer la vérité, sa remarque subsiste comme incontestablement vraie dans les termes où elle est ainsi renfermée.

Si donc on peut reprocher à l'auteur quelques exagérations dans sa critique de la méthode d'induction, et quelque injustice dans son admiration exclusive pour le syllogisme, nous n'en souscrivons pas moins pleinement à ce qu'il en dit, comme chef-d'œuvre de l'esprit humain ; et nous sommes bien loin de contredire ses éloges, lorsque, vengeant Aristote des dédains de ses ignorants détracteurs, il s'écrie qu'une gloire immortelle est due à l'homme qui a vu le syllogisme dans l'esprit humain, qui l'a divisé en espèces, qui en a trouvé les lois, qui l'a, s'il est permis de s'exprimer ainsi, spirituellement anatomisé, qui nous a conduits enfin à savoir qu'il n'y a que dix-neuf manières possibles de raisonner légitimement. N'est-il pas remarquable, en effet, que la législation du raisonnement est telle encore aujourd'hui que l'a établie ce puisant génie, il y a plus de deux mille ans, et qu'au milieu des variations de la philosophie, dont tous les systèmes ont croulé les uns sur les autres, la logique est restée fondamentalement la même que celle dont il avait tracé les règles?

« La théorie d'Aristote sur le syllogisme, dit M. Buchez, est la théorie complète de la langue grecque; elle nous montre quel était le système entier du langage chez ce peuple, et par suite, l'état de son intelligence et de sa civilisation. En comparant les formes que notre langue comme notre société ont reçues par l'effet de procédés spirituels nouveaux, on pourrait, jusqu'à un certain point, mesurer la distance qui sépare les deux civilisations et apprécier l'énorme progrès que le christianisme a fait faire aux nations de l'Europe moderne. » Cette observation nous paraît mal justifiée par les faits. Le syllogisme, qui n'est pas seulement une forme du langage, mais une forme de l'intelligence, n'est pas plus dans l'essence de la langue grecque que dans celle de toutes les langues. Et ce qui prouve qu'il n'est pas moins dans le génie de la civilisation chrétienne que dans celui de la civilisation antique, c'est que jamais l'usage de l'argumentation syllogistique n'a été plus universel et plus fréquent que sous l'empire même du christianisme. Et il en devait être naturellement ainsi. Plus la religion apportait à l'homme de vérités toutes faites, au moins dans l'ordre moral, moins ceux qui y adhéraient par la foi devaient sentir le besoin de recourir aux procédés de l'invention. Les dogmes religieux et les principes moraux une fois fixés par la révélation évangélique, que restait-il à faire aux docteurs chrétiens, sinon d'en développer les conséquences, et d'en faire l'application à toutes les circonstances de la vie? Comme il ne s'agissait plus de construire des théories sur la nature, l'origine et la fin de l'homme, mais seulement d'enseigner et de démontrer une doctrine divinement établie, quel procédé était plus propre à remplir ce but que le raisonnement déductif? Ainsi la partie morale de la civilisation moderne dut être dès le principe placée comme sous la garde du syllogisme; et l'erreur des philosophes du moyen âge consista, non point à défendre les vérités de la foi par les armes de la dialectique, mais à croire qu'on pouvait constituer la science, c'est-à-dire la partie matérielle de la civilisation chrétienne, par les mêmes moyens. Ils ne comprenaient pas que le syllogisme suppose la vérité connue, et ne l'invente pas, et que, tandis que les principes de la religion et de la morale étaient trouvés, il fallait au contraire chercher les principes de la science qui ne l'étaient pas, et qui ne pouvaient l'être que par l'observation et l'expérience.

Quoique Aristote soit véritablement le législateur du syllogisme, par sa profonde analyse des idées et des combinaisons logiques dont elles sont susceptibles, toutefois il n'a eu très-probablement que le mérite de ramener à des formules plus précises et plus exactes les procédés rationnels que l'esprit humain tenait de la nature elle-même. Déjà plus d'un siècle avant lui, Zénon d'Elée, que le caractère de son esprit portait à l'argumentation, avait recherché les lois qui doivent présider à cette escrime intellectuelle, et composé une logique. On peut le considérer comme le dialecticien de l'école dont Xénophane avait été le fondateur.

Toutefois l'art de l'argumentation est bien antérieur à Zénon lui-même; et quand on lui attribue l'invention de la dialectique, on

n'entend parler sans doute que de la dialectique considérée avec ses formes, avec l'appareil et l'autorité d'une méthode positive. Car tout le système de l'école métaphysicienne d'Elée repose sur une argumentation. Ainsi, lorsque Xénophane, partant de l'unité infinie, se demande si la production est possible, et nie cette possibilité, attendu, disait-il, que si quelque chose a été faite, elle a été faite de ce qui était ou de ce qui n'était pas, et que l'une et l'autre hypothèse est inadmissible, c'est sur un dilemme, c'est-à-dire, sur un double syllogisme, qu'il s'appuie pour conclure l'existence d'un seul être éternel, infini, immuable. Au reste, la lutte qui s'établit entre l'empirisme ionien et l'idéalisme éléatique, lutte qui dura près d'un siècle, ne fut en définitive qu'une longue polémique où chaque école défendait sa doctrine, et attaquait celle de l'école rivale avec les armes de la dialectique.

Jusqu'à nos jours, on avait placé en Grèce le berceau de la logique. Mais depuis la publication des savants *Essais* de Colebrooke *sur la philosophie des Hindous*, ce qui avait été jusque-là reconnu comme à peu près indubitable a dû être naturellement remis en question, en présence des nouvelles lumières qui venaient éclairer tout à coup l'histoire de l'esprit humain. La logique hindoue et la logique grecque ont-elles une source commune? L'une est-elle antérieure à l'autre, et quelle est celle qui doit réclamer le droit d'antériorité? Est-ce la logique de l'Inde qui est devenue grecque, ou la logique grecque qui s'est faite hindoue? Ou bien se sont-elles développées parallèlement sans qu'il y ait eu action l'une sur l'autre, et par la seule puissance de la raison humaine, qui doit se produire partout selon la nature? Si l'on considère que l'expédition d'Alexandre, en rapprochant l'Orient et l'Occident, en mettant en contact la civilisation européenne et la civilisation asiatique, dut avoir pour effet de mêler les idées, et d'établir une communication intellectuelle entre des populations jusque-là étrangères les unes aux autres; si l'on se souvient d'ailleurs qu'Alexandre avait eu pour précepteur Aristote, et que le conquérant dans ses courses lointaines n'oublia jamais son maître et les intérêts de la science, on peut raisonnablement supposer que des fragments de la doctrine des Brahmes furent transportés en Grèce, en même temps que quelques-uns des systèmes grecs purent pénétrer au delà de l'Indus. La question serait même résolue en faveur des Hindous, si l'on en croyait une tradition consignée dans un ouvrage persan, *le Dabistan*, et rapportée par W. Jones; tradition d'après laquelle des Brahmanes auraient communiqué au philosophe grec Callisthènes, qui avait suivi Alexandre dans les Indes, un système complet de logique, à l'aide duquel le Stagyrite, auquel il fut transmis, aurait fondé sa méthode rationnelle.

« Quoi qu'il en soit, dit l'auteur du *Précis de l'Histoire de la philosophie*, les travaux logiques de l'Inde offrent plusieurs points très-remarquables de concordance avec la Logique d'Aristote, qui a été le type de toutes les Logiques européennes. Cette science se divise, dans les Cours de philosophie de l'Inde, en trois parties principales, l'énonciation ou proposition, la définition et l'investigation. Cet ordre correspond, sauf la différence du langage, à l'ordre suivi par Aristote, dont la *Logique* comprend aussi trois parties. La première traite des termes : c'est aussi la matière traitée dans l'Inde sous le titre général d'énonciation. La seconde a pour objet la proposition; or, la proposition, en joignant l'attribut au sujet, détermine dans celui-ci une propriété qui le caractérise. Telle est encore, dans la langue philosophique de l'Inde, la fonction propre de la définition. Enfin, dans la troisième partie de sa *Logique*, Aristote expose la théorie du raisonnement et de la démonstration; l'investigation, dans la Logique hindoue, est également relative à cette théorie.

« Les catégories de Gotama, dont une partie est une classification des principaux points sur lesquels doit se porter l'investigation philosophique, tandis que l'autre partie expose les procédés de cette investigation même, embrassent ainsi les deux termes de la connaissance humaine, l'objectif et le subjectif, les réalités qui sont l'objet de la connaissance, et les lois de l'esprit qui est le sujet de la connaissance. Quelque imparfaite que soit l'exécution d'un pareil essai, il dénote à la fois des vues étendues, et un esprit d'analyse assez développé. Mais ces catégories ne correspondent pas à ce qui porte le même nom dans la *Philosophie* d'Aristote. Celles de Gotama, la substance, la qualité, l'action, le commun, le propre, la relation intime, en y comprenant le temps, le lieu, compris dans la première, sont, dans la Logique de l'Inde, la partie analogue aux prédicaments et aux prédicables du philosophe grec. »

Mais c'est surtout dans la forme du syllogisme indien que nous aurions lieu de remarquer les analogies frappantes qui existent entre la Logique des Hindous et celle d'Aristote; analogies qui, soit dans l'hypothèse d'un emprunt fait par la Grèce à l'Inde, ou par l'Inde à la Grèce, soit dans celle d'un développement isolé et indépendant de l'esprit humain dans ces deux contrées, prouvent également que les lois de l'intelligence sont partout les mêmes, et que toute langue a en soi un fonds de logique qui s'approprie et se prête naturellement aux procédés et aux combinaisons syllogistiques, une fois que ces procédés sont connus.

L'argument régulier ou syllogisme indien est composé de cinq membres : 1° la proposition; 2° la raison; 3° l'exemple; 4° l'application; 5° la conclusion; en voici un exemple :

1° *Cette montagne est brûlante,*

2° *Car elle fume;*

3° *Ce qui fume brûle, comme le foyer de la cuisine;*

4° *Conformément la montagne est fumante :*

5° *Donc elle brûle.*

La *proposition* n'est autre chose que la thèse à *prouver;* la *raison* est le principe sur lequel repose l'argument, principe qui se trouve énoncé d'une manière générale et appuyé par un *exemple* dans le troisième membre; l'*application* fait voir que le cas spécial dont il s'agit est renfermé dans le principe général : enfin la *conclusion* affirme la *proposition* comme *prouvée.*

Voici une appréciation fort juste de cet argument par l'auteur que nous citions tout à l'heure : « Si l'on compare au syllogisme européen celui de la logique hindoue, on voit que les trois dernières propositions correspondent exactement à notre syllogisme, avec cette seule différence que la première, ou la majeure, renferme toujours un exemple. Sous ce nom les dialecticiens de l'Inde comprennent soit un objet sensible, aisé à constater, soit un point particulier quelconque, admis ou supposé admis par ceux avec lesquels on discute, et qui, sous ce rapport, devient un fait. Au moyen de l'exemple, partie intégrante du syllogisme, et inhérent à la majeure, la proposition générale ne se produit qu'en se réalisant dans un fait positif : l'abstraction prend un corps. L'idée philosophique qui a présidé à une pareille combinaison n'est pas certes à dédaigner.

« Si maintenant nous considérons les cinq membres du syllogisme indien, nous verrons qu'il renferme deux syllogismes reposant sur la même majeure, ou plutôt le même syllogisme construit deux fois, mais dans un ordre inverse. En partant de la troisième proposition, qui est la majeure, la proposition centrale, on trouve successivement la mineure et la conclusion, soit que l'on remonte aux deux propositions antérieures, soit que l'on descende aux deux propositions postérieures. Il existe un singulier rapport entre cette construction du syllogisme et la constitution même de l'esprit humain qui procède tour à tour par analyse et par synthèse. Le premier syllogisme qui débute par les propositions particulières pour arriver à la proposition générale, correspond à la marche de l'analyse; le second, qui commence par les propositions générales pour en faire sortir les propositions particulières, correspond à la marche de la synthèse. Mais, quelque ingénieuse que soit en théorie une combinaison qui fait d'un simple argument un miroir qui réfléchit les deux méthodes fondamentales de l'esprit humain, il n'en est pas moins vrai que le syllogisme indien, qui oblige la pensée à parcourir deux fois la même route sans apprendre rien de nouveau, et à se mouvoir avec lenteur en traînant un assez long bagage, est très-inférieur, comme instrument de la discussion, au syllogisme européen, également sûr, mais plus rapide. »

Il ne faut pas croire toutefois qu'on énumérât toujours les cinq termes du raisonnement; on le réduisait quelquefois aux trois derniers. Ainsi simplifié, il ne différait pas du syllogisme grec, et était parfaitement régulier. Ainsi l'esprit humain a produit le syllogisme dans l'Inde comme dans la Grèce; mais il ne l'a pas sans doute produit en un jour, car il suppose une longue culture intellectuelle, et une étude approfondie des lois de la pensée, des rapports des idées entre elles, et des conditions de la certitude. « Le premier fruit de l'esprit humain, dit M. Cousin, est l'enthymème. Dans une idée l'esprit en entrevoit une autre, et cela par l'intermédiaire d'une troisième idée plus générale qu'il saisit rapidement, et si rapidement qu'elle lui échappe, alors même qu'elle le domine. Il y a une majeure dans tout raisonnement quel qu'il soit, oral ou tacite, instinctif ou développé, et c'est cette majeure nettement ou confusément aperçue qui détermine l'esprit; mais il ne s'en rend pas toujours compte, et l'opération fondamentale du raisonnement reste longtemps ensevelie dans les profondeurs de la pensée. Pour que l'analyse aille l'y chercher, la dégage, la traduise à la lumière, et lui assigne sa place légitime dans un mécanisme extérieur qui reproduise et représente fidèlement le mouvement interne de la pensée dans le phénomène obscur et complexe du raisonnement, certes il faut bien des années ajoutées à des années, de longs efforts accumulés; et le seul fait de l'existence du syllogisme régulier dans la dialectique du Niaya est une démonstration sans réplique du haut degré de culture intellectuelle auquel l'Inde devait être parvenue. Le syllogisme régulier suppose une haute culture; il l'atteste et en même temps il l'augmente. En effet, il est impossible que la forme de la pensée n'influe pas sur la pensée elle-même, et que la décomposition du raisonnement dans les trois termes essentiels qui le constituent ne rende pas plus distincte et plus sûre la perception des rapports de convenance et de disconvenance qui les unissent ou les séparent. Amenées ainsi face à face, la majeure, la mineure et la conséquence manifestent d'elles-mêmes leurs vrais rapports, et la seule vertu de leur énumération précise et de leur disposition régulière s'oppose à l'introduction de rapports trop chimériques, et dissipe les à peu près et les fantômes dont l'imagination remplit les intervalles du raisonnement. La rigueur de la forme se réfléchit sur l'opération de la pensée ; elle se communique à la langue du raisonnement, et bientôt à la langue générale elle-même. De là peu à peu des habitudes de sévérité et de précision qui passent dans tous les ouvrages de l'esprit, et influent puissamment sur le développement de l'intelligence. Aussi, de fait, l'apparition du syllogisme régulier dans la philosophie a-t-elle été constamment le signal d'une ère

nouvelle pour les méthodes et pour les sciences. »

A l'appui de ces observations l'auteur fait remarquer que c'est en effet de la promulgation des lois du syllogisme par Aristote que date, en Grèce, le perfectionnement de la méthode et de la langue philosophique. Mais faut-il croire ce que dit M. Abel Rémusat au sujet de la vieille philosophie chinoise, qui, selon lui, n'aurait pas été au delà de l'enthymème, et dont il faudrait attribuer la longue enfance à l'absence d'un instrument qui ne manque jamais impunément, dit M. Cousin, aux peuples qui en sont privés? Il y a peut-être de l'exagération à attribuer une si grande vertu au syllogisme; si l'on considère surtout que par lui-même il n'est qu'un moyen de conduire sûrement l'esprit des vérités générales à leurs conséquences, et que ce qui a manqué aux anciennes philosophies, ce sont des principes vrais bien plus que des moyens de déduction.

### § I. *De la nature du raisonnement et diverses espèces qu'il peut y en avoir.*

La nécessité du raisonnement n'est fondée que sur les bornes étroites de l'esprit humain, qui, ayant à juger de la vérité ou de la fausseté d'une proposition, qu'alors on appelle *question*, ne peut pas toujours le faire par la considération des deux idées qui la composent, dont celle qui en est le sujet est aussi appelée le *petit terme*, parce que le sujet est d'ordinaire moins étendu que l'attribut, et celle qui en est l'attribut est aussi appelée le *grand terme* par une raison contraire. Lors donc que la seule considération de ces deux idées ne suffit pas pour faire juger si l'on doit affirmer ou nier l'une de l'autre, il a besoin de recourir à une troisième idée, ou incomplexe ou complexe (suivant ce qui a été dit des termes complexes), et cette troisième idée s'appelle *moyen*.

Or, il ne servirait de rien, pour faire cette comparaison de deux idées ensemble par l'entremise de cette troisième idée, de la comparer seulement avec un des deux termes. Si je veux savoir, par exemple, si l'âme est spirituelle, et que, ne le pénétrant pas d'abord, je choisisse, pour m'en éclaircir, l'idée de pensée, il est clair qu'il me sera inutile de comparer la pensée avec l'âme, si je ne conçois dans la pensée aucun rapport avec l'attribut de spirituelle, par le moyen duquel je puisse juger s'il convient ou ne convient pas à l'âme. Je dirai bien, par exemple, l'âme pense; mais je n'en pourrai pas conclure, donc elle est spirituelle, si je ne conçois aucun rapport entre le terme de *penser* et celui de *spirituelle*.

Il faut donc que ce terme moyen soit comparé, tant avec le sujet ou le petit terme, qu'avec l'attribut ou le grand terme, soit qu'il ne le soit que séparément avec chacun de ces termes, comme dans les syllogismes, qu'on appelle simples pour cette raison, soit qu'il le soit tout à la fois avec tous les deux, comme dans les arguments qu'on appelle *conjonctifs*.

Mais en l'une ou l'autre manière cette comparaison demande deux propositions.

Nous parlerons en particulier des arguments conjonctifs, mais pour les simples cela est clair, parce que le moyen, étant une fois comparé avec l'attribut de la conclusion (ce qui ne peut être qu'en affirmant ou niant), fait la proposition qu'on appelle *majeure*, à cause que cet attribut de la conclusion s'appelle *grand terme*.

Et, étant une autre fois comparé avec le sujet de la conclusion, fait celle qu'on appelle *mineure*, à cause que le sujet de la conclusion s'appelle *petit terme*.

Et puis la conclusion, qui est la proposition même qu'on avait à prouver, et qui, avant que d'être prouvée, s'appelait *question*.

Il est bon de savoir que les deux premières propositions s'appellent aussi *prémisses* (*præmissæ*), parce qu'elles sont mises au moins dans l'esprit avant la conclusion, qui en doit être une suite nécessaire si le syllogisme est bon; c'est-à-dire que, supposé la vérité des prémisses, il faut nécessairement que la conclusion soit vraie.

Il est vrai que l'on n'exprime pas toujours les deux prémisses, parce que souvent une seule suffit pour en faire concevoir deux à l'esprit; et, quand on n'exprime ainsi que deux propositions, cette sorte de raisonnement s'appelle *enthymème*, qui est un véritable syllogisme dans l'esprit, parce qu'il supplée la proposition qui n'est pas exprimée; mais qui est imparfait dans l'expression, et ne conclut qu'en vertu de cette proposition sous-entendue.

J'ai dit qu'il y avait au moins trois propositions dans un raisonnement; mais il pourrait y en avoir beaucoup davantage, sans qu'il fût pour cela défectueux, pourvu qu'on garde toujours les règles; car, si, après avoir consulté une troisième idée, pour savoir si un attribut convient ou ne convient pas à un sujet, et l'avoir comparée avec un des termes, je ne sais pas encore s'il convient ou ne convient pas au second terme, j'en pourrais choisir une quatrième pour m'en éclaircir, et une cinquième si celle-là ne suffit pas, jusqu'à ce que je vinsse à une idée qui liât l'attribut de la conclusion avec le sujet.

Si je doute, par exemple, *si les avares sont misérables*, je pourrai considérer d'abord que les avares sont pleins de désirs et de passions; si cela ne me donne pas lieu de conclure, *donc ils sont misérables*, j'examinerai ce que c'est que d'être pleins de désirs, et je trouverai dans cette idée celle de manquer de beaucoup de choses que l'on désire, et la misère dans cette privation de ce que l'on désire, ce qui me donnera lieu de former ce raisonnement : *Les avares sont pleins de désirs : ceux qui sont pleins de désirs manquent de beaucoup de choses, parce qu'il est impossible qu'ils satisfassent tous leurs désirs : ceux qui manquent de ce qu'ils dési-*

*rent sont misérables, donc les avares sont misérables.*

Ces sortes de raisonnements, composés de plusieurs propositions, dont la seconde dépend de la première, et ainsi du reste, s'appellent *sorites*, et ce sont ceux qui sont les plus ordinaires dans les mathématiques ; mais parce que, quand ils sont longs, l'esprit a plus de peine à les suivre, et que le nombre des trois propositions est assez proportionné avec l'étendue de notre esprit, on a pris plus de soin d'examiner les règles des bons et des mauvais syllogismes ; c'est-à-dire des arguments de trois propositions; ce qu'il est bon de suivre, parce que les règles qu'on en donne peuvent facilement s'appliquer à tous les raisonnements composés de plusieurs propositions, d'autant qu'ils peuvent tous se réduire en syllogismes, s'ils sont bons.

§ II. — *Division des syllogismes en simples et en conjonctifs, et des simples en incomplexes et en complexes.*

Les syllogismes sont *simples* ou *conjonctifs*. Les simples sont ceux où le moyen n'est joint à la fois qu'à un des termes de la conclusion : les conjonctifs sont ceux où il est joint à tous les deux; ainsi cet argument est simple :

*Tout bon prince est aimé de ses sujets :*
*Tout roi pieux est bon prince :*
*Donc tout roi pieux est aimé de ses sujets :*

parce que le moyen est joint séparément avec *roi pieux*, qui est le sujet de la conclusion, et avec *aimé de ses sujets*, qui en est l'attribut. Mais celui-ci est conjonctif par une raison contraire :

*Si un état électif est sujet aux divisions, il n'est pas de longue durée.*
*Or un état électif est sujet aux divisions :*
*Donc un état électif n'est pas de longue durée :*

puisque *état électif*, qui est le sujet, et *de longue durée*, qui est l'attribut, entrent dans la majeure.

Comme ces deux sortes de syllogismes ont leurs règles séparées, nous en parlerons séparément.

Les syllogismes simples, qui sont ceux où le moyen est joint séparément avec chacun des termes de la conclusion, sont encore de deux sortes.

Les uns, où chaque terme est joint tout entier avec le moyen, savoir, avec l'attribut tout entier dans la majeure, et avec le sujet tout entier dans la mineure.

Les autres, où la conclusion étant complexe, c'est-à-dire composée de termes complexes, on ne prend qu'une partie du sujet, ou une partie de l'attribut, pour joindre avec le moyen dans l'une des propositions, et l'on prend tout le reste, qui n'est plus qu'un seul terme, pour joindre avec le moyen dans l'autre proposition, comme dans cet argument :

*La loi divine oblige d'honorer les rois :*
*Louis XIV est roi :*
*Donc la loi divine oblige d'honorer Louis XIV.*

Nous appellerons les premières sortes d'arguments, démêlés et incomplexes, et les autres impliqués ou complexes ; non que tous ceux où il y a des propositions complexes soient de ce dernier genre, mais parce qu'il n'y en a point de ce dernier genre où il n'y ait des propositions complexes.

Or, quoique les règles qu'on donne ordinairement pour les syllogismes simples puissent avoir lieu dans tous les syllogismes complexes en les renversant, néanmoins, parce que la force de la conclusion ne dépend point de ce renversement-là, nous n'appliquerons ici les règles des syllogismes simples qu'aux incomplexes, en nous réservant de traiter à part des syllogismes complexes.

§ III. — *Règles générales des syllogismes simples incomplexes.*

Nous avons déjà vu dans les chapitres précédents qu'un syllogisme simple ne doit avoir que trois termes, les deux termes de la conclusion et un seul moyen, dont chacun étant répété deux fois, il s'en fait trois propositions : la majeure, où entre le moyen et l'attribut de la conclusion appelé le grand terme; la mineure, où entre aussi le moyen et le sujet de la conclusion appelée le petit terme; et la conclusion, dont le petit terme est le sujet et le grand terme l'attribut.

Mais parce qu'on ne peut pas tirer toutes sortes de conclusions de toutes sortes de prémisses, il y a des règles générales qui font voir qu'une conclusion ne saurait être bien tirée dans un syllogisme où elles ne sont pas observées : et ces règles sont fondées sur les axiomes qui ont été établis dans la seconde partie, touchant la nature des propositions affirmatives et négatives, universelles et particulières, tels que sont ceux-ci, qu'on ne fera que proposer, ayant été prouvés ailleurs.

1. Les propositions particulières sont enfermées dans les générales de même nature, et non les générales dans les particulières, I dans A, et O dans E, et non A dans I, ni E dans O.

2. Le sujet d'une proposition, pris universellement ou particulièrement, est ce qui la rend universelle ou particulière.

3. L'attribut d'une proposition affirmative n'ayant jamais plus d'étendue que le sujet, est toujours considéré comme pris particulièrement, parce que ce n'est que par accident s'il est quelquefois pris généralement.

4. L'attribut d'une proposition négative est toujours pris généralement.

C'est principalement sur ces axiomes que sont fondées les règles générales des syllogismes, qu'on ne saurait violer sans tomber dans de faux raisonnements.

Ire Règle. — Le moyen ne peut être pris deux fois particulièrement ; mais il doit être pris au moins une fois universellement.

Car, devant unir ou désunir les deux ter-

mes de la conclusion, il est clair qu'il ne peut le faire s'il est pris pour deux parties différentes d'un même tout, parce que ce ne sera pas peut-être la même partie qui sera unie ou désunie de ces deux termes. Or, étant pris deux fois particulièrement, il peut être pris pour deux différentes parties du même tout; et par conséquent on n'en pourra rien conclure, au moins nécessairement; ce qui suffit pour rendre un argument vicieux, puisqu'on n'appelle bon syllogisme, comme on vient de le dire, que celui dont la conclusion ne peut être fausse, les prémisses étant vraies. Ainsi, dans cet argument : *Quelque homme est saint : quelque homme est voleur : donc quelque voleur est saint*, le mot d'*homme* étant pris pour diverses parties des hommes, ne peut unir *voleur* avec *saint*, parce que ce n'est pas le même homme qui est saint et qui est voleur.

On ne peut pas dire de même du sujet et de l'attribut de la conclusion : car, encore qu'ils soient pris deux fois particulièrement, on peut néanmoins les unir ensemble en unissant un de ces termes au moyen dans toute l'étendue du moyen; car il s'ensuit de là fort bien que si ce moyen est uni dans quelqu'une de ses parties à quelque partie de l'autre terme, ce premier terme, que nous avons dit être joint à tout le moyen, se trouvera joint aussi avec le terme auquel quelque partie du moyen est jointe. S'il y a quelques Français dans chaque maison de Paris, et qu'il y ait des Allemands en quelques maisons de Paris, il y a des maisons où il y a tout ensemble un Français et un Allemand.

*Si quelques riches sont sots,*
*Et que tout riche soit honoré,*
*Il y a des sots honorés.*

Car ces riches qui sont sots, sont aussi honorés, puisque tous les riches sont honorés, et par conséquent, dans ces riches sots et honorés, les qualités de sot et d'honoré sont jointes ensemble.

IIe Règle. — Les termes de la conclusion ne peuvent point être pris plus universellement dans la conclusion que dans les prémisses.

C'est pourquoi, lorsque l'un ou l'autre est pris universellement dans la conclusion, le raisonnement sera faux s'il est pris particulièrement dans les deux premières propositions.

La raison est qu'on ne peut rien conclure du particulier au général (selon le premier axiome); car de ce que quelque homme est noir, on ne peut pas conclure que tout homme est noir.

1er *Corollaire.* — Il doit toujours y avoir dans les prémisses un terme universel de plus que dans la conclusion; car tout terme qui est général dans la conclusion, doit aussi l'être dans les prémisses; et de plus, le moyen doit y être pris au moins une fois généralement.

2e *Corollaire.* — Lorsque la conclusion est négative, il faut nécessairement que le grand terme soit pris généralement dans la majeure; car il est pris généralement dans la conclusion négative (par le quatrième axiome), et par conséquent il doit aussi être pris généralement dans la majeure (par la seconde règle).

3e *Corollaire.* — La majeure d'un argument, dont la conclusion est négative, ne peut jamais être une particulière affirmative, car le sujet et l'attribut d'une proposition affirmative sont tous deux pris particulièrement (par le deuxième et le troisième axiome) : et ainsi le grand terme n'y serait pris que particulièrement contre le second corollaire.

4e *Corollaire.* — Le petit terme est toujours dans la conclusion comme dans les prémisses, c'est-à-dire que, comme il ne peut être que particulier dans la conclusion quand il est particulier dans les prémisses, il peut, au contraire, être toujours général dans la conclusion, quand il l'est dans les prémisses; car le petit terme ne saurait être général dans la mineure, lorsqu'il en est le sujet, qu'il ne soit généralement uni au moyen ou désuni du moyen, et il n'en peut être l'attribut, et y être pris généralement, que la proposition ne soit négative, parce que l'attribut d'une proposition affirmative est toujours pris particulièrement; or, les propositions négatives marquent que l'attribut pris selon toute son étendue est désuni d'avec le sujet.

Et par conséquent, une proposition, où le petit terme est général marque ou une union du moyen avec tout ce petit terme, ou une désunion du moyen d'avec tout le petit terme.

Or, si, par cette union du moyen avec le petit terme on conclut qu'une autre idée est jointe avec ce petit terme, on doit conclure qu'elle est jointe à tout le petit terme, et non-seulement à une partie; car le moyen étant joint à tout le petit terme, ne peut rien prouver par cette union d'une partie qu'il ne le prouve aussi des autres, puisqu'il est joint à toutes.

De même, si la désunion du moyen d'avec le petit terme prouve quelque chose de quelque partie du petit terme, elle le prouve de toutes les parties, puisqu'il est également désuni de toutes ses parties.

5e *Corollaire.* — Lorsque la mineure est une négative universelle, si l'on en peut tirer une conclusion légitime, elle peut être toujours générale. C'est une suite du précédent corollaire; car le petit terme ne saurait manquer d'être pris généralement dans la mineure, lorsqu'elle est négative universelle, soit qu'il en soit le sujet (par le deuxième axiome), soit qu'il en soit l'attribut (par le quatrième axiome).

IIIe Règle. — On ne peut rien conclure de deux propositions négatives.

Car deux propositions négatives séparent le sujet du moyen, et l'attribut du même moyen; or, de ce que deux choses sont séparées de la même chose, il ne s'ensuit, ni qu'elles soient, ni qu'elles ne soient pas la

même chose. De ce que les Espagnols ne sont pas Turcs, et de ce que les Turcs ne sont pas chrétiens, il ne s'ensuit pas que les Espagnols ne soient pas chrétiens, et il ne s'ensuit pas aussi que les Chinois le soient, quoiqu'ils ne soient pas plus Turcs que les Espagnols.

IVe Règle. — On ne peut prouver une proposition négative par deux propositions affirmatives.

Car de ce que les deux termes de la conclusion sont unis avec un troisième, on ne peut pas prouver qu'ils soient désunis entre eux.

Ve Règle. — La conclusion suit toujours la plus faible partie, c'est-à-dire que, s'il y a une des deux propositions qui soit négative, elle doit être négative, et s'il y en a une particulière, elle doit être particulière.

La preuve en est que, s'il y a une proposition négative, le moyen est désuni de l'une des parties de la conclusion, et ainsi il est incapable de les unir, ce qui est nécessaire pour conclure affirmativement.

Et s'il y a une proposition particulière, la conclusion n'en peut être générale; car si la conclusion est générale et affirmative, le sujet étant universel, il doit aussi être universel dans la mineure, et par conséquent il en doit être le sujet, l'attribut n'étant jamais pris généralement dans les propositions affirmatives : donc le moyen, joint à ce sujet, sera particulier dans la mineure : donc il sera général dans la majeure, parce que autrement, il serait deux fois particulier : donc il en sera le sujet, et le terme ne saurait être général dans la mineure, lorsqu'il en est le sujet, qu'il ne le soit généralement, et par conséquent cette majeure sera aussi universelle; et ainsi il ne peut y avoir de proposition particulière dans un argument affirmatif dont la conclusion est générale.

Cela est encore plus clair dans les conclusions universelles négatives; car de là il s'ensuit qu'il doit y avoir trois termes universels dans les deux prémisses, suivant le premier corollaire; or, comme il doit y avoir une proposition affirmative, par la troisième règle, dont l'attribut est pris particulièrement, il s'ensuit que tous les autres trois termes sont pris universellement, et par conséquent les deux sujets des deux propositions, ce qui les rend universelles : ce qu'il fallait démontrer.

6e *Corollaire.* — Ce qui conclut le général, conclut le particulier. Ce qui conclut *A* conclut *I;* ce qui conclut *E* conclut *O;* mais ce qui conclut le particulier ne conclut pas pour cela le général : c'est une suite de la règle précédente et du premier axiome; mais il faut remarquer qu'il a plu aux hommes de ne considérer les espèces d'un syllogisme que selon sa plus noble conclusion, qui est la générale : de sorte qu'on ne compte point pour une espèce particulière de syllogisme celui où l'on ne conclut le particulier que parce qu'on en peut aussi conclure le général.

C'est pourquoi il n'y a point de syllogisme où la majeure étant *A* et la mineure *E* la conclusion soit *O;* car (par le cinquième corollaire) la conclusion d'une mineure universelle négative peut toujours être générale; de sorte que si l'on ne peut pas la tirer générale, ce sera parce qu'on n'en pourra tirer aucune; ainsi, *A*, *E*, *O*, n'est jamais un syllogisme à part, mais seulement en tant qu'il peut être enfermé dans *A*, *E*, *E*.

VIe Règle. — De deux propositions particulières il ne s'ensuit rien.

Car si elles sont toutes deux affirmatives, le moyen y sera pris deux fois particulièrement, soit qu'il soit sujet (par le deuxième axiome), soit qu'il soit attribut (par le troisième axiome); or, par la première règle, on ne conclut rien par un syllogisme dont le moyen est pris deux fois particulièrement.

Et, s'il y en avait une négative, la conclusion l'étant aussi (par la règle précédente), il doit y avoir au moins deux termes universels dans les prémisses (suivant le deuxième corollaire); donc il doit y avoir une proposition universelle dans ces deux prémisses, étant impossible de disposer trois termes en deux propositions où il doit y avoir deux termes pris universellement, en sorte que l'on ne fasse ou deux attributs négatifs, ce qui serait contre la troisième règle, ou quelqu'un des sujets universels, ce qui fait la proposition universelle.

§ IV. — *Des figures et des modes des syllogismes en général; qu'il ne peut y en avoir que quatre figures.*

Après l'établissement des règles générales qui doivent être nécessairement observées dans tous les syllogismes simples, il reste à voir combien il peut y avoir de ces sortes de syllogismes.

On peut dire en général qu'il y en a autant de sortes qu'il peut y avoir de différentes manières de disposer, en gardant ces règles, le trois propositions d'un syllogisme, et les trois termes dont elles sont composées.

La disposition des trois propositions selon leurs quatre différences *A*, *E*, *I*, *O*, s'appelle *mode*.

Et la disposition des trois termes, c'est-à-dire du moyen avec les deux termes de la conclusion, s'appelle *figure*.

Or, on peut compter combien il peut y avoir de modes concluants, à n'y considérer point les différentes figures selon lesquelles un même mode peut faire divers syllogismes; car, par la doctrine des combinaisons, quatre termes (comme sont *A*, *E*, *I*, *O*), étant pris trois à trois, ne peuvent être différemment arrangés qu'en soixante-quatre manières; mais de ces soixante-quatre diverses manières, ceux qui voudront prendre la peine de les considérer chacune à part, trouveront qu'il y en a

28, exclues par la troisième et la sixième règle, qu'on ne conclut rien de deux négatives et de deux particulières;

18 par la cinquième, que la conclusion suit la plus faible partie;

6, par la quatrième, qu'on ne peut conclure négativement de deux affirmatives;

1, savoir, *I*, *E*, *O*, par le troisième corollaire des règles générales;

1, savoir, *A*, *E*, *O*, par le sixième corollaire des règles générales.

Ce qui fait en tout cinquante-quatre, et par conséquent il ne reste que dix modes concluants.

| | | | |
|---|---|---|---|
| 4 Affirmatifs. | *A*, *A*, *A*.<br>*A*, *I*, *I*.<br>*A*, *A*, *I*.<br>*I*, *A*, *I*. | 6 Négatifs. | *E*, *A*, *E*.<br>*A*, *E*, *E*.<br>*E*, *A*, *O*.<br>*A*, *O*, *O*.<br>*O*, *A*, *O*.<br>*E*, *I*, *O*. |

Mais cela ne fait pas qu'il n'y ait que dix espèces de syllogismes, parce qu'un seul de ces modes en peut faire diverses espèces selon l'autre manière d'où se prend la diversité des syllogismes, qui est la différente disposition des trois termes, que nous avons déjà dit s'appeler *figure*.

Or, pour cette disposition des trois termes, elle ne peut regarder que les deux premières propositions, parce que la conclusion est supposée avant qu'on fasse le syllogisme pour la prouver; et ainsi, le moyen ne pouvant s'arranger qu'en quatre manières différentes avec les deux termes de la conclusion, il n'y a aussi que quatre figures possibles.

Car, ou le moyen est *sujet en la majeure et attribut en la mineure*, ce qui fait la première figure;

Ou il est *attribut en la majeure et en la mineure*, ce qui fait la deuxième figure;

Ou il est *sujet en l'une et l'autre*, ce qui fait la troisième figure;

Ou il est enfin *attribut dans la majeure et sujet en la mineure*, ce qui peut faire une quatrième figure; étant certain que l'on peut conclure quelquefois nécessairement en cette matière, ce qui suffit pour faire un vrai syllogisme. On en verra des exemples ci-après.

Néanmoins, parce qu'on ne peut conclure de cette quatrième manière, qu'en une façon qui n'est nullement naturelle, et où l'esprit ne se porte jamais, Aristote et ceux qui l'ont suivi n'ont pas donné à cette manière de raisonner le nom de figure. Galien a soutenu le contraire, et il est clair que ce n'est qu'une dispute de mots, qui doit se décider en leur faisant dire de part et d'autre ce qu'ils entendent par le mot de figure.

Mais ceux-là se trompent sans doute, qui prennent pour une quatrième figure, qu'ils accusent Aristote de n'avoir pas reconnue, les arguments de la première, dont la majeure et la mineure sont transposées, comme lorsqu'on dit : *Tout corps est divisible; tout ce qui est divisible est imparfait; donc tout corps est imparfait.* Je m'étonne que Gassendi soit tombé dans cette erreur; car il est ridicule de prendre pour la majeure d'un syllogisme, la proposition qui se trouve la première, et pour mineure, celle qui se trouve la seconde; si cela était, il faudrait prendre souvent la conclusion même pour la majeure ou la mineure d'un argument, puisque c'est assez souvent la première ou la seconde des trois propositions qui le composent, comme dans ces vers d'Horace, la conclusion est la première, la mineure la seconde, et la majeure la troisième :

Qui melior servo, qui liberior sit avarus,
In triviis fixum cum se dimittit ob assem,
Non video · nam qui cupiet, metuet quoque; porro
Qui metuens vivit, liber mihi non erit unquam.

Car tout se réduit à cet argument :

*Celui qui est dans de continuelles appréhensions n'est point libre :*

*Tout avare est dans de continuelles appréhensions :*

*Donc nul avare n'est libre.*

Il ne faut donc point avoir égard au simple arrangement local des propositions qui ne changent rien dans l'esprit; mais on doit prendre pour syllogisme de la première figure tous ceux où le milieu est sujet dans la proposition où se trouve le grand terme (c'est-à-dire l'attribut de la conclusion) et attribut dans celle où se trouve le petit terme (c'est-à-dire le sujet de la conclusion); et ainsi il ne reste pour quatrième figure que ceux au contraire où le milieu est attribut dans la majeure et sujet dans la mineure; et c'est ainsi que nous les appellerons, sans que personne puisse le trouver mauvais, puisque nous avertissons par avance que nous n'entendons par ce terme de figure qu'une différente disposition du moyen.

§ V. — *Règles, modes et fondements de la première figure.*

La première figure est donc celle où le moyen est sujet dans la majeure et attribut dans la mineure.

Cette figure n'a que deux règles.

Ire Règle. — Il faut que la mineure soit affirmative.

Car si elle était négative, la majeure serait affirmative par la troisième règle générale, et la conclusion négative par la cinquième : donc le grand terme serait pris universellement dans la conclusion, parce qu'elle serait négative, et particulièrement dans la majeure, parce qu'il en est l'attribut dans cette figure, et qu'elle serait affirmative, ce qui serait contre la seconde règle, qui défend de conclure du particulier au général. Cette raison a lieu aussi dans la troisième figure, où le grand terme est aussi attribut dans la majeure.

IIe Règle. — La majeure doit être universelle.

Car la mineure étant affirmative par la règle précédente, le moyen qui y est attribut, y est pris particulièrement : donc il doit être universel dans la majeure où il est sujet, ce qui la rend universelle; autrement il serait pris deux fois particulièrement contre la première règle générale :

Démonstration.

*Qu'il ne peut y avoir que quatre modes de la première figure.*

On a fait voir dans le paragraphe précédent, qu'il ne peut y avoir que dix modes concluants; mais de ces dix modes, *A*, *E*, *E*, et *A*, *O*, *O*, sont exclus par la première règle de cette figure, qui est que la mineure doit être affirmative.

*I*, *A*, *I*, et *O*, *A*, *O*, sont exclus par la deuxième, qui est que la majeure doit être universelle

*A*, *A*, *I*, et *E*, *A*, *O*, sont exclus par le quatrième corollaire des règles générales; car le petit terme étant sujet dans la mineure, elle ne peut être universelle que la conclusion ne puisse l'être aussi.

Et par conséquent, il ne reste que ces quatre modes :

2 Affirmatifs. *A*, *A*, *A*. / *A*, *I*, *I*. 2 Négatifs. *E*, *A*, *E*. / *E*, *I*, *O*.

Ce qu'il fallait démontrer.

Ces quatre modes, pour être plus facilement retenus, ont été réduits à des mots artificiels, dont les trois syllabes marquent les trois propositions, et la voyelle de chaque syllabe marque quelle doit être cette proposition; de sorte que ces mots ont cela de très-commode dans l'école, qu'on marque clairement par un seul mot une espèce de syllogisme, que sans cela on ne pourrait faire entendre qu'avec beaucoup de discours.

BAR- *Quiconque laisse mourir de faim ceux qu'il doit nourrir, est homicide :*
BA *Tous les riches qui ne donnent point l'aumône dans les nécessités publiques, laissent mourir de faim ceux qu'ils doivent nourrir :*
RA. *Donc ils sont homicides.*
CE- *Nul voleur impénitent ne doit s'attendre d'être sauvé :*
LA- *Tous ceux qui meurent après s'être enrichis du bien de l'Eglise, sans vouloir le restituer, sont des voleurs impénitents :*
RENT. *Donc nul d'eux ne doit s'attendre d'être sauvé.*
DA- *Tout ce qui sert au salut est avantageux :*
RI- *Il y a des afflictions qui servent au salut :*
I. *Donc il y a des afflictions qui sont avantageuses.*
FE- *Ce qui est suivi d'un juste repentir n'est jamais à souhaiter :*
RI- *Il y a des plaisirs qui sont suivis d'un juste repentir.*
O. *Donc il y a des plaisirs qui ne sont point à souhaiter.*

Fondement de la première figure.

Puisque dans cette figure le grand terme est affirmé ou nié du moyen pris universellement, et ce même moyen affirmé ensuite dans la mineure du petit terme, ou sujet de la conclusion, il est clair qu'elle n'est fondée que sur deux principes, l'un pour les modes affirmatifs, l'autre pour les modes négatifs.

Principe des modes affirmatifs.

*Ce qui convient à une idée prise universellement, convient aussi à tout ce dont cette idée est affirmée, ou qui est sujet de cette idée, ou qui est compris dans l'extension de cette idée* : car ces expressions sont synonymes.

Ainsi, l'idée d'*animal* convenant à tous les hommes, convient aussi à tous les Ethiopiens. Ce principe a été tellement éclairci dans le chapitre où nous avons traité de la nature des propositions affirmatives, qu'il n'est pas nécessaire de l'éclaircir ici davantage. Il suffira d'avertir qu'on l'exprime ordinairement dans l'école en cette manière : *Quod convenit consequenti, convenit antecedenti*; et que l'on entend par terme conséquent une idée générale qui est affirmée d'une autre, et par antécédent le sujet dont elle est affirmée, parce qu'en effet l'attribut se tire par conséquence du sujet; s'il est homme, il est animal.

Principe des modes négatifs.

*Ce qui est nié d'une idée prise universellement, est nié de tout ce dont cette idée est affirmée.*

*Arbre* est nié de tous les animaux; il est donc nié de tous les hommes, parce qu'ils sont animaux. On l'exprime ainsi dans l'école : *Quod negatur de consequenti, negatur de antecedenti.*

Ce que nous avons dit en traitant des propositions négatives, me dispense d'en parler ici davantage.

Il faut remarquer qu'il n'y a que la première figure qui conclut tout, *A*, *E*, *I*, *O*.

Et qu'il n'y a qu'elle aussi qui conclut *A*, dont la raison est, qu'afin que la conclusion soit universelle affirmative, il faut que le petit terme soit pris généralement dans la mineure, et par conséquent qu'il en soit sujet, et que le moyen en soit l'attribut : d'où il arrive que le moyen y est pris particulièrement; il faut donc qu'il soit pris généralement dans la majeure (par la première règle générale), et que par conséquent il en soit le sujet. Or c'est en cela que consiste la première figure, que le moyen y est sujet en la majeure, et attribut en la mineure.

§ VI. — *Règles, modes et fondements de la seconde figure.*

La seconde figure est celle où le moyen est deux fois attribut, et de là il s'ensuit qu'afin qu'elle conclue nécessairement, il faut que l'on garde ces deux règles.

Ire RÈGLE. — Il faut qu'il y ait une des deux propositions négatives, et par conséquent que la conclusion le soit aussi par la sixième règle générale.

Car, si elles étaient toutes deux affirmatives, le moyen, qui est toujours attribut, serait pris deux fois particulièrement contre la première règle générale.

IIe Règle. — Il faut que la majeure soit universelle.

Car, la conclusion étant négative, le grand terme ou l'attribut est pris universellement. Or, ce même terme est sujet de la majeure : donc il doit être universel, et, par conséquent, rendre la majeure universelle.

Démonstration.

*Qu'il ne peut y avoir que quatre modes dans la seconde figure.*

Des dix modes concluants, les quatre affirmatifs sont exclus par la première règle de cette figure, qui est que l'une des prémisses doit être négative.

O, A, O, est exclu par la seconde règle, qui est que la majeure doit être universelle.

E, A, O, est exclu par la même raison qu'en la première figure, parce que le petit terme est aussi sujet en la mineure.

Il ne reste donc de ces dix modes que ces quatre :

2 Généraux. *E, A, E.* *A, E, E.* 2 Particuliers. *E, I, O.* *A, O, O.*

Ce qu'il fallait démontrer.

On a compris ces quatre modes sous ces mots artificiels.

Ce *Nul menteur n'est croyable :*
sa *Tout homme de bien est croyable :*
re. *Donc nul homme de bien n'est menteur.*

Ca- *Tous ceux qui sont à* Jésus-Christ *crucifient leur chair :*
mes- *Tous ceux qui mènent une vie molle et voluptueuse ne crucifient point leur chair :*
tres. *Donc nul d'eux n'est à* Jésus-Christ.

Fes- *Nulle vertu n'est contraire à l'amour de la vérité :*
ti- *Il y a un amour de la paix qui est contraire à l'amour de la vérité :*
no. *Donc il y a un amour de la paix qui n'est pas vertu.*

Ba- *Toute vertu est accompagnée de discrétion.*
ro- *Il y a des zèles sans discrétion :*
co. *Donc il y a des zèles qui ne sont pas vertu.*

Fondement de la seconde figure.

Il serait facile de réduire toutes ces diverses sortes d'arguments à un même principe par quelques détours; mais il est plus avantageux d'en réduire deux à un principe, et deux à un autre, parce que la dépendance et la liaison qu'ils ont avec ces deux principes, est plus claire et plus immédiate.

Principe des arguments en *Cesare* et *Festino.*

Le premier de ces principes est celui qui sert aussi de fondement aux arguments négatifs de la première figure : savoir, *que ce qui est nié d'une idée universelle, est aussi nié de tout ce dont cette idée est affirmée, c'est-à-dire de tous les sujets de cette idée :* car il est clair que les arguments en *Cesare* et *Festino*, sont établis sur ce principe. Pour montrer, par exemple, que nul homme de bien n'est menteur, j'ai affirmé croyable de tout homme de bien, et j'ai nié menteur de tout homme croyable, en disant que nul menteur n'est croyable. Il est vrai que cette façon de nier est indirecte, puisqu'au lieu de nier menteur de croyable, j'ai nié croyable de menteur : mais comme les propositions négatives universelles se convertissent simplement en niant l'attribut d'un sujet universel, on nie ce sujet universel de l'attribut.

Cela fait voir néanmoins que les arguments en *Cesare* sont, en quelque manière, indirects, puisque ce qui doit être nié n'y est nié qu'indirectement; mais, comme cela n'empêche pas que l'esprit ne comprenne facilement et clairement la force de l'argument, ils peuvent passer pour directs, entendant ce terme pour des arguments clairs et naturels.

Cela fait voir aussi que ces deux modes *Cesare* et *Festino* ne sont différents des deux de la première figure, *Celarent* et *Ferio*, qu'en ce que la majeure en est renversée; mais quoique l'on puisse dire que les modes négatifs de la première figure sont plus directs, il arrive néanmoins souvent que ces deux de la deuxième figure qui y répondent sont plus naturels, et que l'esprit s'y porte plus facilement; car, par exemple, dans celui que nous venons de proposer, quoique l'ordre direct de la négation demandât que l'on dit : Nul homme croyable n'est menteur, ce qui eût fait un argument en *Celarent*, néanmoins notre esprit se porte naturellement à dire que nul menteur n'est croyable.

Principe des arguments en *Camestres* et *Baroco.*

Dans ces deux modes le moyen est affirmé de l'attribut de la conclusion, et nié du sujet : ce qui fait voir qu'ils sont établis directement sur ce principe : *Tout ce qui est compris dans l'extension d'une idée universelle, ne convient à aucun des objets dont on la nie, l'attribut d'une proposition négative étant pris selon toute son extension, comme on l'a prouvé dans la seconde partie.*

Vrai chrétien est compris dans l'extension de charitable, puisque tout vrai chrétien est charitable; charitable est nié d'impitoyable envers les pauvres; donc vrai chrétien est nié d'impitoyable envers les pauvres; ce qui fait cet argument

*Tout vrai chrétien est charitable :*
*Nul impitoyable envers les pauvres n'est charitable :*
*Donc nul impitoyable envers les pauvres n'est vrai chrétien.*

§ VII. — *Règles, modes et fondements de la troisième figure.*

Dans la troisième figure le moyen est deux fois sujet; d'où il s'ensuit :

Ire Règle. — Que la mineure doit être affirmative.

Ce que nous avons déjà prouvé par la pre-

mière règle de la première figure ; parce que dans l'une et dans l'autre, l'attribut de la conclusion est aussi attribut dans la majeure.

IIe Règle. — On n'y peut conclure que particulièrement.

Car, la mineure étant toujours affirmative, le petit terme qui y est attribut est particulier; donc, il ne peut être universel dans la conclusion où il est sujet, parce que ce serait conclure le général du particulier, contre la deuxième règle générale.

Démonstration.

*Qu'il ne peut y avoir que six modes dans la troisième figure,*

Des dix modes concluants, *A, E, E,* et *A, O, O,* sont exclus par la première règle de cette figure, qui est, que la mineure ne peut être négative.

*A, A, A,* et *E, A, E,* sont exclus par la deuxième règle, qui est que la conclusion n'y peut être générale.

Il ne reste donc que ces six modes :

| | | | |
|---|---|---|---|
| | *A, A, I.* | | *E, A, O.* |
| 3 Affirmatifs. | *A, I, I.* | 3 Négatifs. | *E, I, O.* |
| | *I, A, I.* | | *O, A, O.* |

Ce qu'il fallait démontrer.

C'est ce qu'on a réduit à ces six mots artificiels, quoique dans un autre ordre.

Da- *La divisibilité de la matière à l'infini est incompréhensible :*
ra- *La divisibilité de la matière à l'infini est tres-certaine :*
pti. *Il y a donc des choses très-certaines qui sont incompréhensibles.*

Fe- *Nul homme ne peut se quitter soi-même:*
la- *Tout homme est ennemi de soi-même :*
pton. *Il y a donc des ennemis qu'on ne saurait quitter:*

Di- *Il y a des méchants qui font les plus grandes fortunes :*
sa- *Tous les méchants sont misérables :*
mis. *Il y a donc des misérables dans les plus grandes fortunes.*

Da- *Tout serviteur de Dieu est roi .*
ti- *Il y a des serviteurs de Dieu qui sont pauvres.*
si- *Il y a donc des pauvres qui sont rois.*

Bo- *Il y a des colères qui ne sont pas blâmables :*
car *Toute colère est une passion :*
do. *Donc il y a des passions qui ne sont pas blâmables.*

Fe- *Nulle sottise n'est éloquente :*
ri- *Il y a des sottises en figures :*
son. *Il y a donc des figures qui ne sont pas éloquentes.*

Fondements de la troisième figure.

Les deux termes de la conclusion étant attribués dans les deux prémisses à un même terme qui sert de moyen, on peut déduire les modes affirmatifs de cette figure à ce principe :

Principe des modes affirmatifs.

*Lorsque deux termes peuvent s'affirmer d'une même chose, ils peuvent aussi s'affirmer l'un de l'autre pris particulièrement.*

Car, étant unis ensemble dans cette chose, puisqu'ils lui conviennent, il s'ensuit qu'ils sont quelquefois unis ensemble, et partant, qu'on peut les affirmer l'un de l'autre particulièrement; mais, afin qu'on soit assuré que ces deux termes aient été affirmés d'une même chose, qui est le moyen, il faut que ce moyen soit pris au moins une fois universellement, car s'il était pris deux fois particulièrement, ce pourrait être deux diverses parties d'un terme commun, qui ne serait pas la même chose.

Principe des modes négatifs.

*Lorsque de deux termes l'un peut être nié et l'autre affirmé de la même chose, ils peuvent se nier particulièrement l'un de l'autre.*

Car il est certain qu'ils ne sont pas toujours joints ensemble, puisqu'ils n'y sont pas joints dans cette chose : donc on peut les nier quelquefois l'un de l'autre, c'est-à-dire que l'on peut les nier l'un de l'autre pris particulièrement; mais il faut, par la même raison, qu'afin que ce soit la même chose, le moyen soit pris au moins une fois universellement.

§ VIII. — *Des modes de la quatrième figure.*

La quatrième figure est celle où le moyen est attribut dans la majeure, et sujet dans la mineure; elle est si peu naturelle, qu'il est assez inutile d'en donner les règles. Les voilà néanmoins, afin qu'il ne manque rien à la démonstration de toutes les manières simples de raisonner.

Ire Règle. — Quand la majeure est affirmative, la mineure est toujours universelle.

Car le moyen est pris particulièrement dans la majeure affirmative, parce qu'il en est l'attribut. Il faut donc (par la première règle générale) qu'il soit pris généralement dans la mineure, et que par conséquent, il la rende universelle, parce qu'il en est le sujet.

IIe Règle. — Quand la mineure est affirmative, la conclusion est toujours particulière.

Car le petit terme est attribut dans la mineure, et par conséquent il y est pris particulièrement, quand elle est affirmative; d'où il s'ensuit (par la deuxième règle générale) qu'il doit être aussi particulier dans la conclusion, ce qui la rend particulière, parce qu'il en est le sujet.

IIIe Règle. — Dans les modes négatifs, la majeure doit être générale.

Car la conclusion étant négative, le grand terme y est pris généralement. Il faut donc (par la deuxième règle générale) qu'il soit

pris aussi généralement dans les prémisses. Or, il est le sujet de la majeure aussi bien que dans la deuxième figure, et par conséquent il faut, aussi bien que dans la deuxième figure, qu'étant pris généralement, il rende la majeure générale.

Démonstration.

*Qu'il ne peut y avoir que cinq modes dans la quatrième figure.*

Des dix modes concluants, *A*, *I*, *I*, et *A*, *O*, *O*, sont exclus par la première règle.

*A*, *A*, *A*, et *E*, *A*, *E*, sont exclus par la deuxième.

*O*, *A*, *O*, par la troisième.

Il ne reste donc que ces cinq :

| | | | |
|---|---|---|---|
| 2 Affirmatifs. | *A*, *A*, *I*. | 3 Négatifs. | *A*, *E*, *E*. |
| | *I*, *A*, *I*. | | *E*, *A*, *O*. |
| | | | *E*, *I*, *O*. |

Ces cinq modes peuvent se renfermer dans ces mots artificiels.

BAR- *Tous les miracles de la nature sont ordinaires :*
BA- *Tout ce qui est ordinaire ne nous frappe point :*
RI. *Donc il y a des choses qui ne nous frappent point, qui sont des miracles de la nature.*

CA- *Tous les maux de la vie sont des maux passagers :*
LEN- *Tous les maux passagers ne sont point à craindre :*
TES. *Donc nul des maux qui sont à craindre n'est un mal de cette vie.*

DI- *Quelque fou dit vrai :*
BA- *Quiconque dit vrai mérite d'être suivi :*
TIS *Donc il y en a qui méritent d'être suivis, qui ne laissent pas d'être fous.*

FES- *Nulle vertu n'est une qualité naturelle :*
PA- *Toute qualité naturelle a Dieu pour premier auteur :*
MO. *Donc il y a des qualités qui ont Dieu pour auteur, qui ne sont pas des vertus.*

FRE- *Nul malheureux n'est content :*
SI- *Il y a des personnes contentes qui sont pauvres :*
SOM. *Il y a donc des pauvres qui ne sont pas malheureux.*

Il est bon d'avertir que l'on exprime ordinairement ces cinq modes en cette façon : *Baralipton*, *Celantes*, *Dibatis*, *Fespamo*, *Frisesomorum;* ce qui est venu de ce qu'Aristote n'ayant pas fait une figure séparée de ces modes, on ne les a regardés que comme des modes indirects de la première figure, parce qu'on a prétendu que la conclusion en était renversée, et que l'attribut en était le véritable sujet. C'est pourquoi ceux qui ont suivi cette opinion ont mis pour la première proposition celle où le sujet de la conclusion entre, et pour mineure celle où entre l'attribut.

Et ainsi ils ont donné neuf modes à la première figure, quatre directs et cinq indirects, qu'ils ont renfermés dans ces deux vers :

*Barbara*, *Celarent*, *Darii*, *Ferio*, *Baralipton*, *Celantes*, *Dabitis*, *Fapesmo*, *Frisesomorum*.

Et pour les deux autres figures.

*Cesare*, *Camestres*, *Festino*, *Baroco*, *Darapti*, *Felapton*. *Disamis*, *Datisi*, *Bocardo*, *Ferison*.

Mais, comme la conclusion étant toujours supposée, puisque c'est ce qu'on veut prouver, on ne peut pas dire proprement qu'elle soit jamais renversée, nous avons cru qu'il était plus avantageux de prendre toujours pour majeure la proposition où entre l'attribut de la conclusion : ce qui nous a obligés, pour mettre la majeure la première, de renverser ces mots artificiels. De sorte que, pour mieux les retenir, on peut les renfermer en ce vers :

*Barbari*, *Calentes*, *Dibatis*, *Fespamo*, *Fri-*
*[sesom.*

Récapitulation des diverses espèces de syllogismes.

De tout ce qu'on vient de dire, on peut conclure qu'il y a dix-neuf espèces de syllogismes, qu'on peut diviser en diverses manières.

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1° En | Généraux 5. | 2° En | Affirmatifs 7. |
| | Particuliers 14. | | Négatifs 12. |
| 3° En ceux qui concluent. | | A, 1. | |
| | | E, 4. | |
| | | I, 6. | |
| | | O, 8. | |

4° Selon les différentes figures, en les subdivisant par les modes; ce qui a déjà été assez fait dans l'explication de chaque figure.

5° Ou, au contraire, selon les modes, en les subdivisant par les figures; ce qui fera encore trouver dix-neuf espèces de syllogismes, parce qu'il y a trois modes, dont chacun ne conclut qu'en une seule figure; six dont chacun conclut en deux figures; et un qui conclut en toutes les quatre.

§ IX. — Des syllogismes complexes, et comment on peut les réduire aux syllogismes communs, et en juger par les mêmes règles.

Il faut avouer que s'il y en a à qui la logique sert, il y en a beaucoup à qui elle nuit; et il faut reconnaître, en même temps, qu'il n'y en a point à qui elle nuise davantage qu'à ceux qui s'en piquent le plus, et qui affectent avec plus de vanité de paraître bons logiciens : car cette affectation même étant la marque d'un esprit bas et peu solide, il arrive que, s'attachant plus à l'écorce des règles qu'au bon sens, qui en est l'âme, ils se portent facilement à rejeter comme mauvais des raisonnements qui sont très-bons; parce qu'ils n'ont pas assez de lumière pour les ajuster aux règles qui ne servent qu'à les tromper, parce qu'ils ne les comprennent qu'imparfaitement.

Pour éviter ce défaut, qui ressent beaucoup cet air de pédanterie si indigne d'un honnête homme, nous devons plutôt examiner la solidité d'un raisonnement par la

lumière naturelle que par les formes; et un des moyens d'y réussir, quand nous y trouvons quelque difficulté, est d'en faire d'autres semblables en différentes matières; et lorsqu'il nous paraît clairement qu'il conclut bien à ne considérer que le bon sens, si nous trouvons en même temps qu'il contienne quelque chose qui ne nous semble pas conforme aux règles, nous devons plutôt croire que c'est faute de bien le démêler, que non pas qu'il y soit contraire en effet.

Mais les raisonnements dont il est plus difficile de bien juger, et où il est plus aisé de se tromper, sont ceux que nous avons déjà dit se pouvoir appeler *complexes*, non pas simplement parce qu'il s'y trouvait des propositions complexes, mais parce que les termes de la conclusion étaient complexes, n'étant pas pris tout entiers dans chacune des prémisses pour être joints avec le moyen, mais seulement une partie de l'un des termes, comme en cet exemple :

*Le soleil est une chose insensible :*
*Les Perses adoraient le soleil :*
*Donc les Perses adoraient une chose insensible ;*

où l'on voit que la conclusion ayant pour attribut *adoraient une chose insensible*, on n'en met qu'une partie dans la majeure, savoir : *une chose insensible*, et *adoraient*, dans la mineure.

Or, nous ferons deux choses touchant ces sortes de syllogismes. Nous montrerons, premièrement, comment on peut les réduire aux syllogismes incomplexes, dont nous avons parlé jusqu'ici, pour en juger par les mêmes règles.

Et nous ferons voir, en second lieu, que l'on peut donner des règles plus générales pour juger tout d'un coup de la bonté ou du vice de ces syllogismes complexes, sans avoir besoin d'aucune réduction.

C'est une chose assez étrange que, quoique l'on fasse peut-être beaucoup plus d'état de la logique qu'on ne devrait, jusqu'à soutenir qu'elle est absolument nécessaire pour acquérir les sciences, on la traite néanmoins avec si peu de soin, que l'on ne dit presque rien de ce qui peut avoir quelque usage; car on se contente d'ordinaire de donner des règles des syllogismes simples, et presque tous les exemples qu'on apporte sont composés de propositions incomplexes, qui sont si claires, que personne ne s'est jamais avisé de les proposer sérieusement dans aucun discours; car, à qui a-t-on jamais ouï faire ces syllogismes : Tout homme est animal : Pierre est homme : donc Pierre est animal.

Mais on se met peu en peine d'appliquer les règles des syllogismes aux arguments dont les propositions sont complexes, quoique cela soit souvent difficile, et qu'il y ait plusieurs arguments de cette nature qui paraissent mauvais, et qui sont néanmoins fort bons; et que d'ailleurs l'usage de ces sortes d'arguments soit beaucoup plus fréquent que celui des syllogismes entièrement simples. C'est ce qu'il sera plus aisé de faire voir par des exemples que par des règles.

*1er Exemple.* — Nous avons dit, par exemple, que toutes les propositions composées de verbes actifs sont complexes en quelque manière; et de ces propositions on en fait souvent des arguments dont la forme et la force sont difficiles à reconnaître, comme celui-ci que nous avons déjà proposé en exemple :

*La loi divine commande d'honorer les rois ;*
*Louis XIV est roi :*
*Donc la loi divine commande d'honorer Louis XIV.*

Quelque personnes peu intelligentes ont accusé ces sortes de syllogismes d'être défectueux, parce que, disaient-elles, ils sont composés de pures affirmatives dans la deuxième figure, ce qui est un défaut essentiel; mais ces personnes ont bien montré qu'elles consultaient plus la lettre et l'écorce des règles, que non pas la lumière de la raison, par laquelle ces règles ont été trouvées; car cet argument est tellement vrai et concluant que, s'il était contre la règle, ce serait une preuve que la règle serait fausse et non pas que l'argument fût mauvais.

Je dis donc, premièrement, que cet argument est bon; car dans cette proposition, *la loi divine commande d'honorer les rois*, ce mot de *rois* est pris généralement pour tous les rois en particulier, et par conséquent Louis XIV est du nombre de ceux que la loi divine commande d'honorer.

Je dis, en second lieu, que *roi*, qui est le moyen, n'est point attribut dans cette proposition, *la loi divine commande d'honorer les rois*, quoiqu'il soit joint à l'attribut *commande*, ce qui est bien différent; car, ce qui est véritablement attribut est affirmé et convient : or, 1° *roi* n'est point affirmé, et ne convient point à la loi de Dieu; 2° l'attribut est restreint par le sujet : or, le mot de *roi* n'est point restreint dans cette proposition, *la loi divine commande d'honorer les rois*, puisqu'il se prend généralement.

Mais si l'on demande ce qu'il est donc, il est facile de répondre qu'il est sujet d'une autre proposition enveloppée dans celle-là; car, quand je dis que la loi divine commande d'honorer les rois, comme j'attribue à la loi de commander, j'attribue aussi l'honneur aux rois, car c'est comme si je disais : *La loi divine commande que les rois soient honorés.*

De même, dans cette conclusion, *la loi divine commande d'honorer Louis XIV*, Louis XIV n'est point l'attribut, quoique joint à l'attribut, et il est, au contraire, le sujet de la proposition enveloppée; car c'est autant que si je disais : *La loi divine commande que Louis XIV soit honoré.*

Ainsi, ces propositions étant développées en cette manière :

*La loi divine commande que les rois soient honorés :*

*Louis XIV est roi :*
*Donc la loi divine commande que Louis XIV soit honoré ;*

il est clair que tout l'argument consiste dans ces propositions :

*Les rois doivent être honorés :*
*Louis XIV est roi :*
*Donc Louis XIV doit être honoré ;*

et que cette proposition, *la loi divine commande*, qui paraissait la principale, n'est qu'une proposition incidente à cet argument, qui est jointe à l'affirmation à qui la loi divine sert de preuve.

Il est clair de même que cet argument est de la premère figure en *Barbara*, les termes singuliers, comme Louis XIV, passant pour universels, parce qu'ils sont pris dans toute leur étendue, comme nous avons déjà marqué.

*IIe Exemple.* — Par la même raison, cet argument, qui paraît de la deuxième figure et conforme aux règles de cette figure, ne vaut rien.

*Nous devons croire l'Ecriture :*
*La tradition n'est point l'Ecriture ;*
*Donc nous ne devons point croire la tradition.*

Car il doit se réduire à la première figure, comme s'il y avait :

*L'Ecriture doit être crue :*
*La tradition n'est point l'Ecriture :*
*Donc la tradition ne doit pas être crue.*

Or, l'on ne peut rien conclure dans la première figure d'une mineure négative.

*IIIe Exemple.* — Il y a d'autres arguments dont les propositions paraissent de pures affirmatives dans la deuxième figure, et qui ne laissent pas d'être fort bons, comme :

*Tout bon pasteur est prêt à donner sa vie pour ses brebis :*
*Or il y a aujourd'hui peu de pasteurs qui soient prêts à donner leur vie pour leurs brebis :*
*Donc il y a aujourd'hui peu de bons pasteurs.*

Mais ce qui fait que ce raisonnement est bon, c'est qu'on n'y conclut affirmativement qu'en apparence; car la mineure est une proposition exclusive, qui contient dans le sens cette négative : *Plusieurs des pasteurs d'aujourd'hui ne sont pas prêts à donner leur vie pour leurs brebis ;* et la conclusion aussi se réduit à cette négative : *Plusieurs des pasteurs d'aujourd'hui ne sont pas de bons pasteurs.*

*IVe Exemple.* — Voici encore un argument qui, étant de la première figure, paraît avoir la mineure négative, et qui néanmoins est fort bon.

*Tous ceux à qui on ne peut ravir ce qu'ils aiment sont hors d'atteinte à leurs ennemis :*
*Or quand un homme n'aime que Dieu, on ne peut lui ravir ce qu'il aime :*
*Donc tous ceux qui n'aiment que Dieu sont hors d'atteinte à leurs ennemis.*

Ce qui fait que cet argument est fort bon, c'est que la mineure n'est *négative* qu'en apparence, et est en effet *affirmative*.

Car le sujet de la majeure, qui doit être attribut dans la mineure, n'est pas *ceux à qui on peut ravir ce qu'ils aiment*, mais c'est, au contraire, *ceux à qui on ne peut le ravir ;* or, c'est ce qu'on affirme de ceux qui n'aiment que Dieu ; de sorte que le sens de la mineure est :

*Or tous ceux qui n'aiment que Dieu sont du nombre de ceux à qui on ne peut ravir ce qu'ils aiment ;* ce qui est visiblement une proposition affirmative.

*Ve Exemple.* — C'est ce qui arrive encore quand la majeure est une proposition exclusive, comme :

*Les seuls amis de Dieu sont heureux :*
*Or il y a des riches qui ne sont pas amis de Dieu.*
*Donc il y a des riches qui ne sont pas heureux ;*

car la particule *seuls* fait que la première proposition de ce syllogisme vaut ces deux-ci : *les amis de Dieu sont heureux :* et, *tous les autres hommes qui ne sont point amis de Dieu ne sont point heureux.*

Or, comme c'est de cette seconde proposition que dépend la force de ce raisonnement, la mineure, qui semblait négative, devient affirmative ; parce que le sujet de la majeure, qui doit être attribut dans la mineure, n'est pas *amis de Dieu*, mais *ceux qui ne sont pas amis de Dieu*, de sorte que tout l'argument doit se prendre ainsi :

*Tous ceux qui ne sont point amis de Dieu ne sont pas heureux :*
*Or il y a des riches qui sont du nombre de ceux qui ne sont pas amis de Dieu.*
*Donc il y a des riches qui ne sont point heureux.*

Mais ce qui fait qu'il n'est pas nécessaire d'exprimer la mineure de cette sorte, et qu'on lui laisse l'apparence d'une proposition négative, c'est que c'est la même chose de dire négativement qu'un homme n'est pas ami de Dieu, et de dire affirmativement qu'il est non ami de Dieu, c'est-à-dire du nombre de ceux qui ne sont pas amis de Dieu.

*VIe Exemple.* — Il y a beaucoup d'arguments semblables dont toutes les propositions paraissent négatives, et qui néanmoins sont très-bons, parce qu'il y en a une qui n'est négative qu'en apparence, et qui est affirmative en effet, comme nous venons de le faire voir, et comme on verra encore par cet exemple :

*Ce qui n'a point de parties ne peut périr par la dissolution de ses parties :*
*Notre âme n'a point de parties.*
*Donc notre âme ne peut périr par la dissolution de ses parties.*

Il y a des gens qui apportent ces sortes de

syllogismes pour montrer que l'on ne doit pas prétendre que cet axiome de la logique : *On ne conclut rien de pures négatives*, soit vrai généralement et sans distinction; mais ils n'ont pas pris garde que, dans le sens, la mineure de ce syllogisme et autres semblables est affirmative, parce que le milieu, qui est le sujet de la majeure, en est l'attribut; or, le sujet de la majeure n'est pas *ce qui a des parties*, mais *ce qui n'a point de parties*; et ainsi le sens de la mineure est : *notre âme est une chose qui n'a point de parties*; ce qui est une proposition affirmative d'un attribut négatif.

Ces mêmes personnes prouvent encore que les arguments négatifs sont quelquefois concluants, par ces exemples : *Jean n'est pas raisonnable : donc il n'est point homme. Nul animal ne voit : donc nul homme ne voit.* Mais elles devaient considérer que ces exemples ne sont que des enthymèmes, et que nul enthymème ne conclut qu'en vertu d'une proposition sous-entendue, et qui par conséquent doit être dans l'esprit, quoiqu'elle ne soit pas exprimée; or, dans l'un et l'autre de ces exemples, la proposition sous-entendue est nécessairement affirmative. Dans le premier, celle-ci : *Tout homme est raisonnable : Jean n'est point raisonnable : donc Jean n'est point homme*; et, dans l'autre : *Tout homme est animal : nul animal ne voit : donc nul homme ne voit*; or, on ne peut pas dire que ces syllogismes soient de pures négatives, et, par conséquent, les enthymèmes, qui ne concluent que parce qu'ils enferment ces syllogismes entiers dans l'esprit de celui qui les fait, ne peuvent être apportés en exemple, pour faire voir qu'il y a quelquefois des arguments de pures négatives qui concluent.

§ X. — *Principe général par lequel, sans aucune réduction aux figures et aux modes, on peut juger de la bonté ou du défaut de tout syllogisme.*

Nous avons vu comme on peut juger si les arguments complexes sont concluants ou vicieux, en les réduisant à la forme des arguments plus communs, pour en juger ensuite par les règles communes; mais comme il n'y a point d'apparence que notre esprit ait besoin de cette réduction pour faire ce jugement, cela a fait penser qu'il fallait qu'il y eût des règles plus générales, sur lesquelles même les communes fussent appuyées, par où l'on reconnût plus facilement la bonté ou le défaut de toutes sortes de syllogismes : et voici ce qui en est venu dans l'esprit.

Lorsqu'on veut prouver une proposition dont la vérité ne paraît pas évidemment, il semble que tout ce qu'on a à faire soit de trouver une proposition plus connue qui confirme celle-là, laquelle, pour cette raison, on peut appeler la proposition *contenante*. Mais, parce qu'elle ne peut la contenir expressément et dans les mêmes termes, puisque, si cela était, elle n'en serait point différente, et ainsi elle ne servirait de rien pour la rendre plus claire, il est nécessaire qu'il y ait encore une autre proposition qui fasse voir que celle que nous avons appelée *contenante* contient en effet celle que l'on veut prouver; et celle-là peut s'appeler *applicative*.

Dans les syllogismes affirmatifs, il est souvent indifférent laquelle des deux on appelle *contenante*, parce qu'elles contiennent toutes deux, en quelque sorte, la conclusion, et qu'elles servent mutuellement à faire voir que l'autre la contient.

Par exemple, si je doute si un homme vicieux est malheureux, et que je raisonne ainsi :

*Tout esclave de ses passions est malheureux :*
*Tout vicieux est esclave de ses passions :*
*Donc tout vicieux est malheureux,*

quelque proposition que vous preniez, vous pourrez dire qu'elle contient la conclusion, et que l'autre le fait voir; car la majeure la contient, parce qu'*esclave de ses passions* contient sous soi *vicieux*; c'est-à-dire que *vicieux* est renfermé dans son étendue, et est un de ses sujets, comme la mineure le fait voir : et la mineure la contient aussi, parce qu'*esclave de ses passions* comprend, dans son idée, celle de malheureux, comme la majeure le fait voir.

Néanmoins, comme la majeure est presque toujours plus générale, on la regarde d'ordinaire comme la proposition contenante, et la mineure comme applicative.

Pour les syllogismes négatifs, comme il n'y a qu'une proposition négative, et que la négation n'est proprement enfermée que dans la négation, il semble qu'on doive toujours prendre la proposition négative pour la contenante, et l'affirmative pour l'applicative seulement, soit que la négative soit la majeure, comme en *Celarent*, *Ferio*, *Cesare*, *Festino*; soit que ce soit la mineure, comme en *Camestres* et *Baroco*.

Car si je prouve par cet argument que nul avare n'est heureux,

*Tout heureux est content :*
*Nul avare n'est content :*
*Donc nul avare n'est heureux,*

il est plus naturel de dire que la mineure, qui est négative, contient la conclusion qui est aussi négative; et que la majeure est pour montrer qu'elle la contient : car cette mineure, *nul avare n'est content*, séparant totalement *content* d'avec *avare*, en sépare aussi *heureux*, puisque, selon la majeure, *heureux* est totalement enfermé dans l'étendue de *content*.

Il n'est pas difficile de montrer que toutes les règles que nous avons données ne servent qu'à faire voir que la conclusion est contenue dans l'une des premières propositions, et que l'autre le fait voir; et que les arguments ne sont vicieux que quand on manque à observer cela, et qu'ils sont toujours bons quand on l'observe. Car toutes ces règles se réduisent à deux principales, qui sont le fondement des autres : l'une, *que*

*nul terme ne peut être plus général dans la conclusion que dans les prémisses;* or, cela dépend visiblement de ce principe général, *que les prémisses doivent contenir la conclusion :* ce qui ne pourrait pas être si, le même terme étant dans les prémisses et dans la conclusion, il avait moins d'étendue dans les prémisses que dans la conclusion; car le moins général ne contient pas le plus général, *quelque homme* ne contient pas *tout homme*

L'autre règle générale est, *que le moyen doit être pris au moins une fois universellement;* ce qui dépend encore de ce principe, que *la conclusion doit être contenue dans les prémisses.* Car, supposons que nous ayons à prouver *que quelque ami de Dieu est pauvre*, et que nous nous servions pour cela de cette proposition, *quelque saint est pauvre*, je dis qu'on ne verra jamais évidemment que cette proposition contient la conclusion que par une autre proposition ou le moyen, qui est *saint*, soit pris universellement; car, il est visible qu'afin que cette proposition, *quelque saint est pauvre*, contienne la conclusion, *quelque ami de Dieu est pauvre*, il faut et il suffit que le terme *quelque saint* contienne le terme *quelque ami de Dieu*, puisque pour l'autre elles l'ont commun. Or, un terme particulier n'a point d'étendue déterminée; il ne contient certainement que ce qu'il enferme dans sa compréhension et dans son idée.

Et par conséquent, afin que le terme *quelque saint* contienne le terme *quelque ami de Dieu*, il faut qu'*ami de Dieu* soit contenu dans la compréhension de l'idée de *saint*.

Or tout ce qui est contenu dans la compréhension d'une idée en peut être universellement affirmé; tout ce qui est enfermé dans la compréhension de l'idée de *triangle*, peut être affirmé de *tout triangle;* tout ce qui est enfermé dans l'idée d'*homme*, peut être affirmé de *tout homme*, et, par conséquent, afin qu'*ami de Dieu* soit enfermé dans l'idée de *saint*, il faut que *tout saint soit ami de Dieu;* d'où il s'ensuit que cette conclusion, *quelque ami de Dieu est pauvre*, ne peut être contenue dans cette proposition, *quelque saint est pauvre*, où le moyen *saint* est pris particulièrement, qu'en vertu d'une proposition où il soit pris universellement, puisqu'elle doit faire voir qu'un *ami de Dieu* est contenu dans la compréhension de l'idée de *saint :* c'est ce qu'on ne peut montrer qu'en affirmant *ami de Dieu* de *saint* pris universellement, *tout saint est ami de Dieu*, et par conséquent nulle des prémisses ne contiendrait la conclusion, si le moyen étant pris particulièrement dans l'une des propositions, il n'était pris universellement dans l'autre : ce qu'il fallait démontrer.

§ XI. — *Application de ce principe général à plusieurs syllogismes qui paraissent embarrassés.*

Sachant donc, par ce que nous avons dit dans la seconde partie, ce que c'est que l'étendue et la compréhension des termes, par où l'on peut juger quand une proposition en contient ou n'en contient pas une autre, on peut juger de la bonté ou du défaut de tout syllogisme, sans considérer s'il est simple ou composé, complexe ou incomplexe, sans prendre garde aux figures ni aux modes, par ce seul principe général : *que l'une des deux propositions doit contenir la conclusion*, et *l'autre faire voir qu'elle la contient :* c'est ce qui se comprendra mieux par des exemples.

*Ier Exemple.* — Je doute si ce raisonnement est bon :

*Le devoir d'un Chrétien est de ne point louer ceux qui commettent des actions criminelles :*
*Or ceux qui se battent en duel commettent une action criminelle :*
*Donc le devoir d'un Chrétien est de ne point louer ceux qui se battent en duel.*

Je n'ai que faire de me mettre en peine pour savoir à quelle figure ni à quel mode on peut le réduire; mais il me suffit de considérer si la conclusion est contenue dans l'une des deux premières propositions, et si l'autre le fait voir, et je trouve d'abord que la première n'ayant rien de différent de la conclusion, sinon qu'il y a en l'une, *ceux qui commettent des actions criminelles*, et en l'autre, *ceux qui se battent en duel*, celle où il y a, *commettre des actions criminelles* contiendra celle où il y a, *se battre en duel*, pourvu que *commettre des actions criminelles* contienne *se battre en duel.*

Or, il est visible, par le sens, que le terme de, *ceux qui commettent des actions criminelles*, est pris universellement; et que cela s'entend de tous ceux qui en commettent quelles qu'elles soient : et ainsi la mineure, *ceux qui se battent en duel commettent une action criminelle*, faisant voir que, *se battre en duel* est contenu sous ce terme de *commettre des actions criminelles*, elle fait voir aussi que la première proposition contient la conclusion.

*IIe Exemple.* — Je doute si ce raisonnement est bon :

*L'Evangile promet le salut aux Chrétiens.*
*Il y a des méchants qui sont Chrétiens :*
*Donc l'Evangile promet le salut aux méchants.*

Pour en juger, je n'ai qu'à regarder que la majeure ne peut contenir la conclusion, si le mot de *Chrétiens* n'y est pris généralement pour *tous les Chrétiens*, et non pour *quelques Chrétiens* seulement; car, si l'Evangile ne promet le salut qu'à quelques Chrétiens, il ne s'ensuit pas qu'il le promette à des méchants qui seraient chrétiens, parce que ces méchants peuvent n'être pas du nombre de ces Chrétiens auxquels l'Evangile promet le salut; c'est pourquoi ce raisonnement conclut bien, mais la majeure est fausse, si le mot de *Chrétiens* se prend dans la majeure pour *tous les Chrétiens;* et il conclut mal, s'il ne se prend que pour

*quelques Chrétiens;* car alors la première proposition ne contiendrait point la conclusion.

Mais, pour savoir s'il doit se prendre universellement, cela doit se juger par une autre règle que nous avons donnée dans la seconde partie, qui est que, *hors les faits, ce dont on affirme, est pris universellement, quand il est exprimé indéfiniment;* car quoique *ceux qui commettent des actions criminelles* dans le premier exemple, et *Chrétiens* dans le deuxième, soient partie d'un attribut, ils tiennent lieu néanmoins de sujet au regard de l'autre partie du même attribut; car ils sont ce dont on affirme, qu'on ne doit pas les louer, ou qu'on leur promet le salut : et par conséquent, n'étant point restreints, ils doivent être pris universellement, et ainsi, l'un et l'autre argument est bon dans la forme; mais la majeure du second est fausse, si ce n'est qu'on entendît par le mot de *Chrétiens*, ceux qui vivent conformément à l'Evangile, auquel cas la mineure serait fausse, parce qu'il n'y a point de méchants qui vivent conformément à l'Evangile.

*III^e Exemple.* — Il est aisé de voir, par le même principe, que ce raisonnement ne vaut rien :

*La loi divine commande d'obéir aux magistrats séculiers :*
*Les évêques ne sont point des magistrats séculiers :*
*Donc la loi divine ne commande point d'obéir aux évêques.*

Car nulle des premières propositions ne contient la conclusion, puisqu'il ne s'ensuit pas que la loi divine, commandant une chose, n'en commande pas une autre : et ainsi, la mineure fait bien voir que les *évêques* ne sont pas compris sous le nom de *magistrats séculiers*, et que le commandement d'honorer les magistrats séculiers ne comprend point les évêques; mais la majeure ne dit pas que Dieu n'ait fait d'autres commandements que celui-là, comme il faudrait qu'elle fît pour enfermer la conclusion en vertu de cette mineure : ce qui fait que cet autre argument est bon :

*IV^e Exemple.* — *Le christianisme n'oblige les serviteurs de servir leurs maîtres que dans les choses qui ne sont point contre la loi de Dieu :*

*Or un mauvais commerce est contre la loi de Dieu :*
*Donc le christianisme n'oblige point les serviteurs de servir leurs maîtres dans un mauvais commerce.*

Car la majeure contient la conclusion, puisque la mineure, *mauvais commerce*, est contenue dans le nombre des choses qui sont contre la loi de Dieu, et que la majeure étant exclusive, vaut autant que si on disait : *La loi divine n'oblige point les serviteurs de servir leurs maîtres dans toutes les choses qui sont contre la loi de Dieu.*

*V^e Exemple.* — On peut résoudre facilement ce sophisme commun par ce seul principe :

*Celui qui dit que vous êtes un animal dit vrai :*
*Celui qui dit que vous êtes un oison dit que vous êtes un animal :*
*Donc celui qui dit que vous êtes un oison dit vrai.*

Car il suffit de dire que nulle de ces deux premières propositions ne contient la conclusion; puisque, si la majeure la contenait, n'étant différente de la conclusion qu'en ce qu'il y a *animal* dans la majeure, et *oison* dans la conclusion, il faudrait qu'*animal* contînt *oison;* mais *animal* est pris particulièrement dans cette majeure, puisqu'il est attribut de cette proposition incidente affirmative, *vous êtes un animal;* et par conséquent il ne pourrait contenir *oison* que dans sa compréhension; ce qui obligerait, pour le faire voir, de prendre le mot d'*animal* universellement dans la mineure, en affirmant *oison* de tout animal : ce qu'on ne peut faire, et ce qu'on ne fait pas aussi, puisque *animal* est encore pris particulièrement dans la mineure, étant encore, aussi bien que dans la majeure, l'attribut de cette proposition affirmative incidente, *vous êtes un animal.*

*VI^e Exemple.* — On peut encore résoudre par là cet ancien sophisme, qui est rapporté par saint Augustin :

*Vous n'êtes pas ce que je suis :*
*Je suis homme :*
*Donc vous n'êtes pas homme.*

Cet argument ne vaut rien par les règles des figures, parce qu'il est de la première, et que la première proposition, qui en est la mineure, est négative : mais il suffit de dire que la conclusion n'est point contenue dans la première de ces propositions, et que l'autre proposition, *je suis homme*, ne fait point voir qu'elle y soit contenue; car la conclusion étant négative, le terme d'homme y est pris universellement, et ainsi n'est point contenu dans le terme *ce que je suis*, parce que celui qui parle ainsi n'est pas *tout homme, mais seulement quelque homme*, comme il paraît en ce qu'il dit seulement dans la proposition applicative, *je suis homme*, où le terme d'homme est restreint à une signification particulière, parce qu'il est attribut d'une proposition affirmative : or, le général n'est pas contenu dans le particulier.

### § XII. — *Des syllogismes conjonctifs.*

Les syllogismes conjonctifs ne sont pas tous ceux dont les propositions sont conjonctives ou composées, mais ceux dont la majeure est tellement composée qu'elle enferme toute la conclusion : on peut les réduire à trois genres, *les conditionnels, les disjonctifs*, et *les copulatifs.*

Des syllogismes conditionnels.

Les syllogismes conditionnels sont ceux où la majeure est une proposition conditionnelle qui contient toute la conclusion, comme :

*S'il y a un Dieu, il faut l'aimer :*
*Or il y a un Dieu :*
*Donc il faut l'aimer.*

La majeure a deux parties : la première s'appelle l'antécédent, *s'il y a un Dieu;* la deuxième, le conséquent, *il faut l'aimer.*

Ce syllogisme peut être de deux sortes, parce que de la même majeure on peut former deux conclusions.

La première est, quand, ayant affirmé le conséquent dans la majeure, on affirme l'antécédent dans la mineure, selon cette règle : *En posant l'antécédent, on pose le conséquent.*

*Si la matière ne peut se mouvoir d'elle-même, il faut que le premier mouvement lui ait été donné de Dieu :*
*Or la matière ne peut se mouvoir d'elle-même :*
*Il faut donc que le premier mouvement lui ait été donné de Dieu.*

La deuxième sorte est, quand on ôte le conséquent pour ôter l'antécédent, selon cette règle : *Otant le conséquent, on ôte l'antécédent.*

*Si quelqu'un des élus périt, Dieu se trompe :*
*Mais Dieu ne se trompe point :*
*Donc aucun des élus ne périt.*

C'est le raisonnement de saint Augustin : *Horum si quisquam perit, fallitur Deus : sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus.*

Les arguments conditionnels sont vicieux en deux manières : l'une est, quand la majeure est une conditionnelle déraisonnable, et dont la conséquence est contre les règles, comme si je concluais le général du particulier, en disant : Si nous nous trompons en quelque chose, nous nous trompons en tout.

Mais cette fausseté dans la majeure de ces syllogismes en regarde plutôt la matière que la forme; ainsi, on ne les considère comme vicieux selon la forme, que quand on tire une mauvaise conclusion de la majeure, vraie ou fausse, raisonnable ou déraisonnable : ce qui se fait de deux sortes.

La première, lorsqu'on infère l'antécédent du conséquent, comme si on disait :

*Si les Chinois sont mahométans, ils sont infidèles :*
*Or ils sont infidèles :*
*Donc ils sont mahométans.*

La deuxième sorte d'arguments conditionnels qui sont faux, est quand de la négation de l'antécédent on infère la négation du conséquent, comme dans le même exemple :

*Si les Chinois sont mahométans, ils sont infidèles :*
*Or ils ne sont pas mahométans :*
*Donc ils ne sont pas infidèles.*

Il y a néanmoins de ces arguments conditionnels qui semblent avoir ce second défaut, qui ne laissent pas d'être fort bons, parce qu'il y a une exclusion sous-entendue dans la majeure, quoique non exprimée. Exemple : Cicéron ayant publié une loi contre ceux qui achèteraient les suffrages, et Muréna étant accusé de les avoir achetés, Cicéron, qui plaidait pour lui, se justifie par cet argument, du reproche que lui faisait Caton, d'agir, dans cette défense, contre sa loi : *Etenim si largitionem factam esse confiterer, idque recte factum esse defenderem, facerem improbe, etiamsi alius legem tulisset; cum vero nihil commissum contra legem esse defendam, quid est quod meam defensionem latio legis impediat?* Il semble que cet argument soit semblable à celui d'un blasphémateur, qui dirait pour s'excuser : *Si je niais qu'il y eût un Dieu, je serais un méchant; mais quoique je blasphème, je ne nie pas qu'il y ait un Dieu : donc je ne suis pas un méchant.* Cet argument ne vaudrait rien, parce qu'il y a d'autres crimes que l'athéisme qui rendent un homme méchant; mais ce qui fait que celui de Cicéron est bon, quoique Ramus l'ait proposé pour exemple d'un mauvais raisonnement, c'est qu'il enferme dans le sens une particule exclusive, et qu'il faut le réduire à ces termes :

*Ce serait alors seulement qu'on pourrait me reprocher avec raison d'agir contre ma loi, si j'avouais que Muréna eût acheté les suffrages, et que je ne laissasse pas de justifier son action :*
*Mais je prétends qu'il n'a point acheté les suffrages :*
*Et par conséquent je ne fais rien contre ma loi.*

Il faut dire la même chose de ce raionnement de Vénus dans Virgile (*Æneid.* x, 31-35), en parlant à Jupiter :

Si sine pace tua atque invito numine Troes
Italiam petiêre, luant peccata, neque illos
Juveris auxilio : sin tot responsa secuti,
Quæ superi manesque dabant, cur nunc tua quisquam
Flectere jussa potest? aut cur nova condere fata?

car ce raisonnement se réduit à ces termes :

*Si les Troyens étaient venus en Italie contre le gré des dieux, ils seraient punissables :*
*Mais ils n'y sont pas venus contre le gré des dieux :*
*Donc ils ne sont pas punissables.*

Il faut donc y suppléer quelque chose; autrement il serait semblable à celui-ci, qui certainement ne conclut pas :

*Si Judas était entré dans l'apostolat sans vocation, il aurait dû être rejeté de Dieu :*
*Mais il n'y est pas entré sans vocation :*
*Donc il n'a pas dû être rejeté de Dieu.*

Mais ce qui fait que celui de Vénus, dans Virgile, n'est pas vicieux, c'est qu'il faut considérer la majeure comme étant exclu-

sive dans le sens, de même que s'il y avait :

*Ce serait alors seulement que les Troyens seraient punissables et indignes du secours des dieux, s'ils étaient venus en Italie contre leur gré :*
*Donc*, etc.

Ou bien il faut dire, ce qui est la même chose, que l'affirmative, *si sine pace tua*, etc., enferme dans le sens cette négative :

*Si les Troyens ne sont venus dans l'Italie que par l'ordre des dieux, il n'est pas juste que les dieux les abandonnent :*
*Or, ils n'y sont venus que par l'ordre des dieux :*
*Donc*, etc.

Des syllogismes disjonctifs.

On appelle syllogismes disjonctifs ceux dont la première proposition est disjonctive, c'est-à-dire dont les parties sont jointes par *vel, ou*, comme celui-ci de Cicéron :

*Ceux qui ont tué César sont parricides ou défenseurs de la liberté :*
*Or ils ne sont point parricides :*
*Donc ils sont défenseurs de la liberté.*

Il y en a de deux sortes : la première, quand on ôte une partie pour garder l'autre; comme dans celui que nous venons de proposer, ou dans celui-ci :

*Tous les méchants doivent être punis en ce monde ou en l'autre :*
*Or il y a des méchants qui ne sont point punis en ce monde :*
*Donc ils le seront en l'autre.*

Il y a quelquefois trois membres dans cette sorte de syllogismes, et alors on en ôte deux pour en garder un, comme dans cet argument de saint Augustin, dans son livre du Mensonge, chap. VIII.

*Aut non est credendum bonis, aut credendum est eis quos credimus debere aliquando mentiri, aut non est credendum bonos aliquando mentiri. Horum primum perniciosum est; secundum stultum : restat ergo ut nunquam mentiantur boni.*

La seconde sorte, mais moins naturelle, est quand on prend une des parties pour ôter l'autre, comme si l'on disait :

*Saint Bernard, témoignant que Dieu avait confirmé par des miracles sa prédication de la Croisade, était un saint ou un imposteur :*
*Or c'était un saint :*
*Donc ce n'était pas un imposteur.*

Ces syllogismes disjonctifs ne sont guère faux que par la fausseté de la majeure, dans laquelle la division n'est pas exacte, se trouvant un milieu entre les membres opposés, comme si je disais :

*Il faut obéir aux princes en ce qu'ils commandent contre la loi de Dieu, ou se révolter contre eux :*
*Or il ne faut pas leur obéir en ce qui est contre la loi de Dieu :*
*Donc il faut se révolter contre eux :*
Ou, *or, il ne faut pas se révolter contre eux ;*
*Donc il faut leur obéir en ce qui est contre la loi de Dieu.*

L'un et l'autre raisonnement est faux, parce qu'il y a un milieu dans cette disjonction qui a été observé par les premiers Chrétiens, qui est de souffrir patiemment toutes choses, plutôt que de ne rien faire contre la loi de Dieu, sans néanmoins se révolter contre les princes.

Ces fausses disjonctions sont une des sources les plus communes des faux raisonnements des hommes.

Des syllogismes copulatifs.

Ces syllogismes ne sont que d'une sorte, qui est quand on prend une proposition copulative niante, dont ensuite on établit une partie pour ôter l'autre.

*Un homme n'est pas tout ensemble serviteur de Dieu, et idolâtre de son argent :*
*Or l'avare est idolâtre de son argent :*
*Donc il n'est pas serviteur de Dieu.*

Car cette sorte de syllogisme ne conclut point nécessairement, quand on ôte une partie pour mettre l'autre, comme on peut voir par ce raisonnement tiré de la même proposition :

*Un homme n'est pas tout ensemble serviteur de Dieu, et idolâtre de l'argent :*
*Or les prodigues ne sont point idolâtres de l'argent :*
*Donc ils sont serviteurs de Dieu.*

§ XIII. — *Des syllogismes dont la conclusion est conditionnelle.*

On a fait voir qu'un syllogisme parfait ne peut avoir moins de trois propositions ; mais cela n'est vrai que quand on conclut absolument, et non quand on ne le fait que conditionnellement parce qu'alors la seule proposition conditionnelle peut enfermer une des prémisses outre la conclusion, et même toutes les deux.

*Exemple.* — Si je veux prouver que la lune est un corps raboteux, et non poli comme un miroir ainsi qu'Aristote se l'est imaginé, je ne puis le conclure absolument qu'en trois propositions :

*Tout corps qui réfléchit la lumière de toutes parts est raboteux :*
*Or la lune réfléchit la lumière de toutes parts :*
*Donc la lune est un corps raboteux.*

Mais je n'ai besoin que de deux propositions pour la conclure conditionnellement en cette manière :

*Tout corps qui réfléchit la lumière de toutes parts est raboteux :*
*Donc si la lune réfléchit la lumiere de toutes parts, c'est un corps raboteux.*

Et je puis même renfermer ce raisonnement en une seule proposition, ainsi :

*Si tout corps qui réfléchit la lumière de*

*toutes parts est raboteux, et que la lune réfléchisse la lumière de toutes parts, il faut avouer que ce n'est point un corps poli, mais raboteux.*

Ou bien en liant une des propositions par la particule causale, *parce que*, ou *puisque*, comme :

*Si tout vrai ami doit être prêt à donner sa vie pour son ami,*
*Il n'y a guère de vrais amis,*
*Puisqu'il n'y en a guère qui le soient jusqu'à ce point.*

Cette manière de raisonner est très-commune et très-belle, et c'est ce qui fait qu'il ne faut pas s'imaginer qu'il n'y ait de raisonnement que lorsqu'on voit trois propositons séparées et arrangées comme dans l'école ; car il est certain que cette seule proposition comprend ce syllogisme entier :

*Tout vrai ami doit être prêt à donner sa vie pour ses amis;*
*Or il n'y a guère de gens qui soient prêts à donner leur vie pour leurs amis :*
*Donc il n'y a guère de vrais amis.*

Toute la différence qu'il y a entre les syllogismes absolus et ceux dont la conclusion est enfermée avec l'une des prémisses dans une proposition conditionnelle, est que les premiers ne peuvent être accordés tout entiers, que nous ne demeurions d'accord de ce qu'on aurait voulu nous persuader; au lieu que dans les derniers, on peut accorder tout, sans que celui qui les fait ait encore rien gagné, parce qu'il lui reste à prouver que la condition d'où dépend la conséquence qu'on lui a accordée est véritable.

Et ainsi ces arguments ne sont proprement que des préparations à une conclusion absolue; mais ils sont aussi très-propres à cela, et il faut avouer que ces manières de raisonner sont très-ordinaires et très-naturelles, et qu'elles ont cet avantage ; qu'étant plus éloigné de l'air de l'école, elles en sont mieux reçues dans le monde.

On peut conclure de cette sorte en toutes les figures et en tous les modes, et ainsi, il n'y a point d'autres règles à y observer, que les règles mêmes des figures.

Il faut seulement remarquer que la conclusion conditionnelle comprenant toujours l'une des prémisses outre la conclusion, c'est quelquefois la majeure, et quelquefois la mineure.

C'est ce qu'on verra par les exemples de plusieurs conclusions conditionnelles qu'on peut tirer de deux maximes générales ; l'une affirmative et l'autre négative, soit l'affirmative, ou déjà prouvée, ou accordée.

*Tout sentiment de douleur est une pensée.*

On en conclut affirmativement.

1. *Donc, si toutes les bêtes sentent de la douleur,*
*Toutes les bêtes pensent.* Barbara.

2. *Donc, si quelque plante sent de la douleur,*
*Quelque plante pense.* Darii.

3. *Donc, si toute pensée est une action d l'esprit,*
*Tout sentiment de douleur est une action de l'esprit.* Barbara.

4. *Donc, si tout sentiment de douleur est un mal,*
*Quelque pensée est un mal.* Darapti.

5. *Donc, si le sentiment de douleur est dans la main que l'on brûle,*
*Il y a quelque pensée dans la main que l'on brûle.* Disamis.

NÉGATIVEMENT.

6. *Donc, si nulle pensée n'est dans le corps.*
*Nul sentiment de douleur n'est dans le corps.* Celarent.

7. *Donc, si nulle bête ne pense,*
*Nulle bête ne sent de la douleur.* Camestres.

8. *Donc, si quelque partie de l'homme ne pense point.*
*Quelque partie de l'homme ne sent point la douleur.* Baroco.

9. *Donc si nul mouvement de la matière n'est une pensée,*
*Nul sentiment de douleur n'est un mouvement de la matière.* Cesare.

10. *Donc, si le sentiment de douleur n'est pas agréable,*
*Quelque pensée n'est pas agréable.* Felapton.

11. *Donc, si quelque sentiment de douleur n'est pas volontaire,*
*Quelque pensée n'est pas volontaire.* Bocardo.

On pourrait tirer encore quelques autres conclusions conditionnelles de cette maxime générale : *Tout sentiment de douleur est une pensée;* mais comme elles seraient peu naturelles, elles ne méritent pas d'être rapportées.

De celles qu'on a tirées, il y en a qui comprennent la mineure, outre la conclusion; savoir : la 1re, 2e, 7e, 8e, et d'autres la majeure ; savoir : 3e, 4e, 5e, 6e, 9e, 10e, 11e.

On peut de même remarquer les diverses conclusions conditionnelles qui peuvent se tirer d'une proposition générale négative; soit, par exemple, celle-ci :

*Nulle matière ne pense.*

1. *Donc, si toute âme de bête est matière,*
*Nulle âme de bête ne pense.* Celarent.

2. *Donc, si quelque partie de l'homme est matière,*
*Quelque partie de l'homme ne pense point.* Ferio.

3. *Donc, si notre âme pense,*
*Notre âme n'est point matière.* Cesare.

4. *Donc, si quelque partie de l'homme pense,*
*Quelque partie de l'homme n'est point matière.* Festino.

5. *Donc, si tout ce qui sent de la douleur pense.*
*Nulle matière ne sent de la douleur.* Camestres.

6. *Donc, si toute matière est une substance,*
*Quelque substance ne pense point.* Felapton.

7. *Donc, si quelque matière est cause de*

*plusieurs effets qui paraissent très-merveilleux.*

*Tout ce qui est cause d'effets merveilleux ne pense pas.* Ferison.

De ces conditionnelles, il n'y a que la cinquième qui enferme la majeure outre la conclusion : toutes les autres renferment la mineure.

Le plus grand usage de ces sortes de raisonnements est d'obliger celui à qui on veut persuader une chose, de reconnaître premièrement la bonté d'une conséquence qu'il peut accorder, sans s'engager encore à rien, parce qu'on ne la lui propose que conditionnellement, et séparée de la vérité matérielle, pour parler ainsi, de ce qu'elle contient.

Et par là on le dispose à recevoir plus facilement la conclusion absolue qu'on en tire ; ou en mettant l'antécédent pour mettre le conséquent ; ou en ôtant le conséquent pour ôter l'antécédent.

Ainsi, un homme m'ayant avoué que *nulle matière ne pense*, j'en conclurai : *donc si l'âme des bêtes pense, il faut qu'elle soit distincte de la matière.*

Et comme il ne pourra me nier cette conclusion conditionnelle, j'en pourrai tirer l'une ou l'autre de ces deux conséquences absolues :

*Or l'âme des bêtes pense :*
*Donc elle est distincte de la matière.*
ou bien au contraire :
*Or l'âme des bêtes n'est pas distincte de la matière :*
*Donc elle ne pense point.*

On voit par là qu'il faut quatre propositions, afin que ces sortes de raisonnements soient achevés, et qu'ils établissent quelque chose absolument ; et néanmoins on ne doit pas les mettre au rang des syllogismes qu'on appelle composés, parce que ces quatre propositions ne contiennent rien davantage dans le sens que ces trois propositions d'un syllogisme commun :

*Nulle matière ne pense :*
*Toute âme de bête est matière :*
*Donc nulle âme de bête ne pense.*

§ XIV. — *Des enthymèmes et des sentences enthymématiques.*

On a déjà dit que l'enthymème était un syllogisme parfait dans l'esprit, mais imparfait dans l'expression, parce qu'on y supprimait quelqu'une des propositions comme trop claire et trop connue, et comme étant facilement suppléée par l'esprit de ceux à qui l'on parle. Cette manière d'argument est si commune dans les discours et dans les écrits, qu'il est rare, au contraire, que l'on y exprime toutes les propositions, parce qu'il y en a d'ordinaire une assez claire pour être supposée, et que la nature de l'esprit humain est d'aimer mieux qu'on lui laisse quelque chose à suppléer, que non pas qu'on s'imagine qui ait besoin d'être instruit de tout.

Ainsi cette suppression flatte la vanité de ceux à qui l'on parle, en se remettant de quelque chose à leur intelligence, et en abrégeant le discours, elle le rend plus fort et plus vif. Il est certain par exemple, que si de ce vers de la *Médée* (208) d'Ovide, qui contient un enthymème très-élégant :

Servare potui, perdere an possim rogas ?
*Je t'ai pu conserver, je te pourrai donc perdre.*

on en avait fait un argument en forme, en cette manière : *Celui qui peut conserver, peut perdre ; or je t'ai pu conserver, donc je te pourrai perdre*, toute la grâce en serait ôtée ; la raison en est que, comme une des principales beautés d'un discours est d'être plein de sens, et de donner occasion à l'esprit de former une pensée plus étendue que n'est l'expression, c'en est, au contraire, un des plus grands défauts d'être vide de sens, et de renfermer peu de pensées, ce qui est presque inévitable dans les syllogismes philosophiques ; car l'esprit allant plus vite que la langue, et une des propositions suffisant pour en faire concevoir deux, l'expression de la seconde devient inutile, ne contenant aucun nouveau sens. C'est ce qui rend ces sortes d'arguments si rares dans la vie des hommes ; parce que, sans même y faire réflexion, on s'éloigne de ce qui ennuie, et l'on se réduit à ce qui est précisément nécessaire pour se faire entendre.

Les enthymèmes sont donc la manière ordinaire dont les hommes expriment leurs raisonnements, en supprimant la proposition qu'ils jugent devoir être facilement suppléée ; et cette proposition est tantôt la majeure, tantôt la mineure, et quelquefois la conclusion ; quoique alors cela ne s'appelle pas proprement enthymème, tout l'argument étant contenu en quelque sorte dans les deux premières propositions.

Il arrive aussi quelquefois que l'on renferme les deux propositions de l'enthymème dans une seule proposition qu'Aristote appelle, pour ce sujet, sentence enthymématique, et dont il rapporte cet exemple :

Ἀθάνατον ὀργὴν μὴ φύλαττε, θνητὸς ὤν.
Mortel, ne garde pas une haine immortelle.

L'argument entier serait : *Celui qui est mortel, ne doit pas conserver une haine immortelle : or vous êtes mortel : donc*, etc., et l'enthymème parfait serait : *Vous êtes mortel : que votre haine ne soit donc pas immortelle.*

§ XV. — *Des syllogismes composés de plus de trois propositions.*

Nous avons déjà dit que les syllogismes composés de plus de trois propositions s'appellent généralement *sorites*.

On peut en distinguer de trois sortes :

(208) Cette pièce est perdue, et il n'en reste que ce vers cité par Quintilien, livre VIII, chapitre 5, *Barnes, in Euripid.*

1° Les gradations, dont il n'est point nécessaire de rien dire davantage que ce qui en a été dit au premier chapitre de cette troisième partie.

2° Les dilemmes, dont nous traiterons dans le chapitre suivant.

3° Ceux que les Grecs ont appelés épichérèmes, qui comprennent la preuve ou de quelqu'une des deux premières propositions, ou de toutes les deux ; et ce sont ceux-là dont nous parlerons dans ce chapitre.

Comme l'on est souvent obligé de supprimer dans les discours certaines propositions trop claires, il est souvent nécessaire, quand on en avance de douteuses, d'y joindre en même temps des preuves pour empêcher l'impatience de ceux à qui l'on parle, qui se blessent quelquefois lorsqu'on prétend les persuader par des raisons qui leur paraissent fausses ou douteuses ; car, quoique l'on y remédie dans la suite, néanmoins il est dangereux de produire, même pour un peu de temps, ce dégoût dans leur esprit : et ainsi, il vaut beaucoup mieux que les preuves suivent immédiatement ces propositions douteuses, que non pas qu'elles en soient séparées. Cette séparation produit encore un autre inconvénient bien incommode, c'est qu'on est obligé de répéter la proposition que l'on veut prouver. C'est pourquoi, au lieu que la méthode de l'école est de proposer l'argument entier, et ensuite de prouver la proposition qui reçoit difficulté, celle que l'on suit dans les discours ordinaires, est de joindre aux propositions douteuses les preuves qui les établissent, ce qui fait une espèce d'argument composé de plusieurs propositions : car à la majeure on joint les preuves de la majeure, à la mineure les preuves de la mineure, et ensuite on conclut.

On peut réduire ainsi toute l'oraison pour Milon à un argument composé, dont la majeure est qu'il est permis de tuer celui qui nous dresse des embûches. Les preuves de cette majeure se tirent de la loi naturelle, du droit des gens, des exemples. La mineure est que Claudius a dressé des embûches à Milon, et les preuves de la mineure sont l'équipage de Clodius, sa suite, etc. La conclusion est, qu'il a donc été permis à Milon de le tuer.

Le péché originel se prouverait par les misères des enfants, selon la méthode dialectique, en cette manière.

Les enfants ne sauraient être misérables qu'en punition de quelque péché qu'ils tirent de leur naissance : or ils sont misérables ; donc c'est à cause du péché originel. Ensuite il faudrait prouver la majeure et la mineure ; la majeure par cet argument disjonctif : la misère des enfants ne peut procéder que de l'une de ces quatres causes : 1° des péchés précédents commis en une autre vie ; 2° de l'impuissance de Dieu, qui n'avait pas le pouvoir de les en garantir ; 3° de l'injustice de Dieu, qui les asservirait sans sujet : 4° du péché originel. Or il est impie de dire qu'elle vienne des trois premières causes ; elle ne peut donc venir que de la quatrième, qui est le péché originel.

La mineure, *que les enfants sont misérables*, se prouverait par le dénombrement de leurs misères.

Mais il est aisé de voir combien saint Augustin a proposé cette preuve du péché originel avec plus de grâce et de force, en la renfermant dans un argument composé en cette sorte.

« Considérez la multitude et la grandeur des maux qui accablent les enfants, et combien les premières années de leur vie sont remplies de vanité, de souffrances, d'illusions, de frayeurs : ensuite, lorsqu'ils sont devenus grands, et qu'ils commencent même à servir Dieu, l'erreur les tente pour les séduire, le travail et la douleur les tentent pour les affaiblir, la concupiscence les tente pour les enflammer, la tristesse les tente pour les abattre, l'orgueil les tente pour les élever ; et qui pourrait représenter, en peu de paroles, tant de diverses peines qui appesantissent le joug des enfants d'Adam ? L'évidence de ces misères a forcé les philosophes païens, qui ne savaient et ne croyaient rien du péché de notre premier père, de dire que nous n'étions nés que pour souffrir les châtiments que nous avions mérités par quelques crimes commis en une autre vie que celle-ci, et qu'ainsi nos âmes avaient été attachées à des corps corruptibles, par le même genre de supplice que des tyrans de Toscane faisaient souffrir à ceux qu'ils attachaient tout vivants avec des corps morts. Mais cette opinion, que les âmes sont jointes à des corps en punition des fautes précédentes d'une autre vie, est rejetée par l'Apôtre. Que reste-t-il donc sinon que la cause de ces maux effroyables soit, ou l'injustice ou l'impuissance de Dieu, ou la peine du premier péché de l'homme ? Mais, parce que Dieu n'est ni injuste, ni impuissant, il ne reste plus que ce que vous ne voulez pas reconnaître, mais qu'il faut pourtant que vous reconnaissiez malgré vous, que ce joug si pesant, que les enfants d'Adam sont obligés de porter depuis que leurs corps sont sortis du sein de leur mère, jusqu'au jour qu'ils rentrent dans le sein de leur mère commune, qui est la terre, n'aurait point été, s'ils ne l'avaient mérité par le crime qu'ils tirent de leur origine. »

### § XVI. — *Des dilemmes.*

On peut définir un dilemme un raisonnement composé, où, après avoir divisé un tout en ses parties, on conclut affirmativement ou négativement du tout ce qu'on a conclu de chaque partie.

Je dis *ce qu'on a conclu de chaque partie*, et non pas seulement ce qu'on en aurait affirmé ; car on n'appelle proprement dilemme que quand ce que l'on dit de chaque partie est appuyé de sa raison particulière.

Par exemple, ayant à prouver qu'*on ne saurait être heureux en ce monde*, on peut le faire par ce dilemme :

*On ne peut vivre en ce monde qu'en s'aban-*

*donnant à ses passions, ou en les combattant :*

*Si on s'y abandonne, c'est un état malheureux, parce qu'il est honteux, et qu'on n'y saurait être content :*

*Si on les combat, c'est aussi un état malheureux, parce qu'il n'y a rien de plus pénible que cette guerre intérieure qu'on est continuellement obligé de se faire à soi-même.*

*Il ne peut donc y avoir en cette vie de véritable bonheur.*

Si l'on veut prouver que *les évêques qui ne travaillent point au salut des âmes qui leur sont commises sont inexcusables devant Dieu,* on peut le faire par ce dilemme :

*Ou ils sont capables de cette charge, ou ils en sont incapables :*

*S'ils en sont capables, ils sont inexcusables de ne pas s'y employer;*

*S'ils en sont incapables, ils sont inexcusables d'avoir accepté une charge si importante dont ils ne pouvaient pas s'acquitter :*

*Et par conséquent, en quelque manière que ce soit, ils sont inexcusables devant Dieu, s'ils ne travaillent au salut des âmes qui leur sont commises.*

Mais on peut faire quelques observations sur ces sortes de raisonnements.

La première est, que l'on n'exprime pas toujours toutes les propositions qui y entrent : car, par exemple, le dilemme que nous venons de proposer est renfermé dans ce peu de paroles d'une harangue de saint Charles, à l'entrée de l'un de ses conciles provinciaux : *Si tanto muneri impares, cur tam ambitiosi? si pares, cur tam negligentes?*

Ainsi il y a beaucoup de choses sous-entendues dans ce dilemme célèbre, par lequel un ancien philosophe prouvait qu'on ne devait point se mêler des affaires de la république.

*Si on y agit bien, on offensera les hommes; si on y agit mal, on offensera les dieux : donc on ne doit point s'en mêler.*

Et de même en celui par lequel un autre prouvait qu'il ne fallait pas se marier : *Si la femme qu'on épouse est belle, elle cause de la jalousie; si elle est laide, elle déplaît : donc il ne faut point se marier*

Car dans l'un et l'autre de ces dilemmes, la proposition qui devait contenir la partition est sous-entendue; et c'est ce qui est fort ordinaire, parce qu'elle se sous-entend facilement, étant assez marquée par les propositions particulières où l'on traite chaque partie.

Et de plus, afin que la conclusion soit renfermée dans les prémisses, il faut sous-entendre partout quelque chose de général qui puisse convenir à tout comme dans le premier :

*Si on agit bien, on offensera les hommes, ce qui est fâcheux;*

*Si on agit mal, on offensera les dieux, ce qui est fâcheux aussi;*

*Donc il est fâcheux en toute manière, de se mêler des affaires de la république.*

Cet avis est fort important pour bien juger de la force d'un dilemme. Car ce qui fait, par exemple, que celui-là n'est pas concluant, est qu'il n'est point fâcheux d'offenser les hommes, quand on ne peut l'éviter qu'en offensant Dieu.

La deuxième observation est qu'un dilemme peut être vicieux principalement par deux défauts. L'un est, quand la disjonctive sur laquelle il est fondé est défectueuse, ne comprenant pas tous les membres du tout que l'on divise.

Ainsi le dilemme, pour ne point se marier, ne conclut pas, parce qu'il peut y avoir des femmes qui ne seront pas si belles qu'elles causent de la jalousie, ni si laides qu'elles déplaisent.

C'est aussi, par cette raison, un très-faux dilemme que celui dont se servaient les anciens philosophes pour ne point craindre la mort. *Ou notre âme,* disaient-ils, *périt avec le corps, et ainsi, n'ayant plus de sentiment, nous serons incapables de mal, ou si l'âme survit au corps, elle sera plus heureuse qu'elle n'était dans le corps : donc la mort n'est point à craindre.* Car, comme Montaigne a fort bien remarqué, c'était un grand aveuglement de ne pas voir qu'on peut concevoir un troisième état entre ces deux-là, qui est que l'âme demeurant après le corps, se trouvât dans un état de tourment et de misère, et qui donne un juste sujet d'appréhender la mort, de peur de tomber en cet état.

L'autre défaut, qui empêche que les dilemmes ne concluent, est quand les conclusions particulières de chaque partie ne sont pas nécessaires. Ainsi il n'est pas nécessaire qu'une belle femme cause de la jalousie, puisqu'elle peut être si sage et si vertueuse qu'on n'aura aucun sujet de se défier de sa fidélité.

Il n'est pas nécessaire aussi qu'étant laide, elle déplaise à son mari, puisqu'elle peut avoir d'autres qualités si avantageuses d'esprit et de vertu, qu'elle ne laissera pas de lui plaire.

La troisième observation est, que celui qui se sert d'un dilemme doit prendre garde qu'on ne puisse le retourner contre lui-même. Ainsi Aristote témoigne qu'on retourna, contre le philosophe qui ne voulait pas qu'on se mêlât des affaires publiques, le dilemme dont il se servait pour le prouver; car on lui dit :

*Si on s'y gouverne selon les règles corrompues des hommes, on contentera les hommes;*

*Si on garde la vraie justice, on contentera les dieux :*

*Donc on doit s'en mêler :*

Néanmoins ce retour n'était pas raisonnable; car il n'est pas avantageux de contenter les hommes en offensant Dieu. (*Voy.* la Note II, à la fin du volume.) — (*Voy. logique* de P. R.)

REALISME. — Opinion d'une secte scho-

lastique qui soutenait que les idées générales ont un objet réel, séparé à la fois des choses et de notre esprit. L'histoire nous présente à la tête du réalisme, outre Guillaume de Champeaux, saint Anselme, archevêque de Cantorbéry (né en 1033 et mort en 1109); c'est pourquoi, avant de parler du professeur de Paris, nous résumerons brièvement le système de l'illustre archevêque.

Quoique saint Anselme ait composé des ouvrages nombreux, variés et profonds, on ne connaît cependant le sens précis de son réalisme que de ce qui peut s'inférer par voie de conclusion d'un certain nombre de passages qui se trouvent épars dans ses différents écrits, et spécialement dans son traité *De Fide Trinitatis*.

Son opinion, consistant nécessairement à soutenir ce qu'il reproche aux dialecticiens de nier, peut se résumer ainsi;

Il est faux de dire que l'individu seul ait une existence réelle; car outre les individus il existe les espèces, les universaux, qui sont de véritables substances universelles; par exemple, outre les individus humains, il y a l'homme, l'humanité, l'espèce humaine; en effet, les différentes personnes humaines sont à la fois plusieurs hommes, en tant qu'individus, et ne font qu'un en tant qu'espèce. Il est faux de dire que l'individu seul soit une réalité; car, outre les êtres individuels, il y a les qualités de ces êtres, qui sont aussi quelque chose de réel, et véritablement différent des individus dans lesquels nous les apercevons; par exemple, la sagesse d'un homme et la couleur d'un cheval sont quelque chose de réel et de réellement différent de l'homme et du cheval auxquels elles appartiennent. Pour juger sainement de la nature des êtres, il ne suffit pas de s'en rapporter au témoignage des sens; le jugement de la vérité appartient à la raison, qui nous apprend à la fois la réalité des individus, des universaux et des qualités que nous trouvons dans les individus.

Le saint docteur suppose dans ses autres écrits toujours le même système, qu'il n'enseigne pourtant ni n'explique jamais directement, mais il le donne partout comme connu et certain; et, appuyé là-dessus comme sur une base incontestée, il s'élève aux plus hautes spéculations philosophico-théologiques. Ainsi je dois aux indications d'un savant ami d'avoir rencontré dans un autre ouvrage de saint Anselme toute une série de maximes réalistes entièrement conformes aux précédentes, qui constituent une théorie à peu près complète, qu'il n'énonce pas en termes propres, mais qui ne servent pas moins évidemment de base à sa pensée et de principes à ses raisonnements. C'est dans son livre intitulé : *De conceptu virginali et originali peccato*, spécialement aux chap. 1 et 23, qu'en s'appuyant d'une part sur les données de la révélation et d'autre part sur les principes du réalisme, il explique de la manière la plus lucide et la plus satisfaisante pour la raison, les dogmes les plus sublimes de notre sainte religion. C'est ainsi qu'il explique en particulier, comment on doit concevoir la nature du péché originel, en quoi il diffère du péché personnel, en quel sens tous les hommes existaient déjà réellement en Adam, comment le péché de notre premier père a passé à tous ses descendants et entaché toute la nature humaine, et pourquoi il n'a cependant pas atteint le Fils de la Vierge. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans cette explication des vérités théologiques; mais nous devons relever les principes philosophiques qui lui servent de fondement et de point de départ. Ils peuvent se réduire, tels que saint Anselme les suppose et les entend, aux points suivants : Dans chaque individu humain il y a la nature humaine, par laquelle il est homme et laquelle est identiquement la même dans tous les hommes, et il y a en lui la personne, par laquelle il est tel ou tel homme, par exemple Adam ou Abel, et laquelle est différente dans chaque homme et différencie les hommes entre eux. Cette nature universelle qui constitue l'homme, et par laquelle les hommes sont identiques entre eux, n'existe cependant jamais indépendamment ou hors des individus humains; elle existe individualisée dans tous les hommes vivant à la fois; lorsqu'il n'existait encore qu'un seul homme, cette nature était toute renfermée dans la personne d'Adam, mais, quoique unie à sa personne et toute contenue dans sa personne, elle n'était cependant pas la même chose que sa personne; car par cette nature il était homme, et par sa personne il était cet homme qui s'appelait Adam. Cette nature s'individualise ensuite dans les autres hommes en se communiquant à eux par la génération. Ainsi la génération ne produit pas une nature non existante, mais elle propage, elle multiplie une nature existante, en produisant de nouveaux individus. Tous les hommes existaient déjà réellement en puissance (*in semine*), non pas comme des possibilités abstraites, mais comme quelque chose de très-réel, dans le premier homme; ils existaient, en lui, non en tant que personnes humaines, mais en tant qu'homme, c'est-à-dire, en tant que nature ou espèce humaine; non pour ce qu'ils ont de différent de lui, mais pour ce qu'ils ont de commun avec lui, ce en quoi ils sont identiques avec lui. Aussi, en se propageant par la génération, cette nature ne commence pas d'être, elle ne se partage pas, elle ne se décompose pas; mais par l'acte de la génération, qui est posé par la volonté de la personne et consommé par la nature, et qui appartient par conséquent à la fois à la nature et à la personne, il se forme dans la nature, il s'y engendre autant de personnes humaines qu'il y a d'individus. Voilà, ce nous semble, le résumé exact de la doctrine de saint Anselme (209). En ajoutant qu'il sup-

(209) Il serait trop long de transcrire ici ces principes qui se trouvent comme noyés dans l'ex-

pose une nature analogue pour chaque espèce, véritablement espèce d'êtres, on aura une notion complète de la théorie d'un des plus grands métaphysiciens du moyen âge (210).

Passons maintenant au système du réaliste le plus renommé, Guillaume de Champeaux.

Ici de nouveau les écrits du maître nous manquent. Pour connaître son opinion, nous devons recourir à son disciple et son adversaire, Abailard, parce que de tous ses contemporains il est le seul qui en parle avec précision.

Avant la publication des *Ouvrages inédits d'Abélard*, faite en 1836 par M. Cousin, on n'avait qu'un seul passage bien précis sur la doctrine du célèbre réaliste, consigné dans l'*Historia calamitatum*, le *Traité des genres et des espèces*, récemment publié pour la première fois et qui fait partie des ouvrages inédits d'Abélard, contient des renseignements plus complets.

Voici d'abord le célèbre passage de l'*Historia calamitatum* : « Etant retourné vers lui pour apprendre de lui la rhétorique, dit Abailard en parlant de Guillaume, entre autres objets de discussion, je le forçai par des preuves très-fortes à modifier et même à abandonner son ancienne opinion sur les universaux. Cette opinion consistait à prétendre qu'une seule et même essence, une seule chose essentiellement la même pour tous, est tout entière et simultanément dans chacun des individus à qui elle est commune; de manière que ces individus ne se distinguent pas entre eux dans leur essence, mais ne diffèrent entre eux que par la variété de leurs accidents (211).

Dans le traité *Des genres et des espèces* Abailard fait la description suivante du réalisme de Guillaume de Champeaux, quoiqu'il ne le nomme point : « D'autres, dit-il, s'imaginent certaines essences universelles, qu'ils croient être essentiellement tout entières dans chaque individu. Ils prétendent que l'homme ou l'humanité est une espèce, une chose essentielement une, à laquelle adviennent certaines formes qui font Socrate. Cette chose, en restant essentiellement la même, reçoit de la même manière d'autres formes qui font Platon et les autres individus de l'espèce homme; et excepté ces formes qui s'appliquent à cette matière (à cette chose essentiellement une) pour faire Socrate, il n'y a rien en Socrate, qui ne soit le même en même temps dans Platon, mais sous les formes de Platon. C'est ainsi qu'ils pensent de toutes les espèces par rapport aux individus et des genres relativement aux espèces (212). »

Ces deux passages qui s'accordent très-bien, et dont l'un sert à expliquer l'autre, nous dessinent assez clairement le réalisme le plus nettement tranché. Ils nous montrent que ce système est tout à fait la contre-partie du nominalisme. Tandis que Roscelin soutient que l'universel n'existe pas, Guillaume de Champeaux défend que c'est avant tout à l'universel qu'appartient l'existence

plication des dogmes révélés nous ne pouvons cependant pas omettre le passage suivant : « Equidem negari nequit, infantes in Adam fuisse, cum peccavit : sed in illo causaliter sive materialiter (*alias* naturaliter) velut in semine fuerunt, in se ipsis personaliter sunt; quia in illo fuerunt ipsum semen, in se singuli sunt diversæ personæ; in illo non alii ab illo, in se alii quam ille. In illo fuerunt ille, in se sunt ipsi; fuerunt igitur in illo, sed non ipsi; quóniam nondum erant ipsi. Forsitan dicet aliquis : Istud esse quod alii homines in Adam fuisse dicuntur, quasi nihil et inane quoddam est, nec est nominandum esse. Dicat ergo illud esse fuisse nihil, aut falsum, sive vanum, quo fuit Christus secundum semen in Abraham, in David et in aliis Patribus; et quo omnia, quæ sunt ex semine, fuerunt in seminibus ipsis; et nihil fecisse Deum, cum omnia, quæ procreantur ex semine, ipse fecit prius in seminibus; et dicat nihil vel vanum aliquid esse hoc, quod si vere non esset, hæc, quæ videmus esse, non essent. Si enim verum non est, ea, quæ natura procreat ex seminibus, in illis prius aliquid fuisse, nullo modo ex ipsis essent. Quod si hoc dicere stultissimum est; non falsum vel vanum, sed verum et solidum esse fuit, quo fuerunt omnes alii homines in Adam; nec fecit Deus inane aliquid, cum eos in illo fecit esse; sed sicut dictum est, in illo fuerunt non alii ab illo, et ideo longe aliter quam sunt in se ipsis. » (S. Anselmus, *De conc. virg., etc.* c. 23.)

(210) Plus tard on voit le grand scolastique Vincent de Beauvais adopter et compléter en quelque sorte cette belle théorie de saint Anselme.

(211) « Tum ego ad eum reversus, ut ab eo rhetoricam audirem, inter cætera disputationum nostrarum conamina antiquam ejus de universalibus sententiam potentissimis argumentationum disputationibus ipsum commutare, imo destruere compuli. Erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis; quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas. » — C'est cette première opinion de Guillaume que l'on a toujours en vue lorsqu'on parle du système de ce chef du réalisme. Quant à la manière dont il a plus tard modifié sa manière de penser, Abailard ne nous apprend que ces mots : Sic autem istam suam correxit sententiam, ut deinceps rem eamdem non essentialiter sed individualiter diceret. » — Nous pensons que cette phrase obscure, qui a donné lieu à des commentaires nombreux et à des interprétations bien différentes, doit s'entendre d'une modification du système dans le sens d'un rapprochement vers l'opinion que nous croyons avoir été soutenue par Abailard lui-même, savoir que la même essence se trouve dans chaque individu sans s'y trouver tout entière.

(212) « Alii vero quasdam essentias universales fingunt, quas in singulis individuis totas essentialiter esse credunt. Horum... hæc est positio : Homo quædam species est, res una essentialiter, cui adveniunt formæ quædam et efficiunt Socratem. Illam eamdem essentialiter eodem modo informant formæ facientes Platonem et cætera individua hominis. Nec aliquid est in Socrate, præter illas formas informantes illam materiam ad faciendum Socratem, quin illud idem eodem tempore in Platone informatum sit formis Platonis. Et hoc intelligunt de singulis speciebus ad individua et de generibus ad species. » (*De generibus et speciebus*, pag. 513)

réelle; il enseigne qu'il existe pour chaque espèce d'êtres une seule et même essence, une chose, une substance, un sujet, un *substratum* unique, qui est le fond commun de tous, que par leur participation à ce fond commun tous les individus d'une même espèce sont identiques quant à leur essence, qui est tout entière dans chacun d'eux, qu'ils ne diffèrent les uns des autres que par leurs formes, par leurs accidents, enfin qu'ils constituent ensemble une espèce, un être un et multiple à la fois, puisqu'ils ont tous la même essence, à peu près comme on conçoit que plusieurs membres, plusieurs organes animés d'une même vie constituent un seul corps vivant (213).

On a souvent répété que Guillaume de Champeaux nie l'existence réelle des individus comme Roscelin nie celle des universaux, et que son universel ressemble fort à celui de Jean Scot Erigène et de Spinosa (214). Cependant ces assertions sont toutes les deux fausses. En voici la preuve. D'abord, pour ce qui regarde la première, Abailard lui-même, quoiqu'il exagère beaucoup les conséquences du système de son maître en le combattant, ne lui reproche cependant pas de nier l'existence des individus. Et qui plus est, Guillaume ne dit pas des individus, comme Roscelin des universaux, que ce ne sont que des mots, *flatus vocis*, des abstractions mentales, des êtres chimériques; il dit seulement que les individus d'une même espèce ne diffèrent pas entre eux par leur essence, qui est numériquement la même pour tous et tout entière dans chacun d'eux, mais qu'ils sont différents par leurs formes, par leurs accidents.

Quant à la seconde opinion, savoir que l'universel de Guillaume ne diffère pas de celui de Scot Erigène et de Spinosa, ou que le réalisme de ce scolastique implique le panthéisme, cette prétention se réfute encore plus aisément. En effet Spinosa, comme Scot Erigène, n'admet qu'un seul universel, une seule essence, une seule substance au fond de tout ce qui est; Guillaume au contraire reconnaît plusieurs universaux réels, plusieurs essences ou substances; il en reconnaît autant qu'il y a d'espèces. Ensuite Guillaume ne confond nullement dans sa théorie l'essence infinie de Dieu avec les êtres finis; et en admettant plusieurs essences même pour les êtres créés, il n'aurait pu adopter l'idée de Spinosa qu'en se mettant en contradiction avec lui-même; sa théorie n'a donc rien de commun avec le panthéisme, elle y est directement opposée. D'ailleurs l'absence de toute accusation de la part des contemporains, rapprochée de la manière dont on a procédé à cette époque contre Amaury de Chartres et David de Dinant, véritables spinosistes antérieurs à Spinosa, prouve suffisamment que le réalisme de Guillaume ne ressemble en rien au panthéisme.

Au fond Guillaume s'accorde parfaitement avec saint Anselme; il en diffère seulement 1°, en ce qu'il appelle essence universelle; 2° en ce que, s'expliquant sur un point dont saint Anselme ne parle pas, il soutient que l'essence commune à tous les individus d'une espèce se trouve tout entière dans chacun de ces individus. Et c'est ce point qui se justifie ou plutôt se conçoit le plus difficilement, et qui a exercé spécialement la critique d'Abailard. M. l'abbé Ubaghs. — *Voy.* Nominalisme.

RÈGLES DU SYLLOGISME. *Voy.* Raisonnement.

RELIGION NATURELLE. *Voy.* Connaissances.

RELIGION CHRETIENNE, sa certitude morale. *Voy.* Certitude morale.

RÊVE. *Voy.* la Note IV à la fin du volume.

RÊVERIES. *Voy.* Sommeil et Moi.

ROSCELIN. *Voy.* Nominalisme.

# S

SENS (Certitude du temoignage des). — Demander si le témoignage des sens est certain, infaillible, c'est demander si les objets de la perception externe ont une existence réelle hors du *moi* qui les perçoit; c'est demander s'il existe hors de nous des choses solides, tangibles, étendues, savoureuses, odorantes, colorées, mobiles, etc.; en un mot, c'est mettre en question ce monde matériel qui nous environne, et au milieu duquel nous vivons. Or, qui doute sérieusement de l'existence des corps et de son propre corps? Qui a pu jamais parvenir à vaincre le penchant irrésistible qui nous porte à croire à leur réalité? Personne assurément, et non pas même les sceptiques de professsion; car les sceptiques sont soumis comme les autres hommes aux lois de la nature; et c'est une loi essentielle et constitutive de notre nature que nous croyions d'une manière invincible, inébranlable, à l'existence de la chose que nous touchons, au moment où nous éprouvons une sensation du toucher. Nous avons beau soumettre cette croyance à l'épreuve de l'examen le plus attentif, nous avons beau renouveler nos expériences même avec le désir de la trouver en défaut; elle reste toujours la même, avec ce caractère d'invariabilité, de nécessité, d'universalité, qui la distingue

(213) Ou bien comme on doit se représenter le sens de la maxime si souvent répétée : *Anima est tota in toto corpore et tota in qualibet parte.* La manière dont Abailard combat ce système, *De generibus et speciebus*, pag. 514-518, confirme de plus en plus que c'est ainsi qu'il faut entendre l'opinion de Guillaume de Champeaux.

(214) Voir Bayle, *Dict. hist.*, art. *Abailard*, rem. C; Tennemann, tom. VIII, pag. 169; De Gerando, tom. IV, pag. 400; Rousselot, tom. I, pag. 260.

des simples accidents de l'esprit, tels que les opinions que nous nous donnons à nous-mêmes ou les habitudes que nous contractons. C'est donc là encore un fait primitif, une de ces vérités premières qui sont d'autant plus certaines qu'elles sont indémontrables, et n'ont pas par conséquent besoin d'être prouvées.

Je dis d'abord que c'est un fait primitif, qui par conséquent n'a pas besoin de preuve. Car les objections mêmes que l'on fait contre la réalité objective des corps supposent l'existence de la chose que l'on met en question. Un corps pour celui qui en nie la réalité, comme pour celui qui l'affirme, c'est ce qui a pour propriétés, l'étendue, l'impénétrabilité, la forme, la divisibilité, la mobilité : mais comment parler de toutes ces choses, même pour les mettre en doute, si on ne les connaît pas? Et comment les connaître, si elles n'existent pas? Il n'en est pas des qualités de la matière comme des fictions de l'imagination : ces dernières sont propres à l'individu; elles résultent des combinaisons arbitraires de son esprit; mais la connaissance des propriétés essentielles des corps est commune à tous les hommes, et est fondamentalement la même pour tous. Le sceptique sait très-bien ce qu'il nie quand il nie les corps, car il croit à la réalité de ses sensations; il croit que ses sensations ont une cause hors du *moi* sentant; il croit que cette cause agit à l'occasion d'un corps plus ou moins éloigné, et cesse d'agir en l'absence de ce corps; il croit enfin que ce qui lui arrive dans telles circonstances données lui arrivera toujours de la même manière dans des circonstances semblables. Ainsi, il sait très-bien qu'en s'approchant du feu, il se réchauffera; qu'en portant sa main sur ce brasier, il se brûlera; qu'en posant ses doigts sur ce morceau de glace, il éprouvera une vive sensation de froid; qu'en frappant sur un tambour, il entendra des sons; qu'en plaçant cette fleur à la portée de son odorat, il en respirera le parfum; qu'il connaîtra la saveur de ce fruit, s'il le met en contact avec son palais; enfin, que s'il ne se détourne pas de ce projectile qui a été lancé dans sa direction, il recevra une contusion plus ou moins violente, selon le volume de l'objet et la rapidité de son mouvement. Et non-seulement il le sait; mais il agit conformément à cette connaissance; et ce n'est pas son scepticisme qui règle sa conduite, mais sa propre expérience et celle des hommes qui l'entourent; de sorte que sa croyance intime dément sans cesse ses négations philosophiques. Que si l'on demande jusqu'à quel point cette croyance doit être regardée comme le *criterium* de ce qui est, nous répondrons que cette question est absurde, puisque, ne pouvant sortir de cette croyance, qui est invincible, notre raison est obligée nécessairement de s'appuyer sur un fait auquel nous n'avons aucun moyen naturel ou surnaturel de nous soustraire; puisque nous placer rationnellement en dehors de ce fait, ce serait nous appuyer sur le néant. Hors de la nature il n'y a pas d'argument possible contre la nature, et la nôtre est de croire irrésistiblement à l'existence des corps.

Je dis en second lieu que cette existence est une vérité indémontrable, et qui n'en est pas moins certaine. Examinez en effet les principes qui servent de base aux prétendues démonstrations de la réalité du monde matériel. Quelle évidence ajoutent-ils à l'évidence du fait même qu'ils ont pour but de prouver? Quand Descartes me conseille de m'appuyer sur la véracité divine, comme garantie de la véracité du penchant qui me fait croire à l'existence des corps, me rend-il cette existence plus certaine? détermine-t-il en moi une adhésion plus ferme, plus invincible à la réalité de ce que je touche et de ce que je vois? En un mot, ma raison qui me dit que *Dieu ne peut nous tromper*, est-elle plus croyable que mes sens, qui me disent qu'*il existe hors de moi des choses solides, étendues, impénétrables?* Et si leur témoignage est absolument de même valeur, chacun dans la sphère des réalités qui sont de son ressort, comment l'un peut-il servir de preuve à l'autre? Comment la raison qui n'est certainement pas le moyen destiné par la nature à nous mettre en rapport avec la matière, pourrait-elle servir à démontrer les objets des sens, et devenir leur *criterium* de certitude? Le raisonnement est donc sans force, soit contre, soit pour l'existence des corps; et la raison elle-même nous fait comprendre son incompétence absolue à cet égard; car elle ne peut raisonner dans l'ordre des sciences physiques, qu'en s'appuyant sur les données qui lui sont fournies par les sens, de même qu'elle ne peut raisonner dans l'ordre des sciences purement intellectuelles, qu'en s'appuyant sur les données qui lui sont fournies par la conscience. Laissons donc à la matière le soin de se défendre elle-même; son action continuelle sur nous porte son évidence avec elle, et elle n'a pas besoin du secours de nos arguments pour manifester son objectivité.

Rappellerons-nous ce que nous avons déjà dit autre part contre ceux qui, sans nier la réalité des objets de la perception externe, en font des faits purement subjectifs? Quelques philosophes ont cru devoir distinguer ce qu'ils appellent les *qualités premières* des *qualités secondes* des corps. Les premières se réduisent, suivant eux, à l'*étendue* et à la *solidité*; et ils rangent parmi les secondes la *température*, la *couleur*, le *son*, l'*odeur* et la *saveur*. La raison de cette distinction, c'est, disent-ils, que ces dernières qualités ne nous donnent pas par elles-mêmes l'idée de *corps* : ce qui est vrai, puisque les corps ne se révèlent à nous comme corps, que par leur tangibilité et par la résistance qu'ils nous opposent.

Mais les idéalistes, s'emparant de cette distinction, en ont conclu que la température, la couleur, le son, l'odeur et la saveur, ne nous donnent pas l'idée d'extériorité, et ne sont

par conséquent que des modifications du moi. Puis, induisant de la subjectivité prétendue des qualités secondes, celle des qualités premières, ils se croient le droit d'affirmer que l'étendue et la solidité ne sont aussi que des conceptions de l'esprit, des formes de pensée sans réalité extérieure. Ainsi, la matière n'a, suivant eux, qu'une existence idéale, et se réduit à un système d'apparences.

Quand même il serait vrai que la température, la couleur, le son, l'odeur et la saveur, ne nous donneraient pas l'idée d'extériorité, il suffit que l'étendue et la solidité nous la donnent, pour que nous soyons certains de l'existence des corps, qui subsisteraient toujours avec leurs propriétés essentielles et constitutives, quoique privés de ce qu'on appelle leurs qualités secondes. Enfin, supposons que ces dernières ne fussent que des modifications du moi que l'habitude ou le penchant de la nature nous exciterait à rapporter aux corps, qu'y aurait-il à conclure de là contre la réalité objective des qualités premières. De ce que j'ignore ce que c'est que le son, la saveur, l'odeur dans les corps, s'ensuit-il que je doive douter de l'étendue que je touche, de la solidité qui résiste à l'effort de ma main pour la pénétrer? Si l'homme a pu être tenté de dire que l'odeur n'est pas dans la rose, que la chaleur n'est pas dans le feu, mais dans l'âme ; que ce ne sont là que des sentiments et non des choses extérieures, a-t-il jamais pu se faire illusion au point de soutenir sérieusement que la solidité, que la tangibilité et la résistance qu'elle oppose au contact est dans le *moi*, et non dans l'objet impénétrable que nous touchons?

Mais d'abord, dit M. Garnier, « lorsque les philosophes nous disent que le son, l'odeur, etc., ne nous donneraient pas seuls l'idée d'*extériorité*, et qu'ils en concluent que ces phénomènes ne nous donneraient pas l'idée du *non-moi*, ils me paraissent dupes d'une métaphore. En effet, l'étendue tangible a seule un dedans et un dehors, parce qu'elle a seule les trois dimensions, et elle nous fournit seule l'idée d'intérieur et d'extérieur. Si donc nous ne percevions que les sons, les odeurs, etc., nous n'aurions pas l'idée d'intérieur et d'extérieur, mais nous aurions toujours l'idée du *moi* et du *non-moi*. » Car quel est celui qui a jamais confondu l'odeur, la chaleur, le son avec la joie, la douleur, l'espérance? L'espérance, la douleur, la joie, voilà des faits bien véritablement subjectifs, bien véritablement identiques au *moi*. Mais nul n'identifie le son, la saveur, l'odeur, avec le *moi;* nul n'a jamais dit de soi-même : Je suis savoureux, sonore, odorant, comme il dit : Je suis triste, joyeux, souffrant. Mais si, bien loin de subjectiver dans notre pensée les qualités secondes, nous les associons constamment hors de nous avec l'étendue tangible, en les rapportant à ce que nous appelons *corps*, toutes les inductions tirées par les idéalistes des hypothèses que nous venons de réfuter tombent d'elles-mêmes, et la réalité objective des qualités premières est un fait hors de toute contestation.

Une autre objection se tire encore des conceptions purement idéales de l'imagination, du rêve et de la folie. M. Garnier répond à ces objections par les observations suivantes, que nous lui empruntons et qui ne laissent rien à désirer sous le rapport de l'exactitude et du bon sens :

« Tandis que je connais, dit-il, des étendues, des formes comme objectives, il en est d'autres que je ne fais que concevoir, et que je sais n'être pas soumises actuellement à mon expérience. Comment en arrive-t-il ainsi? je n'en sais rien, et je dois me borner à exprimer le fait : *La perception matérielle se distingue de la conception.*

« Mais il est des étendues, des formes, à la présence desquelles je crois pendant un certain temps, et que je juge moi-même n'avoir pas eu de réalité, à l'arrivée d'autres formes et d'autres étendues. C'est le rêve et le réveil. Si j'ai cru objectives des formes et des étendues que je répute ensuite des songes, qui m'assure que les formes et les étendues de l'état de veille ne s'évanouiront pas à leur tour, et que je ne me réveillerai pas de la vie?

« Quand il en serait ainsi, je n'en distingue pas moins, quant à présent, les phénomènes appelés *objets du rêve*, des phénomènes appelés *objets de la perception*, et le sceptique fait cette distinction comme moi, puisqu'il me parle de songe. Le mot *apparence* lui-même prouve qu'il est un état où nous croyons saisir des réalités : or cet état est ce que j'appelle *perception matérielle*, et ce qui mérite d'être noté comme un fait à part. Nous devons donc poser encore ce fait, bien que nous ne puissions l'expliquer : *la perception se distingue du rêve.*

« Enfin, il est un rêve dont on ne se réveille pas périodiquement, et pendant lequel on croit à l'objectivité de phénomènes non réels : c'est l'état de folie. Le fou croit réel ce que je crois imaginaire; ne sont-ils pas aussi imaginaires les objets que je crois réels?

« Proposez cette objection à qui bon vous semblera, et essayez de faire rejeter par ce moyen la croyance à l'extériorité de ce que nous appelons les objets de la perception, vous verrez si vous y parviendrez; bien plus, essayez de vous convaincre vous-même de la force de cet argument, vous qui me parlez, et qui apparemment me distinguez de vous-même, me connaissez *objectif*. Quand nous nous occuperons de la croyance à l'autorité, nous verrons qu'un principe de notre esprit nous porte à regarder la déposition de l'immense majorité des hommes comme l'expression de la vérité, et que c'est en vertu de ce principe que nous distinguons le *sens commun* et la *folie*. Quant à présent nous nous bornerons à résumer ce que nous venons de dire, et à exprimer les propositions suivantes, qui contiennent des faits incontestables :

» 1° Nous ne confondons pas la perception matérielle avec la conception de l'état de veille; cette dernière n'est pas accompagnée de la croyance à l'extériorité de son objet; nous ne pouvons dire pourquoi.

« 2° Nous ne confondons pas la perception matérielle avec la conception de l'état de sommeil appelée songe. Cette dernière emporte croyance à l'extériorité de son objet; mais cette croyance s'évanouit au retour de celle que nous appelons perception. Nous ne pouvons donner non plus la raison de ce phénomène.

« 3° Enfin, nous distinguons la perception matérielle de la conception appelée folie, bien que cette dernière conception soit accompagnée d'une croyance permanente à l'extériorité de son objet. Ici la distinction repose sur la foi à l'existence réelle de ce qui est attesté par l'immense majorité de nos semblables. Mais cette foi elle-même est inexplicable, c'est un principe au delà duquel on ne peut remonter. »

Nous ajouterons que les jeux de l'imagination dans le rêve et la folie prouvent eux-mêmes l'existence des corps; car on ne conçoit des corps dans ces deux états, que parce qu'on en a perçu. Et ce qui prouve qu'il serait bien impossible d'imaginer des étendues tangibles, si l'on n'en avait jamais perçu, c'est que les illusions des songes, comme les hallucinations de la folie, ne reproduisent jamais que des éléments dont nous avons quelque connaissance, quoique d'ailleurs ces éléments se trouvent associés et combinés la plupart du temps d'une manière très-peu conforme aux réalités que nous fournit l'expérience. Or, si le souvenir des perceptions de la veille a tant de part aux conceptions du rêve et de la folie, et si au contraire la perception matérielle est entièrement indépendante de celles-ci, il faut en conclure que c'est la perception matérielle et non la conception de l'état de sommeil et de folie qui doit être la règle de nos jugements; et elle l'est en effet pour tous les hommes. La folie, d'ailleurs, n'est pas toujours un état permanent. On revient de la folie, comme on revient des songes. Or, si l'aliéné qui est guéri de sa folie croit fermement qu'il a été dans l'erreur pendant tout le temps que sa folie a duré, jamais on n'a vu l'homme de bon sens accuser de mensonge et d'erreur ses perceptions matérielles, les assimiler aux hallucinations de la folie, et croire que c'est le fou qui a raison, et que c'est lui qui se trompe.

Sextus Empiricus dans ses hypotyposes pyrrhoniennes a rassemblé toutes les objections que le génie de la dispute a pu jamais inventer pour infirmer la certitude du témoignage des sens. Dans son excellent *Essai sur le scepticisme*, M. Ancillon résume ces arguments et y répond d'une manière aussi solide que victorieuse. Le lecteur nous saura gré sans doute de reproduire ses réponses, qui compléteront ce que nous avions à dire en faveur de l'autorité des sens.

1re *Objection.* — « Elle est tirée de la différence qui se trouve entre les sensations des différentes classes d'animaux et celles des hommes, différence qui résulte de leur organisation, et qui ne permet pas d'asseoir un jugement sur un être quelconque. »

*Réponse.* — « Ce raisonnement prouve qu'il n'y a rien d'absolu ni d'universel dans les sensations, et qu'il y a autant de différentes manières de percevoir la nature, qu'il y a d'espèces d'êtres et d'organisations différentes; mais il ne prouve pas qu'il faille tout à fait suspendre son jugement et qu'il n'y ait rien qu'on puisse affirmer avec certitude. L'auteur affirme positivement la réalité de ces différences de sensations. Cependant ces différences ne nous sont perceptibles que par les sens; qu'est-ce donc que ces sens, qui, d'un côté, ne peuvent nous conduire à quelque résultat certain, parce qu'il y a une différence frappante entre eux, d'une espèce d'animaux à une autre, et qui, de l'autre, nous servent à constater avec certitude cette différence?

« Quelque variété qu'il y ait entre les différentes espèces d'animaux, cependant les animaux comprennent les hommes, et les hommes comprennent les animaux. Sans doute les hommes ont la raison pour saisir ces différences, et pour en tenir compte dans leurs procédés; mais les animaux ne peuvent comprendre les hommes que par l'analogie des sensations. La différence n'est pas aussi grande qu'on l'imagine, et laisse subsister beaucoup de ressemblances. »

2e *Objection.* — « Les différences qu'il y a entre les sensations des hommes produisent la différence des appétits et des aversions, et cette différence est telle qu'on peut sur chaque objet dire ce qu'il paraît être et non ce qu'il est en lui-même. »

*Réponse.* — « Nous remarquons d'abord que la différence des sensations est du moins bien constatée, et que l'on ne peut là-dessus suspendre son jugement.

« Cette différence n'empêche pourtant pas que la plupart des hommes ne recherchent et ne fuient les mêmes objets, et qu'ils ne s'entendent quand ils se parlent de leurs sensations; ce qui serait inexplicable, s'il n'y avait pas de l'identité dans la masse des sensations.

« Il y a encore bien plus d'identité dans les intuitions, et comme nous rapportons toujours les intuitions aux objets, et qu'elles servent de base à nos jugements sur la nature, l'identité des intuitions prouve plus pour la possibilité de connaître les objets tels qu'ils sont, que la diversité des sensations ne prouve contre cette possibilité.

« Il est sans doute impossible de constater l'identité des intuitions; car, pour cet effet, il faudrait être en même temps soi et un autre; mais expliquez pourquoi l'on croit à cette identité, et comment le monde entier roule sur cette identité, si elle n'est pas réelle.

« Enfin, s'il n'y a rien d'absolu dans les sensations, en conclurez-vous qu'il n'y a rien

d'absolu dans les jugements et dans les raisonnements? Comme toutes les sensations sont particulières, individuelles, variables, et que les jugements supposent tous quelque chose d'universel et d'invariable, cela seul ne prouverait-il pas que tout ne vient et ne s'origine pas des sensations? Aussi tous les philosophes qui ont essayé de déterminer la nature des êtres ont cherché leurs principes dans l'âme. »

3e *Objection.* — « La diversité des sens dans chaque individu de l'espèce humaine. Chaque sens perçoit un côté de l'objet; toutes ces perceptions correspondent-elles à quelque chose de réel? Et si elles n'y correspondent pas toutes, lesquelles ont ce caractère? Si nous avions moins de sens, plus de sens, d'autres sens, ne saisirions-nous pas l'objet sous des rapports tout différents? Nos sensations, étant différentes, ne nous feraient-elles pas percevoir d'autres qualités? Pouvons-nous donc dire que nous connaissons l'objet? »

*Réponse.* — « Si l'on prend le mot connaître dans un sens absolu, et si l'on fait de l'objet le synonyme de l'être, ce raisonnement est très-juste. Selon Sextus, la raison est le juge naturel des sens, et elle juge que les sens ne peuvent pas nous conduire à la connaissance des êtres. Ou ce raisonnement est faux, et alors il ne prouve rien contre la raison ni contre les sens; ou il est vrai, et alors il ne prouve du moins rien contre la raison, et ce n'est pas une raison de suspendre son jugement sur la vérité des sens, mais de prononcer son jugement contre eux.

« De plus, le raisonnement de Sextus prouve simplement que les sens ne sauraient saisir tous les côtés de l'être; mais ne serait-il pas certain que l'être saisi par des sens tels que les nôtres présente tel ou tel rapport, et ce rapport n'a-t-il pas de la réalité? »

4e *Objection.* — « La variété des circonstances et des états du corps détermine nos sensations, et ces sensations sont ensuite les éléments de nos jugements. La santé, la maladie, la différence des âges, la veille et le sommeil, sont autant de sources de sensations et de jugements divers. Dans chacun de ces états, on sent les choses autrement. Dans lequel les voit-on ou les sent-on conformément à la vérité? »

*Réponse.* — « Il est singulier que nous nous apercevions nous-mêmes de ces différences; nous nous prémunissons même autant que possible contre cette multitude infinie de circonstances qui modifient nos jugements. Nous saisissons donc du moins cette vérité.

« Comme nous jugeons que ces circonstances modifient nos organes et nos sensations d'une manière différente de leur état habituel, que certaines sensations nous paraissent conformes à la règle, et d'autres des exceptions à la règle, il faut que nous ayons une mesure pour en juger ainsi. La fréquence et l'universalité de certaines sensations nous donnent cette mesure. Il y a un certain état de l'homme qui constitue la santé; l'homme est fait pour être sain, et la maladie n'est pas son état ordinaire et habituel; nous jugeons donc que la manière dont un homme voit, sent et perçoit les objets dans l'état de santé est le mode de voir de la nature humaine, la vérité relative à l'homme, et que le malade est dans l'erreur.

« Il en est des rêves comme des maladies, chaque homme fait justice de ses rêves, et distingue lui-même ses rêves de la réalité. Tant qu'il rêve, ses songes lui paraissent avoir tous les traits de l'existence; mais au moment où il s'éveille, à la première sensation, il fait sa part à l'imagination, et accorde à ses sensations peut-être moins vives, moins liées entre elles que les images du rêve, la réalité. On peut sans doute demander ce que c'est que cette réalité qu'il attribue à une série de représentations et qu'il refuse à une autre, et s'il est autorisé à faire cette distinction; mais on peut demander à ceux qui font cette question, et qui la font pour prouver que les représentations dans l'état de veille pourraient fort bien n'avoir pas plus de réalité que les rêves, et qui cependant ne sauraient nier le fait de cette distinction, comment ils l'expliquent si les représentations durant la veille n'ont pas plus de réalité que les songes, et si les songes ont autant de réalité que les idées durant la veille. »

5e *Objection.* — « Les objets nous paraissent différents selon les lieux, les distances et les positions. Ces circonstances déterminent nos sensations. Nous substituons l'une à l'autre; nous corrigeons l'une par l'autre; laquelle est la véritable, ou plutôt lesquelles peuvent servir de base à nos jugements sur les qualités des êtres? »

*Réponse.* — « Ces observations nous conduisent à constater des rapports certains. Il est vrai qu'à telle distance, un être doué d'organes humains doit voir la tour ronde, et à une autre distance, il la verra carrée. Ces rapports sont variables, mais réels. La tour est-elle ronde? Est-elle carrée? Elle est carrée; car l'homme vérifiant les dépositions d'un sens par celles d'un autre, saisit le rapport constant sous lequel l'homme qui n'est pas malade doit voir cet objet. »

6e *Objection.* — « Les sens agissent sous différentes conditions; ces conditions varient et modifient la sensation, de manière qu'elle ne nous arrive jamais pure : c'est ce que Sextus appelle le mélange du dehors. »

*Réponse.* — « Ou ces conditions sont essentielles à tel ou tel ordre de sensations et sont toujours les mêmes, ou ces conditions sont accidentelles et temporaires. Dans le premier cas, ces conditions n'ajoutent rien à l'incertitude des résultats que nous pouvons tirer de nos sensations. La sensation est l'effet d'un rapport, de celui de l'impression que reçoit l'organe avec l'être sentant; ce rapport en suppose d'autres. Cette impression dépend des rapports de l'organe avec les milieux environnants comme avec les objets, de l'état de l'organe comme de sa

nature. Tout cela est, et doit être nécessairement relatif. Si les conditions sont accidentelles et temporaires, dès que nous remarquons que l'organe n'est pas dans un état de santé, et que nous distinguons les conditions essentielles des conditions particulières, nous ne concluons rien de ses sensations, et par conséquent elles ne peuvent être un principe de doute et d'incertitude. »

7e *Objection.* — « La quantité des objets décide souvent de l'impression qu'ils font sur nous, ou de l'effet qu'ils produisent. Un peu plus ou un peu moins du même objet paraît changer sa nature. »

*Réponse.* — « Tous ces exemples prouvent qu'il y a beaucoup de vérités relatives : s'ensuit-il qu'il n'y en a point d'absolues?

« Ces relations mêmes sont pourtant quelque chose de positif et de réel. »

8e *Objection.* — « Tout ce qui existe pour nous, tout ce que nous saisissons, tout ce que nous pensons, est toujours relatif à quelque autre chose, et n'est ni isolé, ni absolu. Sextus distingue deux sortes de rapports ou de relations, le rapport de l'objet au sujet, et les rapports des sujets entre eux ou des idées entre elles. »

*Réponse.* — « Ces derniers rapports, n'étant percevables que par le sujet, vont se perdre dans le rapport général de l'objet au sujet, que Sextus n'a pas saisi dans sa généralité. »

L'argument de Sextus n'est pas plus solide, lorsqu'il conclut des rapports des objets entre eux, la nécessité de comprendre le tout pour comprendre chaque partie. Je n'ai pas besoin d'embrasser la création tout entière, pour connaître avec certitude tel ou tel objet faisant partie de la création. Sextus paraît confondre ici la connaissance certaine avec la connaissance parfaite. Dieu seul connaît parfaitement l'ensemble de l'univers, qui est son ouvrage. Mais quoique la science de l'ordre universel, du plan général de la nature dépasse la portée de l'esprit humain, nous pouvons affirmer avec certitude l'existence de telle partie de la matière qui est accessible à nos sens, de tel phénomène sensible qui se produit sous nos yeux; et si nous ne pouvons le connaître dans tous ses rapports avec les diverses parties ou avec l'ensemble de la création, cela ne prouve pas que nous ne puissions légitimement affirmer tout ce que nous pouvons en connaître. Sextus dit d'ailleurs l'inverse de ce qu'il fallait dire. La connaissance humaine procède de l'individuel au général, et non du général à l'individuel. Pour connaître le tout, il faut connaître chaque partie; c'est par l'analyse des éléments dont se compose l'objet, que nous pouvons nous élever à la connaissance de l'objet pris dans sa totalité.

9e *Objection.* — « Les choses et les objets font sur nous des impressions différentes, selon que nous les voyons souvent ou rarement. »

*Réponse.* — « Ce morceau, dit M. Ancillon, est un des plus mauvais de tout l'ouvrage.

« D'abord Sextus y confond les sensations ou les impressions tantôt agréables, tantôt désagréables, que les objets font sur nous, et que nous ne rapportons jamais qu'au sujet qui les éprouve, avec les intuitions que les objets nous donnent, et que nous rapportons toujours aux objets. Cependant ces dernières seules servent de base à nos jugements, et c'est d'elles seules qu'il peut être question, quand il s'agit de vérité. Un objet nouveau ou rare nous plaît, nous amuse, nous frappe plus que lorsque ce même objet se sera présenté souvent; mais ces circonstances ne changent pas pour nous ses formes primitives ou originaires. »

Toute l'argumentation de Sextus repose évidemment sur les opinions que les anciennes écoles idéalistes avaient accréditées au sujet du monde matériel. La matière, selon Pythagore, est le principe de l'indéterminé, de l'instabilité, du changement, de la discorde, et en général de toute imperfection. Or, tout ce qui est mobile, passager, multiple, n'est qu'un faux être, qu'un être illusoire. Par conséquent la science de ce qui passe, de ce qui varie, n'est qu'une fausse science, qu'une science incertaine, illusoire. Il n'y a de vrai que la science de ce qui est immuable, éternel, infini. Selon Platon, la matière est aussi le principe du variable, de l'imparfait, du fini. Or, ce qui varie, ce qui est limité ou dépendant du temps et de l'espace, a moins d'être que ce qui est universel et invariable. Donc les sensations, qui ne correspondent qu'au variable et à l'individuel, ne peuvent être la base d'une affirmation absolue. Certes, il y a au fond de ces idées une grande et importante vérité. Mais si l'on prend ces principes dans toute leur rigueur littérale, on tombe inévitablement dans le panthéisme ou dans le scepticisme. De ce que l'être immuable est la réalité suprême, l'être par excellence, s'ensuit-il que les corps n'aient qu'une existence illusoire, et ne puissent être l'objet d'une science certaine? Le variable existe comme variable; mais il n'en existe pas moins; et je puis l'affirmer en tant que variable avec la même certitude que j'affirme l'invariable en tant qu'invariable.

Mais nous dirons ici au sujet des sens ce que nous avons dit au sujet de la conscience et de la mémoire. De ce que la perception externe est infaillible et son témoignagne certain, il ne s'ensuit nullement que nous ne nous trompions jamais sur les choses qui en sont l'objet; les plaintes universelles et notre propre expérience font foi du contraire. Seulement nous attribuons injustement aux sens des erreurs qui viennent de l'homme et du mauvais usage qu'il fait de ses facultés; soit que, tirant imprudemment de fausses conséquences de leur témoignage, il se hâte d'affirmer sans raison suffisante que certaines qualités qu'il perçoit sont les signes de quelques autres qualités qu'il ne perçoit pas; soit qu'il les emploie à juger des choses qui ne sont pas de leur compétence ou qui sont hors de leur portée, et que par conséquent ils ne peuvent lui faire con-

naître; soit enfin que, la confiance qu'il a dans leur infaillibilité lui faisant oublier leur imperfection et leurs limites, il prétende pénétrer et résoudre par leur moyen des questions dont il ne leur appartient pas de donner la solution. Car s'il est certain que *les sens ne nous trompent pas*, il ne l'est pas moins qu'*ils sont imparfaits*.

Ainsi, nous nous trompons souvent quand nous concluons de telle apparence visuelle la distance, le mouvement, l'immobilité, la forme de tel objet; quand nous appliquons, par exemple, le sens de la vue à juger du degré de solidité ou de la saveur d'un corps; quand nous prononçons que la divisibilité de la matière aboutit nécessairement à des éléments simples, parce que nos sens, dans l'analyse des substances corporelles, ne peuvent outrepasser certaines limites, ou quand nous nous imaginons que le monde matériel finit là où s'arrêtent nos perceptions de la vue et du toucher. Il en résulte qu'une condition essentielle pour ne pas se tromper sur les objets des sens, c'est d'abord de savoir ce dont chacun d'eux est capable et ce que nous avons droit de lui demander, et en second lieu de nous renfermer exactement dans les limites de son témoignage, et de n'ajouter aucun élément étranger aux éléments qui nous sont fournis par la perception externe.

L'imperfection des sens tient à des causes soit particulières, soit générales et communes à tous les hommes. En tant qu'elle dépend des organes de sensation dans l'individu, on y remédie en rétablissant ces organes dans un état sain et naturel, en les fortifiant par l'exercice, en suppléant à leur insuffisance ou en corrigeant l'irrégularité de leurs fonctions par des moyens artificiels. En tant que cette imperfection tient à la nature même de l'homme, on y remédie jusqu'à un certain point en recourant à la raison et à l'expérience, soit pour tâcher de découvrir les rapports qui existent entre les qualités apparentes et les qualités intimes et secrètes des objets, soit pour passer de la sphère des choses visibles et tangibles à la sphère du monde invisible, où les objets des sens ont leur principe, leur raison, leur explication et leurs lois.

Nous avons dit que les sens se perfectionnent par l'exercice; mais c'est surtout par le secours de l'expérience d'autrui que se fait leur éducation. Car nous apprenons à bien juger par les sens, comme nous apprenons à bien juger par la conscience et la raison. De là, la nécessité de recourir souvent au témoignage des autres hommes, témoignage sans lequel nous serions exposés à commettre mille erreurs funestes, comme le prouvent les soins continuels qu'exige l'éducation du premier âge. — *Voy.* la note III, à la fin du volume et l'article NATURE.

Toute la philosophie ancienne et moderne retentit des accusations des philosophes contre la fidélité de nos sens, et si elles étaient fondées, nous serions condamnés à croire qu'ils nous ont été donnés par quelque démon malfaisant dans le dessein de se jouer de notre crédulité, plutôt que par le sage et bienfaisant Auteur de la nature pour nous instruire de tout ce qui importe à notre conservation et à notre bonheur.

Chez les anciens, Démocrite, Epicure et tous les atomistes ont soutenu que les qualités des corps appelées par les modernes qualités secondaires, c'est-à-dire, les odeurs, les saveurs, les sons, les couleurs, le chaud et le froid, sont de pures illusions et n'existent pas réellement; Platon a pensé qu'il n'y a point de science possible des choses matérielles, et que les idées éternelles et immuables sont le seul objet de la connaissance; les académiciens et les sceptiques, pour appuyer leur maxime favorite, que nous devons refuser notre assentiment aux choses mêmes qui nous semblent les plus évidentes, ont recherché avec un soin minutieux tous les arguments qui peuvent prouver l'infidélité des sens.

Les péripatéticiens n'ont cessé de se plaindre des déceptions des sens, et de soutenir que leur témoignage doit être suspect tant qu'il n'est pas confirmé par la raison, qui peut seule corriger leurs illusions. Ils ont invoqué à l'appui de ces plaintes une foule de lieux communs : le bâton brisé dans l'eau, les objets agrandis et leur distance déguisée par le brouillard, la grandeur apparente du soleil et de la lune si différente de leur grandeur réelle, la forme ronde d'une tour carrée placée loin du spectateur. Dans l'école péripatéticienne, le mensonge des sens était l'explication philosophique des phénomènes de ce genre; et, de même que les qualités occultes et les formes substantielles, il servait à dissimuler l'ignorance des causes réelles.

Descartes et ses disciples, d'accord en ce point avec Aristote, ont répété les mêmes plaintes.

Lorsque nous considérons que le genre humain tout entier, depuis le commencement du monde, a toujours confié ses plus importants intérêts au témoignage des sens, il est difficile de concilier cette conduite avec l'opinion spéculative, si généralement soutenue par les philosophes, que les sens nous trompent; et peut-être aussi que c'est se faire une étrange idée de la sagesse de l'Etre suprême, que d'imaginer qu'il nous a pourvus de deux facultés dont l'une, c'est-à-dire, les sens, a pour destination de nous tromper, et l'autre, savoir, la raison, de découvrir la tromperie.

Examinons donc si les illusions des sens ne seraient pas un préjugé où les hommes ont pu naturellement tomber, parce qu'il est l'excuse de leur ignorance et comme une apologie pour leurs propres méprises.

Nous devons deux facultés à nos sens, la sensation et la perception des objets extérieurs.

L'illusion ne saurait être dans la sensation; car nous avons la conscience de toutes nos sensations; et en nature et en degré,

elles ne sauraient être que ce que nous les sentons. Il est impossible qu'un homme souffre lorsqu'il ne sent pas de douleur; et lorsqu'il sent de la douleur il est impossible que cette douleur n'existe pas, ou qu'elle soit autre que ce qu'il la sent. Il en est de même de toute sensation : on peut oublier une sensation qui n'est plus; mais dans le moment où on la sent, elle est nécessairement ce que nous sentons qu'elle est.

Si nos sens se trompent, l'erreur ne peut donc se rencontrer que dans la perception. Examinons donc la perception sous ce rapport.

D'abord il faut bien avouer que l'on peut imaginer des facultés de percevoir plus parfaites que les nôtres, et dont on peut supposer l'existence dans des êtres d'un ordre plus élevé. Nous ne percevons les objets extérieurs qu'au moyen des organes, et ces organes sont sujets à des maladies, qui affectent quelquefois la perception même. Les nerfs et le cerveau, qui sont les organes internes de la perception, sont aussi troublés par divers désordres comme toutes les autres parties de la constitution humaine.

Mais il en est de même de l'imagination, de la mémoire, du jugement, du raisonnement; ces facultés s'altèrent et parfois se détruisent par les maladies du corps, comme nos facultés perceptives; et cependant nous ne les regardons pas comme des facultés trompeuses.

La vérité est que les unes et les autres sont limitées et imparfaites : ainsi le voulait la condition humaine. Dieu nous les a données telles, parce qu'il l'a jugé convenable dans ses desseins sur nous. Des êtres d'une nature supérieure peuvent avoir des facultés intellectuelles qui nous manquent; ils peuvent posséder celles que nous avons, à un plus haut degré, et tout à fait exemptes des désordres accidentels auxquels nous sommes exposés; mais nous n'avons aucune raison de croire que Dieu se soit joué d'aucune de ses créatures en les douant de facultés destinées à les tromper : cette pensée serait injurieuse au Créateur, et conduirait au scepticisme absolu.

Quoique les erreurs qu'on impute aux sens soient en grand nombre et d'espèces très-différentes, je crois qu'on peut les ramener toutes à l'une des classes suivantes :

1° Beaucoup des prétendues déceptions des sens ne sont que des conséquences imprudemment tirées de leur témoignage. En pareil cas, le témoignage des sens est vrai, et la conséquence que nous en déduisons fausse; mais nous aimons mieux imputer l'erreur à eux qu'à nous, et nous les blâmons pour les conséquences que leur témoignage ne contenait pas et que nous n'en avons tirées qu'en raisonnant mal.

Ainsi l'homme qui a été abusé par une pièce de fausse monnaie ne manque pas de dire que ses sens l'ont trompé; mais son accusation ne tombe pas sur le vrai coupable; car demandez-lui si ses sens l'ont trompé sur la couleur, la figure ou l'empreinte? non; c'est cependant à quoi se réduit le témoignage immédiat de ses sens; mais il en a conclu la bonté de la pièce de monnaie, et la conséquence n'était pas légitime. La déception ne vient donc pas d'eux, mais de son mauvais raisonnement. Non-seulement ses sens sont innocents de l'erreur de son jugement, mais c'est par eux seulement qu'il parvient à la découvrir; qu'il sache les interroger, et ils lui apprendront que le métal qu'il a jugé pur ne l'est pas, ou que la pièce n'en contient pas le poids nécessaire.

On peut, dit-on, citer des exemples où plusieurs de nos sens nous trompent de concert; comment savoir s'il n'en est pas où tous se trouvant abusés, il ne nous en reste aucun pour découvrir la déception? A cela, je réponds en demandant qu'on me cite un de ces exemples, et l'on me dit : Prenez un peu de terre glaise; pétrissez-la et donnez-lui la forme d'une pomme; parfumez cette substance d'essence de pomme, et, à l'aide de la peinture, donnez-lui-en les couleurs; la vue, le toucher et l'odorat vont déposer de concert que c'est une pomme véritable.

Je dis que dans ce cas aucun de mes sens ne me trompe. La vue et le toucher m'assurent que ce que je tiens a la forme et la couleur d'une pomme, ce qui est vrai. Où donc est la déception? Dans mon jugement, et point ailleurs. De ce que cet objet a quelques-unes des qualités distinctives d'une pomme, j'en conclus que c'en est une; ce qui est mal raisonner. L'erreur ne vient pas des sens, elle vient de mon jugement.

Une foule de jugements faux que l'on attribue aux sens viennent de ce que nous prenons le mouvement relatif des corps pour un mouvement réel ou absolu. Cette confusion n'est point une déception des sens; car nos sens ne perçoivent que le mouvement relatif. C'est par le raisonnement que nous en inférons le mouvement réel, comme il est facile de s'en convaincre avec un peu d'attention.

Nous avons déjà observé que nous percevons immédiatement l'étendue comme une qualité sensible des corps, et que cette perception nous conduit à concevoir l'espace, quoique l'espace ne soit pas un objet sensible. Quand un corps change de place, le lieu qu'il occupait demeure vide, jusqu'à ce qu'il soit rempli par un autre corps, et quand même il ne serait jamais rempli, il n'en continuerait pas moins d'exister. Avant qu'il y eût des corps, l'espace qu'ils occupent était vide, mais il existait et il était prêt à les recevoir dans son sein; car les corps ne pouvant exister sans espace qui les reçoive, il y a de l'espace partout où ils existent ou peuvent exister.

Il résulte de là que l'espace ne peut avoir de limites, et qu'il est immobile. Les corps qu'il contient peuvent changer de place, mais la place elle-même ne saurait être déplacée; il est aussi impossible de concevoir qu'une portion de l'espace s'approche ou s'éloigne d'une autre, qu'il l'est d'imaginer

que la matière se mette d'elle-même en mouvement.

Cet espace illimité et immobile est ce que les philosophes appellent l'*espace absolu*. Le mouvement réel ou absolu est un changement de lieu dans l'espace absolu.

Nos sens ne nous instruisent point du mouvement ni du repos absolu des corps. Quand un corps s'éloigne d'un autre, les sens le remarquent; mais ils ne peuvent s'assurer si ce corps change de place dans l'espace absolu. Il est certain, dans ce cas, qu'il y a un mouvement absolu, mais les sens ne discernent pas s'il appartient à l'un ou à l'autre de ces corps, ou à tous les deux à la fois.

De tous les préjugés que la science dément, il n'y en a peut-être pas de plus général que celui de l'immobilité de la terre. Cette opinion subsiste dans tous les esprits, tant que les lumières de l'instruction ne l'ont point rectifiée. Une fois dissipé, ce préjugé n'a plus d'empire sur le jugement; mais les personnes qui en sont revenues doivent se souvenir combien elles ont eu de peine à croire qu'il y a des antipodes, que la terre est sphérique, qu'elle tourne sur son axe en un jour, et autour du soleil en une année; elles doivent se rappeler quels combats leur raison eut à soutenir, et avec quels efforts elle prévalut.

La cause d'un préjugé si général n'est pas indigne d'être recherchée; mais ce n'est point ici notre objet. Nous nous contenterons d'observer que ce préjugé n'est point l'ouvrage des sens, puisqu'ils ne nous font connaître que le changement de situation des corps relativement à d'autres corps, et non leur changement de situation dans l'espace absolu. Le mouvement relatif des corps est le seul que nous percevions, et nous le percevons tel qu'il est; c'est à la raison et à la science de comparer les mouvements relatifs, et d'en déduire les mouvements absolus qui les produisent.

Tout mouvement se rapporte nécessairement à un point fixe, ou supposé fixe. Nous ne percevons rien dans l'espace absolu. L'homme, dans l'état d'ignorance, fait de la terre le point fixe dont il a besoin pour estimer les mouvements qu'il perçoit. Cette habitude contractée dès l'enfance, et l'influence du langage qui suppose la terre en repos, sont peut-être les causes du préjugé dont il s'agit.

Ainsi donc, en distinguant avec soin ce que nos sens attestent réellement des conséquences que le raisonnement tire de leur témoignage, on voit s'évanouir une foule des illusions qu'on leur prête, et qui ne sont que des erreurs de notre propre jugement.

2° On peut comprendre, dans la seconde classe des erreurs imputées aux sens toutes celles qui se rencontrent dans nos perceptions acquises. Une perception acquise n'est point, à proprement parler, le témoignage direct de nos sens, mais une conséquence que nous en avons tirée. L'expérience nous a montré certains faits associés aux perceptions immédiates de nos sens; les lois de notre constitution nous portent à présumer que cette union est invariable; et lorsque nous l'avons plusieurs fois observée, nous croyons fermement qu'elle est une connexion naturelle. Dès lors ce qui est perçu devient pour nous le signe de ce qui ne l'est pas; l'apparition du signe nous fait immédiatement croire à la présence réelle de la chose signifiée, et nous croyons percevoir également l'un et l'autre.

Nul doute que nous ne tirions même dans l'enfance de semblables conséquences; nul doute aussi que nous ne les confondions avec les perceptions immédiates d'où nous les tirons; et de là vient que les langues les désignent par le même nom, et que l'usage nous autorise à les appeler *perceptions*, et même nous y oblige, sous peine de n'être pas entendus. Mais ici, comme ailleurs, la philosophie nous enseigne à séparer ce que le vulgaire confond; c'est pourquoi j'ai donné le nom de *perceptions acquises* à ces conséquences tirées de nos perceptions primitives et immédiates, afin de les en distinguer. Que ces perceptions acquises soient primitivement dues à un raisonnement dont la trace a disparu de notre mémoire, comme le pensent les philosophes, ou qu'elles soient le résultat d'une loi instinctive de notre constitution, comme j'incline à le croire, peu importe à notre objet présent. Dans le premier cas, les erreurs des perceptions acquises rentreraient dans la classe de celles dont nous avons traité plus haut; dans le second, elles doivent former une classe à part. Mais ce qui est positif, c'est que, dans l'une et dans l'autre supposition, ces erreurs ne sont point des déceptions des sens.

Reprenons l'exemple d'un globe : je le vois sphérique, et sous trois dimensions. Dire que ce n'est point là une perception, ce serait une révolte absurde contre l'autorité de l'usage en matière de mots. Mais tous les philosophes savent que cette perception n'est pas le témoignage de mes yeux. Je ne vois réellement qu'un plan circulaire, où le jour et la couleur sont distribués d'une certaine manière; mais ayant observé que cette distribution est spéciale aux corps sphériques, je suis immédiatement convaincu que l'objet est sphérique, et je dis que *je le vois*, que *je le perçois* sphérique. Lorsque le peintre, par une imitation exacte de cette distribution de lumière et de couleur, spéciale aux corps sphériques, me fait illusion au point de me faire prendre pour une sphère réelle ce qui n'est qu'une sphère peinte, le témoignage de mes yeux est fidèle, la couleur et la figure visible de l'objet sont telles que je les vois. L'erreur se trouve dans la conséquence que je tire, c'est-à-dire, que l'objet est une sphère et a les trois dimensions. Cette conséquence est fausse; mais, quelle que soit son origine, elle n'est pas le témoignage propre de nos sens.

Il faut ranger dans la même classe les faux jugements que nous portons sur la grandeur et la distance des corps célestes, et sur

celles des objets terrestres placés au sommet des montagnes, ou regardés soit à travers des verres optiques, soit à travers une atmosphère chargée de vapeurs ou très-limpide.

Les erreurs de nos perceptions acquises nous sont rarement préjudiciables ; une expérience plus étendue et une connaissance plus parfaite des lois de la nature les corrigent successivement; et d'un autre côté, les lois générales de notre constitution, qui nous les suggèrent en quelque sorte, nous sont extrêmement utiles.

Nous naissons ignorants, et notre ignorance nous expose à toutes sortes d'erreurs et de dangers. Cette suite régulière de causes et d'effets, que la sagesse divine a ordonnée, et qui dirige chaque pas de notre vie dans un âge plus avancé, nous est entièrement inconnue jusqu'à ce que l'expérience nous la découvre par degrés.

Comme les leçons de l'expérience précèdent celles de la raison, qui ne s'éveille que tard, nous devons tomber dans beaucoup de méprises; mais dans cette première époque de la vie, la raison ne serait qu'un présent funeste de la nature. Si l'enfant savait réfléchir, et qu'il connût parfaitement sa condition, il ressemblerait à un homme entouré de dangers, au sein des plus profondes ténèbres, et que chaque pas peut précipiter dans un abîme. Que lui conseillerait la raison? De s'asseoir, et d'attendre la clarté du jour.

La raison conseillerait de même à l'enfant de ne rien tenter qu'avec sûreté; or, la sûreté est le fruit de l'expérience, et l'expérience est dangereuse. La raison avertit encore de ne point s'exposer au danger sans des motifs pressants; l'enfant serait donc tourmenté d'incertitudes, et arrêté dans ses progrès.

La nature a suivi une autre marche; elle laisse ignorer à l'enfant le danger, et lui inspire de déployer toutes ses facultés, de tout oser sans attendre les conseils de la raison, et d'ajouter foi à tout ce qu'on lui dit. Il est puni quelquefois de sa témérité, et la raison aurait sans doute prévenu cette souffrance; mais cela même est une discipline salutaire qui lui enseigne la prudence; on abuse ainsi de sa crédulité, mais le bien qu'elle lui vaut surpasse de beaucoup le mal qu'elle lui cause. L'activité et la crédulité lui sont plus utiles que la raison, et lui apprennent plus en un jour qu'elle ne lui apprendrait en une année. Gouverné par ce double principe, il amasse, avec sécurité, tous les matériaux dont il aura besoin plus tard, et sous la bienfaisante influence des lois de sa constitution, il est heureux à cette période de la vie, où la raison ne servirait qu'à le glacer de frayeur, ou à l'embarrasser de délibérations épineuses. Il obéit à la nature même lorsqu'il fait et qu'il croit ce que la raison désapprouve; en sorte que la sagesse et la bonté de Dieu n'éclatent pas moins à lui refuser l'usage de la raison, qu'à l'accorder à l'homme qui est mûr pour un si grand bienfait.

3° Une troisième classe des erreurs attribuées aux sens procède uniquement de notre ignorance des lois de la nature.

Les lois de la nature, et par là je n'entends pas les lois morales, mais seulement les lois physiques, nous sont enseignées par notre expérience, ou par celle des autres.

Lorsque nous ignorons ces lois, ou que nous les observons avec trop peu d'attention, il nous arrive de porter de faux jugements sur les objets des sens, particulièrement sur ceux de l'ouïe et de la vue ; et ces faux jugements sont presque toujours, quoique très-improprement, considérés comme des illusions de nos sens.

Le son affecte différemment l'oreille, selon que le corps sonore est proche ou éloigné, devant ou derrière nous, à notre droite ou à notre gauche. Nous apprenons, par ces nuances dans la sensation, à estimer la position du corps sonore, et presque toujours nos conjectures sont justes. Mais nous sommes abusés quelquefois par des échos naturels ou artificiels ou par des instruments acoustiques qui renvoient le son, qui altèrent sa direction, ou qui le transportent, sans l'affaiblir, à des distances plus considérables.

Les ventriloques, qui ont trouvé le secret de modifier leur voix, de manière à ce qu'elle paraisse partir d'une bouche étrangère, descendre des nuages, ou sortir de terre, produisent des déceptions encore plus grandes, parce qu'elles sont moins communes.

On dit que quelques personnes ont le talent d'imiter si exactement la voix des autres, que dans l'obscurité il est difficile de ne pas s'y méprendre. J'incline à croire que les merveilles de cette espèce sont, comme toutes les merveilles, fort exagérées par la renommée, et qu'une oreille attentive parviendrait à distinguer la copie de l'original.

Rien ne marque mieux l'étonnante exactitude et l'admirable véracité de nos sens dans toutes les perceptions utiles, que la précision avec laquelle nous distinguons à leur port, à leur voix, à leur écriture les personnes de notre connaissance. On ne peut trop s'étonner que nous soyons si rarement trompés dans ces distinctions pour peu que nous prêtions l'attention nécessaire aux informations de nos sens, et qu'en même temps nous soyons si parfaitement incapables de démêler les nuances délicates qui nous les font faire.

S'il est des cas cependant où l'oreille ne peut discerner les sons produits par des causes différentes, il s'ensuit seulement que l'ouïe est un sens imparfait, et non pas qu'il est un sens trompeur. L'oreille peut être dans l'impuissance de tirer une conséquence juste; mais il n'y a que notre ignorance des lois du son qui nous en fasse tirer de fausses.

Les déceptions de la vue, qu'il faut attribuer à notre ignorance des lois de la nature, sont en plus grand nombre et plus remarquables.

Les rayons lumineux, qui sont le *medium* de la vision, viennent en ligne droite de l'objet à l'œil, lorsqu'ils ne rencontrent point

d'obstacle; et la nature nous apprend à voir l'objet visible dans la direction selon laquelle ces rayons frappent l'organe. Mais ils peuvent être réfléchis, réfractés, infléchis dans leur passage de l'objet à l'œil; ce qui changera leur direction et avec elle la position apparente, la figure apparente, et la grandeur apparente de l'objet.

Ainsi derrière la glace qui réfléchit ses traits, l'enfant croit voir un autre enfant qui imite tous ses gestes; mais il a bientôt reconnu son erreur et compris que cet autre enfant n'est que sa propre image. Quoique moins familières, toutes les déceptions du télescope, du microscope, de la chambre obscure, de la lanterne magique, sont du même genre : elles peuvent tromper le spectateur ignorant, mais elles sont la source des informations les plus exactes pour le philosophe initié aux principes de l'optique, et ne paraissent à ses yeux que les conséquences rigoureuses de ces mêmes lois de la nature dont nous retirons de si grands avantages dans les circonstances ordinaires.

4° Il reste encore une quatrième classe d'erreurs attribuées aux sens, et ces erreurs sont les seules, à mon gré, qui méritent ce nom. Je veux parler de celles qui proviennent de quelque dérangement dans les organes extérieurs de la perception ou dans les nerfs et le cerveau qui en sont les organes intérieurs.

Dans le délire et dans la folie, la perception, la mémoire, l'imagination, le raisonnement se troublent à la fois et se confondent dans un même désordre. Il y a pareillement des cas où un seul sens est affecté, tandis que les autres demeurent sains; ainsi on peut éprouver de la douleur dans un membre qu'on a perdu; on peut sentir double un corps de petite dimension, en croisant ses doigts d'une certaine manière; on peut voir un objet double en ne dirigeant pas à la fois les deux yeux vers lui; on peut apercevoir des couleurs qui n'existent pas, en pressant d'une certaine manière la prunelle de l'œil : on peut les voir autres qu'elles ne sont quand on a la jaunisse : ce sont là de vraies *déceptions des sens*, je n'en connais point d'autres (215).

Il faut reconnaître dans ces déceptions accidentelles une conséquence de notre condition ici-bas. Il n'est aucune de nos facultés dont les fonctions ne puissent être dérangées, suspendues, détruites par diverses causes : c'est une imperfection qu'on ne saurait nier; mais comme elle est commune à toutes nos facultés, elle n'autorise point à déclarer l'une d'entre elles plus trompeuse que les autres.

Nous dirons, en nous résumant, que l'erreur de considérer nos sens comme une faculté trompeuse semble avoir été commune à tous les philosophes. A cette erreur ils en ont ajouté une autre, celle de croire que la raison n'a point d'autre emploi que de rectifier leurs déceptions.

Les sens ne sont pas plus trompeurs que la raison, la mémoire, et les autres facultés intellectuelles que la nature nous a données. Toutes nos facultés sont limitées et imparfaites, mais adaptées, sans doute, à notre condition présente; nous commettons des méprises, nous portons de faux jugements à l'occasion de toutes, mais pas plus à l'occasion des informations des sens qu'à l'occasion des déductions du raisonnement. De plus, il n'est pas vrai que les erreurs commises à l'occasion des sens soient corrigées par la raison; elles le sont par une attention plus scrupuleuse au vrai témoignage des sens eux-mêmes.

Peut-être est-ce à l'orgueil des philosophes qu'on doit rapporter cette double prévention contre les sens et en faveur de la raison. En effet, la raison est la faculté qui les distingue du reste des hommes, au lieu que les sens donnent les mêmes instructions aux philosophes et au vulgaire. Les sens ne méprisent personne, et de là vient qu'on est disposé à les mépriser; mais nous ne leur en devons pas moins la part la plus considérable et la plus utile de nos connaissances. La sage nature a éclairé tous les hommes du flambeau des sens parce que leurs informations sont la plus précieuse de ses leçons; elle-même a imprimé le sceau de la certitude aux notions qu'ils nous donnent, et tous les sophismes de la philosophie n'ont pu ébranler la confiance qu'elles nous inspirent. — (*Voy.* la Note III, à la fin du volume).

SENS INTIME, Perception intérieure ou de conscience. — On appelle ainsi la connaissance immédiate que prend le *moi* ou l'esprit de tous les phénomènes qui se produisent en lui, c'est-à-dire de tous les mo-

(215) Reid a démêle avec une adresse merveilleuse les perceptions propres à chacun de nos sens, et il a démontré par là qu'aucun d'eux ne nous trompe. Je regrette qu'il ait fait une dernière concession au préjugé qui les condamne, en accordant qu'une classe des erreurs qu'on leur reproche mérite véritablement ce nom. Comme la perception résulte du concours de la cause extérieure et de l'organe, elle est toujours ce qu'elle doit être. Lorsque l'axe visuel de l'œil est dérangé, il y a vraiment pour nous deux étendues de couleur, quoiqu'il n'y ait qu'une seule étendue tangible. Lorsque, par l'effet d'une maladie, la bile est mêlée dans les humeurs de l'œil, la couleur jaune que voit le malade existe bien réellement devant la rétine, et sa vue ne le trompe pas. La cause de l'erreur est l'induction qui fait croire que cette couleur vient des corps tangibles; mais la vue est chargée de montrer la couleur et non pas d'en indiquer la source. Ainsi encore les couleurs qu'on aperçoit en pressant le globe de l'œil n'existent pas seulement dans l'imagination, ce sont bien des objets de perception et d'une perception sincère; je les distingue parfaitement de celles que je ne fais que concevoir, et dont je puis me donner la représentation mentale. Une explication du même genre ferait évanouir tous les autres reproches que Reid a cru devoir laisser subsister contre les sens extérieurs. » (Ad. Garnier, *Critique de la philosophie de Th. Reid*, p. 85.)

des dont il est lui-même actuellement le sujet.

« C'est un pouvoir bien incompréhensible, dit M. Ancillon, que cette conscience de nous-mêmes. Par elle nous fixons dans leur course rapide tous les faits et toutes les actions qui se passent en nous; nous les distinguons les unes des autres; et comme ces faits se succèdent avec régularité, nous les rangeons d'après certaines lois. »

La perception intérieure est donc l'unique fondement des sciences psychologiques. Par elle l'existence en nous et hors de nous nous est révélée. Par elle, nous nous distinguons nous-mêmes de tous les faits qui ont lieu en nous et hors de nous. Par elle, le *moi* a conscience de ses sensations, de ses sentiments, de ses idées, de ses désirs, des mouvements de sa volonté; il s'apparaît à lui-même comme être sensible, intelligent et libre; il acquiert en un mot la *connaissance de soi-même*, objet de la psychologie.

Les phénomènes saisis par la conscience sont appellés faits *intérieurs*, parce qu'ils sont des manières d'être ou d'agir du *moi* qui en est le sujet. Quelques-uns leur donnent le nom de *subjectifs*, pour les distinguer des faits extérieurs, quelle qu'en soit la nature, matériels ou immatériels, physiques ou métaphysiques, et que l'on nomme pour cette raison *objectifs*. Mais nous croyons que cette appellation manque d'exactitude, et peut entraîner de graves erreurs. Car, quoiqu'il soit vrai de dire que l'âme, dans la perception interne, se donne pour ainsi dire en spectacle à elle-même, et qu'elle soit en même temps le sujet connaissant et l'objet connu, comme, par la conscience, l'âme ne se connaît pas en elle-même, mais seulement dans ses modifications et dans ses opérations, dans ses capacités et dans ses facultés, il est faux de dire que les phénomènes saisis par l'observation interne soient identiques au sujet connaissant : ils s'en distinguent au contraire, comme l'être se distingue de la manière d'être, comme le mode ou la qualité se distingue de la substance, comme la force se distingue de la chose qui en est douée. Les faits internes ne sont donc subjectifs qu'en tant qu'ils se rattachent, qu'ils appartiennent au sujet de la connaissance, mais non pas en tant qu'ils sont identiques au *moi*. Car le *moi*, ce n'est ni la douleur, ni le plaisir, ni l'amour, ni la haine, ni la perception, ni le désir, ni la volition, ni l'attention; c'est ce quelque chose qui souffre, ou qui jouit, qui aime ou qui hait, qui connaît ou qui désire, qui veut agir ou qui veut connaître. « Les faits intérieurs sont une chaîne continue, dit M. Ancillon. Cette chaîne est portée par quelque chose d'indivisible, qui réunit en soi tous ces différents phénomènes. Ce je ne sais quoi d'indivisible, qui porte tout, et qui lui-même n'est porté par rien (excepté par Dieu, qui l'a créé et qui le conserve), nous le nommons âme. *Mais*, en étudiant la science *qui a pour objet de faire connaître l'âme*, nous ne pouvons ni ne voulons pénétrer son essence; nous la considérons comme *quelque chose de permanent*, qui est le fondement ou du moins la condition première de tous les phénomènes *transitoires* et *passagers*. »

Ainsi la *permanence du moi ou de la personne, et l'instabilité des phénomènes* dont la succession non interrompue diversifie à chaque moment son mode d'existence, voilà ce que constate la perception intérieure. La variété des manières d'être dans l'unité de l'être, voilà ce que reflète dans l'âme le miroir de la conscience.

Or, l'existence du *moi*, la personnalité, n'est-elle pas le fait primitif que la science doit chercher à saisir, avant de porter ses investigations sur le monde extérieur? N'est-ce pas là le point de départ légitime de l'esprit humain, la base inébranlable de toute connaissance, la condition, sinon le principe de toute évidence, de toute certitude? Car pour connaître, il faut savoir que l'on connaît et ce que l'on connaît. Or le sens intime, en manifestant l'âme à l'âme elle-même comme sujet connaissant, lui donne par cela même l'objet de sa connaissance, puisqu'elle ne peut percevoir intérieurement la notion ou l'idée qui est en elle, sans que cette perception lui donne en même temps la chose ou l'être dont cette notion est la représentation. Ainsi le monde entier vient se réfléchir dans l'âme humaine par le sentiment qu'elle a de tous ses modes d'existence. Et s'il nous était possible de douter de notre *moi*, si le scepticisme pouvait nous atteindre dans la conscience de notre personnalité et de ses manières d'être, à l'instant même une nuit profonde viendrait envahir toute notre intelligence, et toute réalité, toute certitude disparaîtrait pour nous. Tout passe donc par le sens intime, tout ce que nous croyons, tout ce que nous admettons sur le témoignage des autres perceptions, est soumis à l'épreuve de son témoignage, de sorte que si la conscience cessait de faire son office, en nous accusant, comme un moniteur fidèle, tout ce qui se passe en nous, toutes nos connaissances seraient comme non avenues, puisque nous les aurions sans nous en rendre compte, sans savoir même que nous les avons.

Mais si le *moi* et l'existence personnelle est la condition et la base de toute connaissance, si c'est dans l'esprit de l'homme que toute science a son point de départ, et si c'est à lui qu'elle vient aboutir, l'étude de l'âme humaine doit donc précéder toute autre étude, non-seulement parce que la connaissance des divers êtres avec lesquels nous sommes en rapport n'a d'importance et d'intérêt pour nous qu'autant que nous nous connaissons nous-mêmes, mais encore parce que le *moi* est le fait le moins contestable, et le plus facile à constater. Nous insistons sur cette nécessité de commencer l'étude de la philosophie par la psychologie, pour montrer combien est peu rationnel l'ordre qui plaçait la logique en tête des

diverses parties du cours. Car la logique suppose la connaissance des facultés de l'esprit humain, des lois selon lesquelles elles se développent, des circonstances générales dans lesquelles chacun des phénomènes de la pensée se produit, de la nature et de l'origine de nos idées, de la manière dont se forment en nous les jugements et les croyances. Ce n'est pas sur ces données premières qu'on peut faire reposer les fondements de l'art de raisonner qui n'est autre chose que la science des moyens propres à nous faire éviter l'erreur et parvenir à la vérité. Or, ces données premières nous sont fournies par la perception de conscience, par l'étude du *moi*, par la psychologie. C'est donc dans la connaissance de soi-même que la logique a sa raison et son principe, de même que la morale a son principe et sa raison dans la connaissance de Dieu. Bossuet ne pensait pas autrement, lorsque, dans son *Introduction à la philosophie*, il proposait comme questions capitales, sans la solution desquelles l'esprit humain ne peut faire un pas, et ne pourrait même s'élever, selon lui, à la connaissance de Dieu, ces trois problèmes : *Qu'est-ce que l'âme? Qu'est-ce que le corps? Comment ces deux substances sont-elles unies l'une à l'autre?*

Mais cette étude de soi-même, ainsi que le remarque M. Ancillon, est aussi difficile qu'elle est importante. « La psychologie, dit-il, est bien plus délicate à traiter que la physique. Les phénomènes de l'âme sont bien plus compliqués que ceux de la nature. L'âme est dans un flux et reflux continuel, où il est difficile d'arrêter et de fixer une représentation; quelque mobile et variable que soit la nature, elle ne l'est pas au même degré. Chaque état de l'âme n'est qu'un moment indivisible; il n'y a pas deux états ni deux moments qui se ressemblent, et on ne saurait reproduire dans sa pureté et dans son intégrité un moment de la vie de l'âme, ou du moins s'assurer de son identité avec un autre moment. Les états de la nature se ressemblent davantage; les caractères spécifiques et génériques y dominent, chez les différents êtres, sur les différences individuelles. Chez l'homme c'est tout le contraire. On peut reproduire certains phénomènes de la nature, on peut les modifier à volonté pour faire sur eux des expériences; on ne saurait dire avec vérité la même chose de l'âme. D'ailleurs, la première partie de notre vie s'écoule sans que nous sachions nous observer, faute d'attention réfléchie; la seconde se passe sans que nous voulions nous observer. La vie extérieure est trop agréable pour que l'âme s'en sépare et fasse de fréquents retours sur elle-même. A l'époque où le goût et le besoin de la réflexion se font sentir, et deviennent même dominants, nous nous trouvons en quelque sorte tout faits, et il nous est impossible de reprendre notre vie par ses commencements, et de découvrir comment nous sommes devenus ce que nous sommes. Et alors même, dans les moments où l'âme est émue et vivement affectée, soit de plaisir, soit de peine, nous ne pouvons pas nous observer, parce que nous sommes trop près des phénomènes, ou plutôt parce que, s'identifiant avec nous, ils nous absorbent. Nous sommes alors tout entiers en eux, et nous ne pouvons nous en détacher par la pensée. Quand les affections de la sensibilité sont affaiblies ou calmées, et que nous sommes rendus à nous-mêmes, nous ne pouvons plus juger de l'état précédent, parce que nous ne pouvons ni le reproduire, ni nous y replacer. »

Toutes ces réflexions sont parfaitement justes. Il est très-vrai que l'étonnante rapidité avec laquelle les faits intérieurs se succèdent dans le *moi*, leur complication, leur variété presque infinie, leur fréquente simultanéité, en rendent l'étude d'une difficulté extrême, difficulté qu'augmente encore la force de l'instinct et de l'habitude qui entraîne sans cesse notre attention vers les objets extérieurs, et surtout la nature même de ces faits, dont le propre est de diriger notre attention vers quelque chose de distinct d'eux-mêmes. Et cependant l'homme s'est aperçu de bonne heure, parce que de bonne heure il a senti la nécessité de se connaître, de saisir et d'arrêter au passage tous les phénomènes de sa pensée, de se rendre compte de ses idées, de ses sentiments et de ses actes, de caractériser chacun de ses états, chacune de ses opérations, de les distinguer les unes des autres, d'en étudier l'origine, d'en apprécier la tendance, d'en peser la valeur morale, et de se faire à lui-même l'histoire de sa propre vie, sous les trois points de vue de la sensibilité, de l'intelligence et du vouloir. Et ce qui prouve que l'homme a eu de bonne heure la connaissance de son *moi* et de sa pensée, ce sont les langues, où tous les faits intérieurs ont leur signe et leur expression, où toutes les nuances du sentiment ont leur représentation, où toutes les idées sont spécifiées, où tous les actes de la volonté sont jugés et caractérisés par une dénomination particulière. Qu'on ne dise donc pas que la psychologie est une science obscure, chimérique, impossible, puisque tout homme parle un langage, que tout langage est une psychologie. A la vérité les langues ne sont pas l'ouvrage d'un seul homme, et la plupart des hommes parlent leur langue sans avoir l'intelligence de la psychologie qu'elle renferme. Or, la philosophie a précisément pour but de donner la clef de cette science, en interprétant les mots, en cherchant à vérifier les idées dont ils sont les signes, par l'étude approfondie de la nature humaine, dont chacun trouve en soi l'expression individualisée.

Mais quoique la perception immédiate de l'existence et de ses modes soit inséparable de l'existence, cette perception reste obscure dans la plupart des hommes, parce que chez eux la réflexion ne fait point effort pour en éclaircir les données. Ils ont le

sentiment de leur existence et de leur pensée; mais c'est un sentiment vague et confus, qui voit tout dans son ensemble, mais qui ne connaît rien distinctement, parce que rien n'a été observé, analysé, démêlé du milieu du chaos de cette synthèse primitive. Voilà pourquoi les personnes dont nous parlons sont hors d'état de penser avec précision et exactitude, et d'accuser avec fidélité ce qui se passe en eux. Comment leur serait-il possible de rendre raison de leurs idées, et de les présenter avec netteté et avec suite, lorsque jamais leur attention ne s'est portée intérieurement sur l'ordre selon lequel les phénomènes intellectuels se succèdent et s'associent dans l'esprit? Par cela même qu'il y a un art de parler, il y a un art de penser, qui n'est autre que l'application de la science des lois de la pensée.

La perception intérieure, avons-nous dit, est la connaissance des divers faits intérieurs qui se produisent dans l'âme; c'est la vision intime de tout ce qui se passe en nous. Mais la conscience ne témoigne pas seulement des changements et des phénomènes qui ont lieu dans le *moi*, elle nous révèle encore les facultés dont nous sommes doués; car nous rattachons naturellement à ces facultés tous les faits intérieurs, qui ne sont que le produit de leur développement. Il en résulte que ces mêmes facultés ne nous sont connues qu'après qu'elles sont entrées en exercice, c'est-à-dire que par leurs résultats. Ainsi nous n'avons la conscience de notre sensibilité, soit physique, soit morale, que lorsqu'elle nous a été attestée par l'épreuve que nous en avons faite, c'est-à-dire par la douleur ou le plaisir, la joie ou la tristesse, l'amour ou la haine que nous avons ressentis en nous. De même notre intelligence ne nous est connue que par nos idées, nos connaissances, nos jugements. De même, enfin, nous ne nous savons doués d'activité spontanée ou libre, qu'après que le sens intime l'a constatée, en nous donnant la connaissance de nos actes de liberté et de vouloir, et de nos différents modes d'activité. Donc, quoique nos facultés préexistent aux faits de l'esprit, la notion ne peut cependant nous en être acquise qu'après celle des faits, puisqu'il est impossible de déterminer les forces ou les puissances d'un être, avant que ces puissances se soient manifestées par les effets qu'elles sont capables de produire. Nous verrons plus tard quelle application importante nous aurons à faire de cette observation, dans la troisième partie de la psychologie.

Ici s'offre à l'examen une question importante : quand et comment le *moi* se révèle-t-il à la conscience? Aurions-nous le sentiment de la personnalité si l'âme était purement passive, ou faut-il que l'activité entre en exercice pour que l'âme acquière, avec la notion de sa force ou du principe de causalité qui est en elle, la connaissance du *moi* ou de la personne? Voici comment M. Ancillon résout ce difficile problème de la psychologie : « Le sentiment de l'existence, ou la perception immédiate de l'existence, étant inséparable de l'existence même, la conscience de notre force doit avoir précédé le *moi*. Car le *moi* est plus ou moins le sentiment d'un rapport, soit celui de notre force à d'autres forces qui nous la font sentir par leur différence ou leur antithèse même, soit celui de notre force à certaines modifications de cette force qui vont et viennent et n'ont rien de permanent. Ce sentiment doit même appartenir à l'animal, à qui d'ailleurs toute espèce de *moi* paraît étranger; car les liaisons d'imagination et de mémoire, qui font que l'animal agit aujourd'hui comme un être qui a été affecté hier de telle ou telle manière, n'ont rien de commun avec le *moi* réfléchi. L'enfant doit aussi avoir ce sentiment avant que l'action des objets extérieurs lui ait donné la conscience de *soi*.

« Il y a donc deux sortes de *moi* : le *moi* direct et le *moi* indirect. Le premier constitue proprement la personnalité; c'est la conscience de la force sensible, intelligente, active; elle ne serait pas ce qu'elle est, elle n'existerait pas, si elle ne sentait pas son existence immédiatement. Le *moi* indirect n'est déjà plus la personnalité pure; c'est le *moi* sensitif ou le *moi* réfléchi. L'un résulte du mélange de la conscience de soi avec la conscience d'une représentation, l'autre d'une opération de la réflexion par laquelle je sépare et je distingue l'objet de la représentation et la représentation même du sujet qui l'éprouve. Je vois les deux premiers comme successifs et variables; le dernier seul est permanent.

« Il y a dans toutes les langues des termes qui viennent à l'appui de cette assertion : que nous avons le sentiment direct de l'existence, que ce sentiment n'est autre chose que la conscience de la force, et que cette conscience est différente de celle des qualités ou des effets de la force. Dans toutes les langues il y a des *substantifs*. Qu'est-ce que le substantif exprime, si ce n'est le lien invisible et mystérieux, qui réunit toutes les qualités que les *adjectifs* expriment? En apparence les adjectifs épuisent l'être, surtout si je commence par ceux qui énoncent les qualités qui lui sont communes avec d'autres, et que je finisse par ceux qui énoncent les qualités qui lui sont particulières. L'être n'est rien sans eux, et dans leur totalité ils semblent exprimer l'être tout entier; cependant nous ne pouvons nous défendre de l'idée que l'être est encore quelque chose de différent de ses attributs.

« D'où vient cette idée en apparence si bizarre, si singulière, et cependant si ineffaçable? Ne serait-ce pas du sentiment de la force qui constitue notre être, que nous sentons différente de toutes nos actions, qui ne sont que des effets de la force et de toutes nos facultés, qui ne sont que des modifications de la force? Ne pouvant nous séparer du sentiment de la force, sentant à chaque instant sa réalité, nous la projetons hors de nous, et donnons à chaque être une force

qui est non-seulement le support, mais le principe de ses qualités et de ses effets.

« Nous n'avons sans doute qu'un sentiment confus et une représentation confuse de ce *moi* direct, ou de l'existence de la force : mais elle n'en a pas moins de réalité. Les représentations confuses, en général, sont celles où les objets agissent sur l'âme, sans que l'âme réagisse sur les impressions, ou du moins sans qu'elle réagisse sur elles avec une sorte de vivacité et d'énergie. Les représentations claires sont au contraire celles où nous réagissons sur elles, de manière que la réaction est égale à l'action. Or, du moment où nous voulons réagir sur le *moi* direct, et sur le sentiment de l'existence de la force, le *moi* devient indirect, nous lui opposons quelque chose qui n'est pas lui, nous le distinguons des objets ou de nos représentations; et alors le sentiment de l'existence pure, de la force pure, s'évanouit pour faire place à celui de l'existence comparée. C'est parce que la réflexion établit l'antithèse du *moi* et du *non-moi*, qu'elle paraît faire ressortir la personnalité et la mettre en saillie. Au contraire, le sentiment peut quelquefois paraître l'affaiblir et l'effacer, etc. »

Ce passage a le défaut d'être obscur, embarrassé dans les termes, et ambigu dans sa conclusion. La distinction du moi *direct* et du moi *indirect* est d'ailleurs plus subtile que vraie, et semble plutôt vouloir éluder la difficulté que la résoudre. Il n'y a pas dans l'homme deux *moi*, il n'y en a qu'un. L'unité de personne, voilà ce que certifie en nous la conscience. Or, encore une fois, il s'agit de savoir si la connaissance de la personnalité nous serait donnée par la perception de nos *états* et de nos *modifications*. Remarquons que l'âme, en tant que *sensible* et *intelligente*, n'est pas une *force*. Considérée sous le point de vue des sensations, des sentiments et des idées, elle n'est que passive, douée simplement de réceptivité. L'âme n'est véritablement une *force*, une *puissance* que par rapport à la volonté. Alors elle est *active*, elle opère, elle est *cause productive*. Mais tant que l'âme est passive, tant qu'elle subit l'action des objets extérieurs, sans pouvoir encore réagir sur eux, par sa propre énergie; tant qu'elle n'a pas opposé son vouloir aux forces extérieures, et acquis le sentiment de sa propre force, par la résistance qu'elle a éprouvée ou qu'elle a surmontée, peut-elle se distinguer de tout ce qui n'est pas elle, et acquérir la connaissance de sa personnalité? Sans doute la perception de l'existence est inséparable de l'existence; mais le sentiment de l'existence, qui a lieu incontestablement dès la première sensation que nous éprouvons, ne doit pas être confondu avec la conscience du *moi*. Et si, comme le reconnaît M. Ancillon, la connaissance du moi a pour antécédant nécessaire, pour condition indispensable la conscience de notre force, nous est-il possible de nous connaître comme force, c'est-à-dire comme cause, avant que cette force soit entrée en exercice par le développement de notre activité volontaire et libre? Si cela est impossible, et la chose nous paraît incontestable, le *moi* ne serait perçu par la conscience qu'avec le premier acte de liberté et de réflexion. C'est ce que M. Maine de Biran nous semble avoir établi victorieusement dans le passage suivant :

« Le même acte réflexif par lequel le sujet se connaît et se dit *moi*, le manifeste à lui-même, comme force agissante, ou cause qui commence l'action ou le mouvement sans y être déterminé ni contraint par aucune cause autre que le *moi* lui-même qui s'identifie de la manière la plus complète et la plus intime avec cette force motrice (*sui juris*) qui lui appartient.

« En effet, pendant que tout ce que j'appelle *sensations* s'objective au regard de ma pensée dans l'espace extérieur, ou dans l'étendue de mon corps propre, cette force seule ou le sentiment immédiat que j'ai de son exercice dans un effort actuel, ne se localise en aucune manière.

« J'attribue bien, par exemple, à mes membres le mouvement, ou plutôt l'espèce de modification active (*sui generis*) qui accompagne la contraction volontaire des muscles, et que j'appelle aussi sensation musculaire; mais je n'attribue pas à ces organes la volonté de se mouvoir. Pourquoi? parce que cette volonté n'est pas différente de *moi*, et que ce *moi* qui sent ou perçoit tout dans l'espace, ne peut se localiser lui-même ou s'identifier dans l'objet perçu, sans s'anéantir.

« Certainement la cause ou la force productive interne, que j'appelle ma volonté, a une sphère d'activité plus étendue que les mouvements de mon corps, puisqu'elle embrasse en même temps plusieurs opérations de mon esprit.

« Mais l'espèce, le nombre, le caractère des effets ne changent rien à la nature de la cause. L'effort primitif n'est pas plus *matériel* dans les premiers mouvements *volontaires* du corps que dans l'exercice de l'activité intellectuelle et morale développée; et nous entendrons mal cette *activité*, comme les notions dont elle est le type, tant que nous ne l'aurons pas ramenée à son principe, ou au mode d'exercice le plus simple sous lequel elle puisse se manifester à la conscience.

« Or, le premier sentiment de l'effort libre comprend deux éléments ou deux termes indivisibles, quoique distincts l'un de l'autre dans le même fait de conscience, savoir : la détermination ou l'acte même de la volonté efficace, et la sensation musculaire qui accompagne ou suit cet acte dans un instant inappréciable de la durée.

« Si le *vouloir* n'accompagnait pas, ou ne précédait pas la sensation musculaire, cette sensation serait passive comme toute autre; elle n'emporterait donc avec elle aucune idée de la cause ou force productive.

« D'un autre côté, sans la sensation *effet*, la cause ne saurait être aperçue, ou n'exis-

terait pas comme telle pour la conscience.

« Le sentiment de l'effort fait donc tout le lien des termes de ce rapport primitif, où la cause et l'effet sont donnés distincts comme éléments nécessaires d'un seul et même fait de conscience.

« Dans une hypothèse comme celle de la girouette *animée* dont parle Bayle, où l'on concevrait un être sentant, *mu* à point nommé comme il désirerait, ou par une sorte d'*harmonie* préétablie entre ses affections, ses besoins ou ses désirs, et les mouvements de son corps, il n'y aurait rien de semblable à l'effort libre, ou au pouvoir, à l'énergie que nous sentons en nous-mêmes, et qui constitue notre existence, notre propriété personnelle. En admettant même qu'un tel être pût avoir quelque sentiment obscur de personnalité, il est impossible de concevoir comment, de l'accord le plus parfait, le plus intime entre des désirs et des mouvements sentis sans aucun effort, c'est-à-dire *involontaires*, on pourrait dériver quelque idée ou notion de *pouvoir*, de *force* productive, ou de cause efficiente, telle que nous l'avons immédiatement de nous-mêmes, et *médiatement* des êtres ou des choses auxquelles nous attribuons le pouvoir de nous modifier.

« Arrêtons-nous ici. En développant ces premières données réflexives sur l'origine commune de la causalité et de la personnalité même, nous ferions un traité complet de psychologie. Bornons-nous seulement à quelques applications propres à éclairer et à justifier le principe psychologique.

« L'activité libre qui coïncide avec la conscience du *moi*, dans l'état de veille, est le seul caractère qui différencie cet état de celui du sommeil, où, l'activité du vouloir et de l'effort étant suspendue, le moi *s'évanouit*, quoique la sensibilité physique et l'imagination spontanée qui en dépendent puissent être en plein exercice.

« Des inductions fondées sur la même expérience nous persuadent également que les animaux n'ont point un *moi* comme nous, par cela seul qu'ils n'ont point d'activité libre, que tous leurs mouvements sont subordonnés à la sensibilité physique, ou à un *instinct* dénué de toute réflexion. Nous savons aussi que le sentiment du *moi* s'obscurcit ou disparaît avec l'activité volontaire, dans les aberrations de sensibilité ou d'imagination connues sous le nom de délire, de manie ou de passions poussées à l'extrême.

« Enfin, toutes les observations dirigées vers ce côté par lequel la psychologie touche à la physiologie, concourent à nous démontrer une identité parfaite de nature, de caractère et d'origine entre le sentiment du *moi* et celui de l'activité, ou de l'effort voulu et librement déterminé ; d'où nous sommes autorisés à conclure : 1° qu'avec toutes les sensations affectives variées, combinées entre elles ou se succédant de toutes manières, la *personnalité* pourrait ne pas exister ; 2° que l'activité seule, en l'absence de toutes les causes étrangeres de sensation, la volonté tenant les yeux ouverts dans les ténèbres (*usque in spissis tenebris*), l'ouïe tendue (*arrecta*) dans le silence de la nature, les organes de la vie *animale* dans un parfait repos, les muscles contractés dans une complète immobilité du corps, l'homme est encore tout entier. La personnalité reste intacte tant qu'il y a activité volontaire, ou tant que subsiste cet effort *immanent* qui la constitue.

« Maintenant si nous voulons tenter le passage du point de vue de la conscience, ou de la *science* même, à celui de la croyance; c'est-à-dire, conclure de ce que le sujet de l'effort est pour lui-même, à ce qu'il est en *soi* comme force ou cause absolue hors de l'action ou du sentiment actuel de l'effort, nous dirons que la force qui est *moi* ne peut différer de l'absolu de cette force autrement que comme diffèrent les deux points de vue sous lesquels il nous est donné de la concevoir ; et ici nous retrouvons le principe ou l'enthymème de Descartes ramené à sa véritable expression psychologique : *Je me sens ou m'aperçois cause libre, donc je suis réellement cause.* »

Après cette citation il reste démontré, selon nous, que le moi ne se révèle à nous que par le développement et la conscience du développement de notre activité, et que si tout se bornait dans l'âme humaine au *sentir* et au *connaître*, s'il n'y avait en elle que ces sentiments confus et ces perceptions irréfléchies dans lesquelles elle reçoit l'action du monde extérieur, sans réagir sur lui par la volonté, il lui serait impossible de connaître les limites qui circonscrivent son être, et de se distinguer par conséquent de l'univers. Le panthéisme, qui n'est que la négation de la personnalité humaine, a précisément pour cause l'abus de ces profondes abstractions où se plonge la pensée quand, absorbée dans la contemplation de l'infini et de l'immensité divine, elle perd de vue la force propre et individuelle de l'homme, ou plutôt l'anéantit dans l'idée absolue de la force universelle. Dans cet état d'extase et de méditation excentrique et impersonnelle, le moi s'oublie véritablement, disparaît et s'abîme dans le vague.

Mais il nous reste une question non moins importante à résoudre : c'est celle de savoir si la perception intérieure, qui est incontestablement continuelle pour chacun de nous dans l'état de veille, est suspendue par le sommeil, et si elle cesse dans l'évanouissement. Il nous est impossible de résoudre directement la question, puisque, pour la résoudre, il faudrait pouvoir s'observer dans l'état d'évanouissement et de sommeil ; or c'est ce qui est impraticable. Mais nous pouvons la résoudre indirectement par le moyen du raisonnement et de l'induction.

Or, c'est un fait hors de doute que, dans l'état de veille, nous ne sommes jamais ni entièrement actifs ni entièrement passifs ; il y a toujours mélange d'activité et de passivité, parce que toujours nos diverses facultés sont simultanément en exercice. Même

dans ces moments où l'âme semble ne diriger en aucune manière le cours de ses pensées, où elle se laisse faire, pour ainsi dire, toutes ses idées par les causes extérieures qui l'affectent soit dans sa sensibilité, soit dans son intelligence, elle réagit toujours plus ou moins sur les objets du dehors par un degré quelconque d'attention, et sur elle-même par un degré quelconque de réflexion.

« Il est impossible de s'observer, dit M. Damiron, sans se voir à tout instant impressionné et excité, sans se sentir certaines facultés, sans avoir la conscience du développement de certains pouvoirs; tout cela est l'activité; il n'y a qu'à regarder pour le savoir.

« Mais cette activité dure-t-elle toujours? Ne s'interrompt-elle pas quelquefois? N'y a-t-il pas des circonstances où elle cesse et s'éteint, se renouvelle, s'éteint encore, et ainsi de suite jusqu'à la fin?

« On peut répondre à cette question en distinguant deux états, deux modes d'existence qui sont propres à l'âme humaine : celui dans lequel elle se connaît et peut sentir ce qu'elle devient, et celui dans lequel, sans conscience, ou du moins sans claire conscience, elle ignore ou sait à peine ce qui se passe en elle-même.

« Pour le premier, point de difficulté; le *moi* est là qui se voit faire, et tout ce qu'il fait lui rend sensible la continuité de son énergie. Pendant cette succession d'actes auxquels il se livre en pleine connaissance de lui-même, jamais il ne se surprend dans un moment de complète inertie; il agit moins quelquefois, mais il persiste à agir; son repos n'est pas une cessation, mais une modération d'activité. Il va moins vite, se varie moins, répète moins fréquemment les divers jeux de ses facultés, mais il ne se laisse pas défaillir, et agit constamment.

« Dans le second état, il n'en est pas de même; il n'y a plus là moyen d'observer; les faits ne manquent pas, mais ils ne se montrent pas. On ne peut pas voir, on ne peut que conjecturer. C'est à quoi sert le raisonnement. Or, si à l'aide du raisonnement on juge de l'*inconnu* par le *connu*, si l'on suppose que, sauf la conscience, ou du moins une conscience claire, le *moi* reste en ces instants tel qu'il était dans les autres, on doit conclure que, durant la veille et lorsqu'il jouit de la santé, actif, toujours actif, il l'est encore lorsqu'il est atteint de quelques-uns de ces accidents qui troublent ou suspendent en lui le développement de la pensée. Pour cesser d'être complet, il ne cesse pas d'être lui-même; la vie lui demeure donc, à s'en fier du moins à la plus raisonnable des présomptions; elle lui demeure continue, soutenue, prête à reparaître dans toute sa force dès que les circonstances qui la dominent lui permettront de reprendre ses fonctions suspendues. C'est un temps pendant lequel, par violence ou par langueur, elle est réduite à n'exister que *latente* et *exspectante*, qu'on nous passe l'expression, mais sans cependant jamais s'éteindre. S'il n'en était pas ainsi, il y aurait nécessité qu'à chaque époque d'activité il s'opérât sur nouveaux frais comme une seconde création; car l'âme qui aurait perdu avec l'activité qu'elle possédait tout ce qui tient à cette activité, n'ayant plus que ce vague être qu'elle avait avant d'être *moi*, incapable comme alors de se tirer par elle-même de cette espèce de néant, n'en sortirait derechef qu'en vertu d'un acte semblable à celui qui une fois lui aurait donné la vie. Dieu devrait donc se remettre à l'œuvre pour la refaire comme elle était et la restituer en l'état où d'abord il l'avait placée, et il le devrait autant de fois qu'elle serait frappée d'inaction; ce serait une restauration qui ne finirait pas, restauration impuissante, bonne tout au plus pour rétablir, mais incapable de conserver. »

Quoique l'auteur que nous venons de citer n'ose pas affirmer que l'âme, dans le second état qu'il décrit, conserve la conscience, même obscure et confuse, d'elle-même, et que ce passage semble par conséquent étranger à la thèse que nous voulons établir, toutefois, en prouvant qu'il n'y a jamais dans le *moi* cessation absolue d'activité, c'est-à-dire interruption complète de la vie spirituelle, il arrive indirectement à la conclusion que nous nous proposons de tirer de tout ce qui précède. Car, mettant de côté le sens particulier qu'il donne au mot *activité*, qu'il paraît appliquer indistinctement à l'exercice de la sensibilité et de l'intelligence comme à celui de la volonté, nous nous appuierons sur ce fait, qui lui paraît incontestable comme à nous, savoir, que l'âme *agit* toujours, soit qu'elle *agisse passivement*, si l'on peut parler ainsi, par le développement de ses facultés *réceptives*, soit qu'elle *agisse activement*, par le développement de ses facultés volontaires; *anima semper cogitat*, en prenant le mot pensée dans son acception la plus générale. La *pensée*, de quelque nature qu'elle soit, sentiment, connaissance, liberté, est proprement la vie de l'âme; c'est l'attribut essentiel de l'esprit, comme l'*étendue* est l'attribut essentiel du corps. M. Damiron a donc raison de conclure que, s'il y avait une fois extinction totale de la pensée, interruption absolue de l'exercice des facultés, il faudrait une seconde création pour tirer de nouveau l'âme du néant où elle serait ensevelie. Il y aurait solution de continuité dans son existence; et la conséquence de cette hypothèse, comme le fait très-bien observer l'auteur, indépendamment de la fausse idée qu'elle donnerait de la Providence, serait la négation dans l'homme de l'*identité personnelle*.

Mais par là même que l'âme est toujours le sujet de quelque mode, par là même qu'elle est toujours *agissante*, ne fût-ce que par l'exercice de ses fonctions passives, comment est-il possible de croire qu'il y ait un seul moment de sa vie spirituelle qui ne tombe pas sous l'œil toujours ouvert de la conscience, qui ne soit pas perçu au moins

d'une manière confuse. L'âme peut-elle être modifiée, impressionnée, émue, excitée d'une façon quelconque, au degré même le plus faible, sans avoir le sentiment de son existence actuelle, sans avoir conscience de sa manière d'être? Lui est-il possible de se perdre de vue un seul instant; et si elle cessait de se savoir existante, si elle perdait tout sentiment d'elle-même, ne serait-ce pas là un véritable anéantissement, ou plutôt, par cela seul qu'elle existe sous un mode quelconque, qu'il soit du ressort de la sensibilité, de l'intelligence ou de la volonté, n'est-il pas évident qu'elle doit sentir son existence par ce mode même? est-il concevable qu'il en soit autrement?

Faisons l'application de ces principes à l'état de sommeil et d'évanouissement. Beaucoup de physiologistes, préoccupés de l'idée que la pensée avait son siége dans le cerveau, ou même était une des fonctions du cerveau, ont dû naturellement vouloir expliquer l'état de l'âme dans ces deux moments par l'état présumé du cerveau dans ces deux mêmes circonstances, sans paraître se douter le moins du monde que la physiologie n'a absolument rien à nous dire sur la question qui nous occupe, par l'impossibilité évidente d'observer le cerveau dans l'état d'évanouissement et de sommeil. Quand même il serait vrai que la masse cérébrale s'affaisse pendant la durée du sommeil, et que la quantité du sang qui s'y porte se trouve notablement diminuée, qu'importe cette opinion quant au phénomène de la pensée en elle-même et de sa perception interne? La psychologie est donc seule compétente pour décider la question, parce que seule elle a un moyen d'appréciation et d'expérimentation; c'est, d'une part, la mémoire qui nous rappelle les rêves, et d'autre part, la production extérieure de la pensée par les actions et par la parole dans les somnambules. Or, ces deux moyens d'observation sont à la portée de tous; il suffit d'y recourir pour porter un jugement.

Que nous fait donc connaître l'expérience commune? C'est que dans l'homme endormi, comme dans l'homme éveillé, le jeu de la pensée se continue; et nous savons avec certitude qu'il se continue par le souvenir quelquefois parfaitement clair et distinct des songes qui nous ont préoccupés pendant le sommeil. Mais se continue-t-il toujours? Nous ne saurions en douter. Car qui oserait affirmer le contraire, et soutenir qu'il y a eu cessation du cours de nos pensées, lacune dans le développement de nos facultés, en se fondant uniquement sur ce qu'il n'a pu y avoir continuation de la vie cogitative là où le souvenir ne nous rappelle plus rien? Serait-ce là un argument décisif? Nous pouvons donc juger légitimement de ce qui doit se passer pendant toute la durée du sommeil par ce qui se passe dans les rêves. Or, dans les rêves, l'âme est modifiée, impressionnée, excitée; elle est même encore active, car elle réagit sans aucun doute sur ses impressions et sur elle-même; mais son activité n'est plus libre, mais seulement spontanée; elle n'a plus la direction de ses pensées, elle n'est plus maîtresse de les associer selon les lois de la raison; elle les prend comme elles lui arrivent, bizarres, incohérentes, contradictoires, mélange monstrueux de faux et de vrai. Et cependant toujours est-il qu'elle a conscience d'elle-même et de ce qui se passe en elle; qu'elle a encore le sentiment du *moi*, mais d'une manière vague et confuse, ne le distinguant plus clairement de tout ce qui n'est pas lui, lui faisant subir mille transformations au gré des caprices d'une imagination délirante, et le confondant même de temps en temps avec les êtres fantastiques qu'elle a créés dans ses rêves. Il n'est donc pas vrai, comme paraît le croire M. Maine de Biran, que le *moi* s'évanouit et disparaît entièrement dans le sommeil, parce qu'il a toujours dans l'âme un reste d'activité. Souvent même ce *moi*, après s'être obscurci dans l'extravagance des songes, redevient clair et distinct par une lueur subite de réflexion qui brille au milieu des ténèbres de la pensée. Car quel homme n'a pas éprouvé que l'âme, surtout dans les rêves voisins du réveil, aperçoit souvent l'extravagance de ses conceptions, et révoque elle-même en doute la réalité des objets chimériques que l'imagination a rassemblés autour d'elle? Or, cette incrédulité prouve que la réflexion commence à ressaisir son pouvoir.

Ce que nous venons de dire du sommeil en général s'applique à plus forte raison à l'état de somnambulisme. Qui pourrait nier l'activité de l'âme dans ce phénomène mystérieux et jusqu'ici inexpliqué? A la vérité, cette activité n'est pas libre. Le somnambule ne se possède pas comme l'homme qui est dans l'état de veille, mais avec quelle merveilleuse puissance agit en lui la spontanéité? Et comment douter de cette puissance d'activité spontanée, en présence des prodigieux effets qu'elle produit? Or, si dans le somnambulisme se déploient avec une telle énergie les facultés de l'esprit, si même la vie spirituelle semble dominer et comme absorber la vie du corps, comment croire que le *moi*, qui est ainsi en jeu, cesse de s'apercevoir lui-même, et n'ait pas la conscience de sa pensée, de ses désirs, de ses vouloirs, de ses actes, qu'il n'ait pas le sentiment de son existence et de sa personnalité? Il suffit d'interroger un somnambule pour s'assurer combien le *moi* lui est présent.

Il n'y a nulle raison pour penser que les choses se passent autrement dans l'état d'évanouissement. Car qu'est-ce que l'évanouissement? C'est une faiblesse et une défaillance de la nature, c'est une cessation de mouvement, c'est une interruption momentanée des fonctions ordinaires de l'organisme. Mais cet état accidentel et passager n'atteint pas l'âme, ou au moins ne l'atteint qu'indirectement. La vie spirituelle continue, mais modifiée par l'état du corps, avec lequel ses rapports souffrent nécessairement une altération réelle, mais dont il est diffi-

cile de se rendre exactement compte. Mais de ce que sa correspondance avec les organes n'est plus la même, de ce que les conditions normales de l'union des deux substances sont momentanément dérangées, s'ensuit-il que l'âme cesse d'avoir sa vie à elle, s'ensuit-il que le développement de ses facultés soit tout à coup et complétement arrêté? L'âme est-elle tellement dépendante du corps, tellement aux ordres de la matière, que le *moi* s'efface et disparaisse, que la lumière de la conscience s'éteigne, et que l'esprit ne reprenne sa vie et ne ressaisisse sa pensée, que lorsque l'harmonie et le jeu des organes sont rétablis? Il n'en est certainement pas ainsi, et nous en appelons aux souvenirs de ceux qui ont éprouvé cet état. Sans doute la conscience est vague, flottante, incertaine, mais elle existe. Seulement, comme le sentiment de l'existence ne s'applique plus qu'au corps, dont les fonctions vitales et l'impressionnabilité sont suspendues, ce sentiment cesse d'avoir ce caractère positif qui le distingue, quand nous pouvons localiser dans nos organes nos diverses sensations, ou réaliser en eux nos diverses volitions par les mouvements qu'elles leur impriment; car nous avons une telle habitude de nous personnaliser dans la substance matérielle qui nous est unie, que là où nous manque cette compagne assidue de notre existence d'ici-bas, la conscience de nous-mêmes doit être sourde et sans retentissement, parce qu'elle n'a plus, pour ainsi dire, d'écho qui lui réponde. Le *moi* est, si je puis parler ainsi, déconcerté de son isolement, parce qu'il ne sait plus où se prendre. Mais la personnalité subsiste, et la conscience persévère, ne fût-ce que pour révéler au *moi* l'étrangeté de l'état dans lequel le laisse l'interruption de ses rapports avec les organes.

« Il a été établi, dit M. Buchez, que, pour que l'âme eût conscience et souvenir d'elle-même, une condition serait nécessaire; c'est que l'action engendrée en elle serait portée à l'extérieur, matérialisée et faite chair. Il faut, en un mot, pour qu'elle ait le sentiment d'une de ses œuvres, qu'elle puisse aller en sentir l'image matérielle en dehors d'elle, c'est-à-dire dans le cerveau. Ainsi, nous ne possédons rien, ni sensation, ni pensée, ni invention, ni souvenir, si ces choses ne sont représentées par un signe matériel quelconque. Telle est la condition de notre vie matérielle sur la terre. Or, lorsque par l'effet d'une syncope, le cerveau devient incapable d'agir, lorsque dans le sommeil profond il subit une réparation qu'a rendue nécessaire l'épuisement de névrosité éprouvé dans la veille précédente, l'âme n'a point alors d'organe susceptible de recevoir cette matérialisation dont il s'agit; il n'y a par suite pas de signe possible. Il n'existe rien devant l'esprit qui soit représentatif de son activité; il n'en garde donc pas souvenir. » Qu'il n'en garde pas souvenir, soit! puisque le souvenir n'est possible que par la réflexion, et que, dans l'état de syncope, l'esprit troublé dans ses conditions habituelles d'existence n'est pas assez maître de lui-même pour réfléchir. Mais a-t-il conscience de ce qu'il est alors? A-t-il le sentiment au moins confus de l'état inusité dans lequel il se trouve? Voilà la question. Or, encore une fois, nous croyons que, par cela seul que l'âme existe, elle doit se sentir existante. Nous ne comprendrons jamais que le sentiment de l'existence, même troublée par un mode insolite, puisse cesser entièrement, lorsque l'existence elle-même continue d'avoir son cours.

Nous pouvons conclure de toutes ces observations que la perception intérieure est continue; qu'elle renferme invariablement 1° la notion d'un phénomène intérieur, ou mode d'existence quelconque; 2° la croyance que ce mode doit être affirmé comme existant actuellement; et qu'elle est, en outre, accompagnée de la double connaissance : 1° que le fait intérieur perçu se passe dans un être ou substance qui en est le sujet, et que nous avons désigné sous le nom de *moi* ou d'esprit; 2° que ce même mode a pour cause, ou le *moi* lui-même, qui le produit alors par sa propre énergie, ou quelque chose de distinct du *moi*, dans tous les cas où celui-ci est passif. Ainsi, par la conscience, l'esprit sait qu'il existe et comment il existe, distinguant ses modifications de ses opérations, et se reconnaissant un double pouvoir, pouvoir de simple *réceptivité;* pouvoir de *productivité*. Nous verrons ailleurs comment la réflexion vient éclaircir les données primitives de nos diverses perceptions. (Cfr. *Cours de philos.* par RATTIER, t. I.)

SENS COMMUN. — Les philosophes n'ont pas coutume d'exposer ce qui fait le sujet de cet article, soit qu'ils aient cru que le *sens commun* était quelque chose de trop vulgaire pour les occuper, soit qu'ils aient été embarrassés à distinguer nettement sa nature et ses prérogatives. Cependant les plus grandes erreurs, ce me semble, viennent de ce qu'on n'a pas suffisamment démêlé cette matière. C'est là qu'on doit trouver les principes incontestables et plausibles de tout ce qu'un homme raisonnable est capable de connaître, sur les *premières vérités* qui regardent les objets placés hors de nous.

Au reste, le terme de *sens commun* peut se prendre en diverses significations, qui forment des idées différentes.

Plusieurs le prennent pour une faculté qui réside dans le cerveau, et à laquelle se communiquent et aboutissent les autres facultés de chacun de nos sens, de la vue, de l'ouïe, du goût, de l'odorat et du toucher; mais le sens commun est quelque chose de spirituel et de plus essentiel à l'homme.

J'entends donc ici par le SENS COMMUN *la disposition que la nature a mise dans tous les hommes ou manifestement dans la plupart d'entre eux, pour leur faire porter, quand ils ont atteint l'usage de la raison, un jugement commun et uniforme, sur des objets différents du sentiment intime de leur propre percep-*

*tion : jugement qui n'est la conséquence d'aucun principe antérieur.* Si l'on veut des exemples de jugements qui se vérifient principalement par la règle et par la force du sens commun, on peut, ce me semble, citer les suivants :

1° Il y a d'autres êtres et d'autres hommes que moi au monde.

2° Il y a en eux quelque chose qui s'appelle vérité, sagesse, prudence, et c'est quelque chose qui n'est pas purement arbitraire.

3° Il se trouve en moi quelque chose que j'appelle *intelligence*, et quelque chose qui n'est point cette *intelligence* et qu'on appelle *corps;* en sorte que l'un a des propriétés différentes de l'autre.

4° Tous les hommes ne sont point d'accord à me tromper et à m'en faire accroire.

5° Ce qui n'est point intelligence ne saurait produire tous les effets de l'intelligence, ni des parcelles de matière remuées au hasard, former un ouvrage d'un ordre et d'un mouvement régulier tel qu'une horloge.

Je ne prétends pas borner le nombre des premières vérités aux précédentes, ni que toutes soient également et avec la même facilité admises par tout le monde; mais ce sont autant d'exemples dont quelques-uns au moins ne sauraient être légitimement récusés, et tous sont de telle nature que, si dans la conduite de la vie quelqu'un refusait sérieusement de les admettre pour des vérités, nous ne pourrions nous dispenser de le regarder sérieusement comme un esprit égaré. Venons présentement à considérer de plus près les parties de la définition que nous avons apportée du *sens commun.*

Je dis, 1° que la nature fait porter aux hommes qui ont atteint l'usage de la raison, des jugements sur des choses que nous ne connaissons point par la perception intime de notre expérience; car nous avons montré qu'on ne pouvait sans extravagance nier certaines vérités qui ne se prouvent nullement par notre sentiment intime (*voy.* SENS INTIME), et qui sont des vérités essentielles à la conduite de la vie, telles que celle-ci, par exemple : *Il existe d'autres êtres, et en particulier d'autres hommes que moi.*

2° Je dis que les jugements vrais qui nous sont dictés par la nature et par le sens commun sont des *premières vérités;* car si ces jugements n'étaient pas des premières vérités, ils seraient donc prouvés par des vérités antérieures et plus claires ; et en cela même ils cesseraient d'être des premières vérités, puisque je définis celles-ci *des jugements si clairs, qu'on ne peut les prouver par des propositions plus claires.*

Je dis, 3° que la disposition naturelle qui nous inspire ces *premières vérités* est commune à tous les hommes, ou du moins à la partie d'entre eux qui est manifestement la plus étendue et la plus nombreuse : sans quoi la plupart, faute de principes, se trouveraient incapables de porter aucun jugement vrai et certain sur toutes les choses qui sont hors d'eux-mêmes, quelque essentielles qu'elles soient à la conduite de la vie, c'est-à-dire qu'ils seraient incapables de raison et de conduite.

Je dis, 4° que ces jugements sont des règles de vérité aussi réelles et aussi sûres que la règle tirée du sentiment intime de notre propre perception; non pas qu'elle emporte notre esprit avec la même vivacité de clarté, mais avec la même nécessité de consentement. Comme il m'est impossible de juger que je ne pense pas, lorsque je pense actuellement, il m'est également impossible de juger sérieusement que je *sois le seul être au monde; que tous les hommes ont conspiré à me tromper dans tout ce qu'ils disent; qu'un ouvrage de l'industrie humaine, tel qu'une horloge qui montre régulièrement les heures, est le pur effet du hasard.*

D'ailleurs, comme à celui qui nierait la certitude de son existence, on ne pourrait la lui prouver par aucune vérité antérieure et plus simple, de même à un homme qui soutiendra qu'une montre peut avoir été formée par le hasard, on ne pourra jamais lui démontrer le contraire par une autre vérité plus simple ni plus évidente : car toute démonstration suppose un principe admis entre celui qui doit persuader et celui qui doit être persuadé. Or, dans le cas dont je parle, il n'y aurait point de principe commun entre eux, puisqu'il n'y aurait point de vérité antérieure dont ils convinssent et qui servît de principe, par rapport à ce qu'il s'agirait de prouver.

Cependant il faut avouer qu'entre le genre des premières vérités tiré du sentiment intime, et tout autre genre de premières vérités, il se trouve une différence; c'est qu'à l'égard du premier on ne peut imaginer qu'il soit susceptible d'aucune ombre de doute, et qu'à l'égard des autres on peut alléguer qu'ils n'ont pas une évidence du genre suprême d'évidence. Mais il faut se souvenir que ces autres premières vérités qui ne sont pas du premier genre, ne tombant que sur des objets placés hors de nous, ne peuvent faire une impression aussi vive sur nous que celles dont l'objet est en nous-mêmes : de sorte que, pour nier la première, il faudrait être hors de soi, et pour nier les autres, il ne faut qu'être hors de la raison. Ainsi, pour ôter toute équivoque, si quelques-uns s'opiniâtraient à ne donner le nom de certitude évidente qu'au premier genre de vérités, qui est le sentiment intime de notre propre perception, et à ne donner aux autres que le nom de *vraisemblance au suprême degré*, ce ne serait plus, comme on voit, qu'une question de nom dont je ne m'embarrasserais pas ; car on serait toujours obligé de convenir avec moi que ces sortes de *vraisemblances au suprême degré* sont, parmi le genre humain, ce qu'on appelle des *certitudes évidentes*, et que pour en douter sérieusement dans l'usage de la vie, il faut renoncer au sens commun.

Au reste, le *sens commun*, tel que je l'ai exposé, n'est point une idée innée, comme quelques-uns pourraient se l'imaginer, et on ne le peut dire sans confondre les no-

tions des choses. Car qui dit *idée* dit une pensée actuelle, et ici il s'agit seulement d'une disposition à penser de telle manière en telle conjoncture. D'ailleurs, l'idée n'est qu'une simple représentation des choses; et il s'agit ici d'un jugement qu'on porte sur les choses et sur leur existence.

On peut comparer le sentiment de la nature qui nous fait penser et juger au sentiment qui nous fait aimer ou désirer. N'est-ce pas un sentiment naturel qui porte les pères et les mères à aimer leurs enfants et à leur désirer du bien? Néanmoins ce sentiment naturel est altéré ou éteint dans quelques pères et quelques mères, ce qui n'empêche pas que de lui-même il ne soit inspiré par la nature. Ainsi, quand il arrivera que quelques-uns ne penseront pas à l'égard des premières vérités comme tous les autres hommes, cela n'empêchera pas que ce que pensent ceux-ci ne soit un sentiment qui les porte au vrai et qui vient de la nature.

Bien qu'elle soit régulière dans ses ouvrages, ils peuvent néanmoins se trouver défectueux ou imparfaits en certaines choses. Et comme dans la constitution extérieure on voit quelquefois des avortons et des monstres, ainsi en voit-on dans les dispositions de l'âme.

Après tout, il n'est pas à croire que la nature seule fasse de ces monstres ou avortons par rapport aux dispositions de l'âme, et que ce ne soient pas les hommes qui se défigurent eux-mêmes, en effaçant les traits de la nature et en obscurcissant les lumières qu'elle avait mises en eux, et cela par le mauvais usage de la liberté qu'elle leur a donnée.

C'est ce qui peut arriver, et ce qui arrive effectivement en diverses manières, tantôt par une curiosité outrée, qui, nous portant à connaître les choses placées au delà des bornes de notre esprit et de l'étendue de nos lumières, fait que nous ne rencontrons plus que ténèbres et obscurité; tantôt par une ridicule vanité qui nous inspire de nous distinguer des autres hommes, en pensant autrement qu'eux dans les choses où ils sont naturellement capables de penser aussi bien que nous, de sorte que renonçant à leurs sentiments, nous renonçons en même temps au sens commun; tantôt par la prévention d'un parti ou d'une secte qui fait illusion en certain temps et en certain pays, comme il est arrivé aux sceptiques et aux platoniciens, qui, se flattant d'être les beaux esprits de leur siècle, s'applaudissaient d'entendre seuls ce qui au fond ne s'entend point par des esprits raisonnables; de sorte qu'ils regardaient en pitié le reste du genre humain, qui, de son côté, avait une plus juste compassion de leur égarement; tantôt par la suite brillante d'un grand nombre de vérités de conséquence, qui, les éblouissant, fait disparaître à leurs yeux la fausseté de leur principe; tantôt enfin par un intérêt secret qu'on trouve à embrouiller et à méconnaître les sentiments de la nature, afin de se délivrer des vérités qui incommoderaient: car enfin la volonté a un tel empire sur l'esprit, qu'elle peut substituer les sentiments les plus étranges aux connaissances les plus avérées et les plus plausibles.

Il faut donc supposer que l'auteur de la nature avait imprimé dans tous les hommes ce qu'il fallait pour atteindre à la vérité, autant que leur condition les en rend capables. Mais, d'un autre côté, leur ayant donné la liberté, ils en ont usé si mal, que par leurs divers excès ils ont altéré la justesse de leur tempérament et des organes de leurs sens. Or l'expérience nous fait voir que de là dépendent les diverses opérations de l'esprit, et par conséquent la justesse de nos jugements; c'est apparemment de la sorte que les hommes se sont démentis eux-mêmes, pour ainsi dire, l'un plus et l'autre moins; celui-ci d'une façon, et celui-là d'une autre. De là seront venues les idées bizarres, les vaines préventions, les fausses vues, les travers de l'esprit et toutes les atteintes diverses qu'a souffertes le sens commun en chacun de nous.

Ceux en qui le sens commun est altéré en tout sont ceux qu'on appelle absolument des extravagants; ceux en qui il n'est altéré que peu et en choses de légère conséquence sont les parfaits; ceux en qui il est altéré sur certains usages particuliers de la vie constituent le caractère de ces gens que depuis un temps on a appelés *originaux*; ceux en qui il est altéré notablement sur quelques points particuliers sont ceux de qui nous disons : *il est fou sur tel article*, et nous disons vrai; car s'ils l'étaient ainsi sur toutes les autres choses, ils se trouveraient dans une démence formelle.

Au reste, rien n'est plus ordinaire que ce dernier caractère de gens, et on le rencontre souvent en des hommes qui d'ailleurs ont des qualités éminentes; en sorte que l'expérience nous fait voir tous les jours un grand fou qui est un très-bel esprit, un grand fou qui est un très-savant homme; et plus souvent même un grand fou qui est le meilleur homme du monde.

Ce qui est encore bien digne de remarque, c'est qu'au milieu de ces innombrables folies et de tant d'altération de la vérité et du sens commun, il ne se trouve quelquefois pas deux erreurs qui soient précisément les mêmes; à moins que par affectation ou par contagion l'un n'adopte l'erreur d'un autre.

Mais au milieu de cette diversité infinie d'erreurs et de dérangements dans le sens commun, de quelque manière qu'ils aient pu arriver (ce que je n'entreprends pas d'établir ici, les systèmes ne prouvant rien aux esprits solides), l'expérience montre pourtant que dans l'esprit de tous les hommes il est resté des principes ou premiers sentiments de vérité. Or, à quoi les peut-on reconnaître? C'est quand un grand nombre de personnes, d'âge, de tempérament, d'état et de pays différents, qui sont également à

portée de juger d'une chose, en portent le même jugement.

Je puis donc bien croire que je juge mieux et que je pense plus vrai que d'autres qui pensent autrement que moi, en des sujets dont ils ont beaucoup moins d'usage que je n'en ai moi-même; mais, les choses étant égales, il est impossible qu'un homme pense vrai sur une chose, lorsque cent autres, qui sont également à portée d'en juger, pensent différemment de lui. Cette règle est d'autant plus infaillible, que le sujet dont on juge dépend moins du raisonnement, et approche plus des premiers principes et des connaissances communes à tous les hommes.

On objecte 1° que le sentiment commun des hommes en général est que le soleil n'a pas plus de deux pieds de diamètre; en sorte que s'ils étaient abandonnés à eux-mêmes, ou qu'ils ne fussent pas détrompés par la philosophie, tous jugeraient que telle est la véritable grandeur du soleil.

On répond qu'il n'est pas vrai que le sentiment commun de ceux qui sont à portée de juger de la grandeur du soleil, soit qu'il n'a que deux ou trois pieds de diamètre. Le peuple le plus grossier s'en rapporte sur ce point au commun, ou à la totalité des philosophes et des astronomes, plutôt qu'au témoignage de ses propres yeux. Aussi n'a-t-on jamais vu de gens, même parmi le peuple, soutenir sérieusement qu'on avait tort de croire le soleil plus grand qu'un globe de quatre pieds. En effet, s'il s'était jamais trouvé quelqu'un assez peu éclairé pour contester là-dessus, la contestation aurait pu cesser au moment même, avec le secours de l'expérience, faisant regarder au contredisant un objet ordinaire qui, à proportion de son éloignement, paraît aux yeux incomparablement moins grand qu'on ne le voit quand on en approche. Ainsi, les hommes les plus stupides sont persuadés que leurs propres yeux les trompent sur la vraie étendue des objets : de sorte qu'en même temps qu'ils jugeront sans réflexion que le soleil est de quatre pieds, ils sont tous également disposés, par la moindre réflexion, à juger que leur premier jugement est sujet à erreur. Ce premier jugement n'est donc pas un sentiment de la nature, puisqu'au contraire il est universellement démenti par le sentiment le plus pur de la nature raisonnable, qui est celui de la réflexion. Cette réponse peut servir à toutes les difficultés qu'on pourrait tirer des erreurs populaires, contredites manifestement par l'évidence de la réflexion, du raisonnement ou de l'expérience.

On objecte 2° que c'est une maxime parmi les sages, et comme une première vérité dans la morale, que *la vérité n'est point pour la multitude:* ainsi, il ne paraît pas judicieux d'établir une règle de vérité sur ce qui est jugé vrai par le plus grand nombre.

Je réponds qu'une vérité précise et métaphysique ne se mesure pas à des maximes communes, dont la vérité est toujours sujette à différentes exceptions : témoin la maxime qui énonce que *la voix du peuple est la voix de Dieu.* Il s'en faut bien qu'elle soit universellement vraie, bien qu'elle se vérifie à peu près aussi souvent que celle qu'on voudrait ici objecter, que *la vérité n'est point pour la multitude.* Dans le sujet même dont il s'agit touchant les premières vérités, cette dernière maxime doit passer pour être absolument fausse.

En effet, si les premières vérités n'étaient répandues dans l'esprit de tous les hommes, il serait impossible de les faire convenir de rien, puisqu'ils auraient des principes différents sur toutes sortes de sujets. Ainsi leurs raisonnements les plus justes ne serviraient qu'à fomenter entre eux l'esprit de fausseté et de contradiction, puisqu'ils seraient appuyés sur de faux principes. Lors donc qu'il est vrai de dire que *la vérité n'est point pour la multitude*, on entend une sorte de vérité qui, pour être aperçue, suppose une attention, une capacité et une expérience particulières : prérogatives qui ne sont pas pour la multitude. Mais c'est de quoi elle n'a pas besoin pour discerner les premières vérités, qui emportent toujours le plus grand nombre d'esprits, quels qu'ils soient, savants ou ignorants, puisque, afin d'en être persuadé, il ne faut que penser, sans qu'il soit besoin d'attention ni d'expérience particulière.

On objecte 3° que, même quand le sentiment commun ou universel serait une règle infaillible de vérité, elle deviendrait inutile dans l'usage, par la difficulté ou l'impossibilité de discerner quel est le plus grand nombre, pour vérifier ce que pensent chacun des hommes sur un même point

1° Je réponds qu'à l'égard des premières vérités ou premiers principes, si l'on peut douter sérieusement qu'ils soient admis par le plus grand nombre, on pourra douter sensément si c'est un premier principe ou une première vérité. 2° Quand une vérité se présente à nous comme une première vérité, elle l'est en effet si on la voit admise pour telle, sans qu'on l'ait vu contredire et sans qu'elle l'ait été jamais d'une manière à faire changer sérieusement de sentiment au plus grand nombre. 3° Le sentiment commun de la nature, qui est une première règle de vérité, n'a pas besoin, pour se justifier, de la recherche qu'on en ferait dans les particuliers; elle se justifie par elle-même, puisqu'elle est évidente et qu'elle se trouve dans chacun des hommes particuliers : en sorte que, si quelques-uns n'en sont pas convenus, ils ont été démentis par le nombre incomparablement le plus grand. Enfin la meilleure réponse à cette difficulté est le sentiment même de la nature. En effet, que dire à celui qui voudrait s'imaginer, sous prétexte qu'il n'a pas vu tous les hommes, qu'il en est peut-être qui ne désirent pas d'être heureux, ou qui n'ont pas besoin de se nourrir pour vivre? La difficulté porterait avec elle sa réponse, ou plutôt dispenserait d'en donner aucune.

On peut distinguer deux sortes de premières vérités externes : l'une comprend les premières vérités qui s'étendent à toutes les situations et à toutes les dispositions où se trouvent, en général, les hommes qui ont atteint l'âge et l'usage de la raison; l'autre comprend des premières vérités particulièrement attachées à certaines dispositions ou situations de la vie, parce qu'elles supposent des connaissances, des expériences ou des habitudes particulières, lesquelles étant une fois supposées également acquises, la nature ne manque point de faire porter à tous un sentiment commun par rapport à certains objets.

Ainsi, dans les arts et dans les sciences, il se forme un goût qui est proprement *le sens commun* par rapport à leurs objets : comme le goût du style ou de la critique dans les lettres humaines; le goût du dessin et du coloris dans la peinture; le goût du chant et de l'harmonie dans la musique; le goût de la cadence et de la bonne grâce dans la danse; le goût du discernement des esprits et des projets dans la science des affaires et de la politique.

Comme ces sortes de premières vérités supposent des situations particulières où tous les hommes ne se trouvent pas, il ne faut les admettre que *relativement*, et seulement par rapport à des dispositions de temps, de pays et d'autres circonstances; ce qui d'ailleurs renferme toujours quelque chose d'arbitraire.

Au reste, en admettant ces observations, rien n'empêche qu'on ne donne le nom de *premières vérités* (quoique dans un sens étendu, et non dans une exacte précision) à tous les jugements que la nature fait porter communément à la plus grande partie des hommes, sur des sujets même particuliers, quand ces jugements ne peuvent être prouvés ni attaqués par des jugements plus clairs et plus certains dans la matière dont il s'agit.

Ainsi on s'efforcerait en vain de prouver qu'il se trouve de la différence de style entre certains écrits; de le prouver, dis-je, à ceux qui n'ont pas le goût du style ; et de démontrer la justesse de la cadence à ceux qui ne savent ce que c'est que la danse ni la musique; mais, par l'usage de ces arts, ils se mettent à portée d'en juger, et ce que le plus grand nombre d'entre eux jugera se trouvera infailliblement le véritable goût. Comme on est plus sûr de ce qui est vu par beaucoup d'yeux que de ce qui est vu seulement par un seul, on est plus sûr aussi de ce qui est jugé vrai par plusieurs esprits que de ce qui n'est jugé vrai que par un seul. Ce que pensent le plus communément les hommes, dans les choses où ils sont également à portée de juger avant tout raisonnement, est donc justement *le sens commun*, c'est-à-dire celui que le sentiment de la nature raisonnable a rendu le plus commun.

Les notions que je vais donner auront besoin, pour être goûtées, du détail des exemples dont elles seront suivies; c'est ce qui les rendra plus intelligibles qu'elles ne le paraîtront d'abord.

Ce qu'on appelle *beau* ou beauté me semble donc consister dans ce *qui est en même temps le plus commun et le plus rare dans les choses de même espèce;* ou, pour m'exprimer d'une autre manière, c'est *la disposition particulière la plus commune parmi les autres dispositions particulières qui se rencontrent dans une même espèce de choses.*

Prenons ici, pour exemple de choses d'une même espèce, les visages humains. Il est évident qu'il se trouve dans cette espèce un nombre comme infini de différentes dispositions particulières, une desquelles fait la beauté; tandis que les autres, quelque nombreuses qu'elles soient, font la *non-beauté*, autrement la *difformité* ou la *laideur*. Or, je dis que, parmi ces dispositions particulières si nombreuses de difformité, aucune ne renferme autant de visages humains formés sur un même modèle que la disposition particulière qui fait la beauté en renferme sur son même modèle. Ainsi, dans une cinquantaine de visages, il y aura peut-être quinze ou vingt dispositions particulières différentes, parmi lesquelles il n'y en aura qu'une qui fasse la beauté; et voilà ce qui fait que la *beauté* est la disposition la plus rare, étant une seule contre quinze ou vingt; mais cette disposition particulière aura huit ou dix visages formés entièrement ou presque entièrement sur son modèle, au lieu que chacune des douze ou quinze autres dispositions particulières n'aura sur son modèle particulier que trois ou deux visages, ou peut-être un seul de telle difformité; et voilà ce qui rend la beauté la disposition la plus commune.

Le même principe se vérifie et devient peut-être encore plus sensible, en considérant la beauté de chaque partie du visage. Si donc l'on considère le front ou le nez dans une cinquantaine de personnes, il s'en trouvera peut-être dix de bien faits et cinquante de mal faits : les dix qui seront bien faits se trouveront comme sur un même modèle; au lieu que des cinquante mal faits, il ne s'en trouvera pas deux ou trois sur le même modèle, mais ils feront presque autant de modèles différents : l'un trop grand, l'autre trop petit; l'un bossu, l'autre plat; l'un bossu en haut et l'autre bossu en bas; l'un retroussé, l'autre abattu; l'un trop large, l'autre trop étroit, etc. En sorte, comme j'ai dit, que sur cinquante fronts ou cinquante nez mal faits, à peine en trouvera-t-on qui soient mal faits de la même manière, ou qui aient la même sorte de difformité; au lieu que, dans les dix fronts ou nez que je suppose bien faits, on y trouvera la même sorte de conformité et de proportion. Aussi, en observant l'endroit qui fait une difformité particulière, on trouvera que c'est ce qui se rencontre rarement dans les visages humains; et plus cet endroit se rencontre rarement, plus la difformité est grande. Au contraire, l'endroit qui fera une beauté sera

incomparablement plus commun que quelque endroit particulier que ce soit qui fait une difformité.

On dira peut-être qu'il s'ensuivrait de ces principes que tous les visages qui sont beaux se ressembleraient, quoiqu'il y ait certainement des beautés différentes et qui ne se ressemblent pas. Sur cela il faut remarquer que, quelque beau que soit un visage, ses parties ne sont jamais également et parfaitement belles; que, si elles l'étaient toutes jusqu'aux plus petites, alors tous les beaux visages se ressembleraient en effet. Aussi, de toutes les dispositions particulières, il n'en est point qui fasse plus ressembler les hommes entre eux que la beauté; et les personnes que l'on est sujet par leur ressemblance à prendre souvent l'une pour l'autre approchent plus de la disposition qui fait la beauté que de la disposition qui fait la difformité. On ne se méprend point à discerner deux visages difformes ou deux hommes contrefaits. Les peintres n'ont jamais moins de peine à faire ressembler leurs portraits que quand ils peignent des gens laids; et jamais ils n'y ont plus de peine qu'en peignant des personnes très-belles et très-jeunes; pourquoi? C'est que le teint alors étant plus uni et plus beau, et convenant à un plus grand nombre de personnes, il est plus malaisé d'attraper dans un portrait ce qui distingue l'une d'avec l'autre; au lieu qu'avec l'âge, les visages s'allongeant ou se rétrécissant, se desséchant ou se ridant en mille manières différentes, à mesure qu'ils s'éloignent de la disposition de la beauté, ces différences qui font la laideur donnent aussi la facilité aux peintres de faire leurs portraits plus caractérisés et plus ressemblants.

Si on suppose qu'il est des beautés parfaites, quoique avec des dispositions entièrement différentes, il se trouvera ou que la supposition n'est pas vraie, ou que ces dispositions différentes de beauté ont toujours plus de rapports entre elles que chacune d'elles n'en a avec aucune des dispositions qui font la difformité. D'ailleurs, parmi ces beautés parfaites, l'une ne sera préférée à l'autre que par l'endroit qui est en même temps le plus commun et le plus rare, au sens que je l'ai dit; ou bien la préférence serait arbitraire, ainsi qu'il arrive en divers temps et divers pays. Nous regardons aujourd'hui la couleur bleue comme la plus belle pour les yeux; les Romains étaient pour la couleur noire : *spectandum nigris oculis*, dit Horace.

Pour faire sentir davantage ce que nous voulons établir ici, examinons ce qu'on dit ordinairement, que la *beauté consiste dans la proportion*. Je demande quelle est cette proportion et de quelle mesure se tire-t-elle? Quelques-uns croient satisfaire à la difficulté en disant que la proportion qui fait la beauté se tire du besoin et de l'usage auquel est destinée chaque partie du corps. Bien que cette pensée ait quelque chose d'ingénieux et peut-être de vrai, elle demeure encore sujette à beaucoup de discussions et de règles qui pourraient se trouver arbitraires. Par exemple, une bouche fort grande est, de notre propre aveu, une difformité dans le visage; je ne vois pas néanmoins qu'elle soit en rien contraire au besoin et à l'usage auquel la bouche est destinée : on parle et l'on mange pour le moins aussi bien avec une fort grande bouche qu'avec une bouche petite ou médiocre.

Pour trouver donc quelque chose de fixe dans ce qu'on appelle *la beauté*, il me paraît qu'il en faut revenir à ce que j'ai avancé, que la beauté consiste dans la disposition particulière qui est la plus commune, parmi les autres dispositions particulières qui se trouvent dans les choses de même espèce.

Rien n'est plus horrible qu'un monstre. D'ailleurs il n'est monstre que parce qu'il n'a rien de commun avec la figure humaine; donc aussi, par la raison des contraires, ce qui est le plus commun dans la forme et la figure humaine est ce qui fait la beauté, c'est-à-dire la disposition la plus opposée qui puisse être à celle qui fait les monstres.

De plus, si la beauté (qu'on dit ordinairement consister dans la vraie proportion des parties du visage) n'était fondée sur ce qui est le plus commun parmi les hommes, sur quoi aurait-on pris dans la peinture et dans la sculpture les règles de la proportion, à l'égard des parties du corps? Sur quoi aurait-on jugé que le front devait être de telle hauteur, de telle largeur, de telle éminence, si une autre proportion que la véritable se fût trouvée la plus commune? Les règles de la peinture n'auraient-elles pas été purement arbitraires, ou plutôt auraient-elles jamais été règles? La taille ou stature de l'homme, pour être belle, doit, selon les règles, avoir tant de hauteur, cinq pieds et demi, par exemple, ou six pieds, en sorte que, si l'on prescrit à un peintre habile de faire la plus belle figure d'homme qui soit possible et de hauteur naturelle, il s'arrêtera à la hauteur de six pieds, que je suppose prescrite par son art. Or, l'expérience fera voir que, de cinquante personnes, il s'en trouvera un plus grand nombre de la hauteur approchante de six pieds que de la hauteur approchante de sept ou huit pieds et de la hauteur de cinq ou quatre pieds. Ainsi, la proportion des parties du corps se tirant primitivement de la hauteur de la taille, en sorte que telle hauteur de taille comporte tant de hauteur pour le visage, tant pour les bras, tant pour les jambes, etc., la difformité augmentera en s'éloignant de la mesure la plus commune, et diminuera en s'approchant de cette même mesure qui aura servi de modèle aux règles mêmes.

Si l'on dit que les règles auraient toujours été établies sur ce qui a coutume de plaire aux yeux, on trouvera que c'est justement la disposition la plus commune dont je parle qui a coutume de plaire aux yeux. Si l'on ajoute que la vraie beauté est celle qui se trouve au goût des connaisseurs, je demanderai que l'on convienne dans le genre hu-

main quels sont les connaisseurs; ce ne sera peut-être pas sitôt fait. Mais, quand on en sera une fois convenu, le goût et le sentiment des connaisseurs se trouvera toujours réuni à la disposition que nous avons dite, savoir : *la plus commune parmi les autres dispositions particulières;* ce qui me ferait soupçonner que la disposition qui fait la beauté est celle au fond à laquelle nos yeux sont le plus accoutumés. Si l'on venait à en conclure que la beauté tiendrait par là beaucoup de l'arbitraire, je doute que la conclusion fût une erreur; du moins nous dispenserait-elle de chercher un caractère essentiel et réel de beauté, qu'on n'a pu trouver jusqu'ici.

Quoi qu'il en soit, si dans le genre humain les sentiments se trouvaient à peu près partagés sur un objet que les uns trouveraient beau et les autres laid, il me semble qu'il n'y aurait pas plus d'un côté que de l'autre de beauté ou de laideur véritable, et qu'il devrait absolument passer pour une beauté relative au goût de quelques-uns, mais arbitraire en soi et par rapport au total du genre humain.

Ainsi, quand tous les hommes semblent partagés entre ceux qui ont le teint blanc et ceux qui ont le teint noir, et que chacun des deux partis croit sa couleur la plus belle, sans qu'après y avoir bien pensé et avoir fait toutes les observations possibles, les uns et les autres se réunissent au même parti, il faut dire, en ce cas, qu'il n'y a pas plus de beauté véritable et réelle dans un teint fort blanc que dans un teint fort noir, ni dans les visages d'Europe que dans ceux d'Ethiopie, si ce n'est une beauté relative à chacun des deux partis ou pays.

D'après ces principes, quand on trouvera des lèvres belles, parce qu'elles sont petites, ou un nez bien fait, parce qu'il n'est ni large ni écrasé, il faut dire (si l'on veut juger exactement), voilà de belles lèvres pour *l'Europe*, mais non pas pour *l'Ethiopie*, où les lèvres, afin d'être belles, doivent être extrêmement grosses, et où le nez, pour être beau, doit être extrêmement camus, plat, large et écrasé. Que si nous prétendons nous moquer de la beauté des Ethiopiens, eux et tous les noirs, qui seraient en aussi grand nombre que nous, se moqueront à leur tour de notre genre de beauté.

Mais s'il était vrai, comme le prétendent quelques-uns, que les noirs n'ont point pour le teint blanc l'aversion que nous avons communément pour le leur, il paraîtrait alors indubitable que la vraie beauté serait celle d'Europe et des contrées voisines, d'autant plus que les noirs semblent, dans le genre humain, en moindre nombre que les blancs. Supposé donc qu'il se trouve une beauté véritable et réelle, c'est incontestablement la disposition qui sera la plus commune à toutes les nations. (*Voy.* Buffier, *Traité des premières vérités.*)

SENSIBILITE. — *Caractères de la sensibilité.* — « Le phénomène de la sensation, dit M. Jouffroy, est tout à la fois une affection agréable ou désagréable pour la sensibilité qui l'éprouve, et un signe déterminé pour l'intelligence qui l'aperçoit : par ce double caractère, il donne naissance à deux séries de phénomènes, dont l'une se développe dans la sensibilité, et dont l'autre se produit dans l'intelligence. » Comment une seule et même impression organique peut-elle produire simultanément en nous une émotion et une idée? C'est là, sans contredit, un fait étrange et inexplicable; mais la conscience nous en démontre à chaque instant la réalité; et, si l'habitude parvient souvent à effacer dans nos sensations l'élément affectif qui s'y trouvait primitivement renfermé, il est certain au moins que toute impression actuelle qui affecte la sensibilité est en même temps pour l'intelligence une source d'idée et de jugement. Cette union intime de l'intelligence et de la sensibilité se manifeste également dans les phénomènes de conscience et dans les actes du sens commun. Le sentiment intérieur qui nous révèle le développement de nos facultés est accompagné d'une émotion agréable; et celui qui nous avertit de leur faiblesse ou de leur impuissance produit dans l'âme une émotion pénible. Enfin les inspirations de l'instinct intellectuel ne s'arrêtent pas à l'entendement; elles pénètrent le cœur, et les sublimes idées du bien et de la beauté sont pour l'homme une source de nobles sentiments, qui, dans leur principe, offrent un caractère vraiment divin. D'un autre côté, la liaison des phénomènes de la sensibilité avec ceux de l'activité est si étroite, qu'un grand nombre de philosophes ont cru pouvoir comprendre les uns et les autres dans une même division sous le nom général de *volonté*. Le sentiment est toujours un mobile : tout état passif de l'âme détermine en elle une action. La passion et l'action sont tellement mêlées dans la vie psychologique, que souvent on rapporte à l'une ce qui appartient à l'autre, au moins en partie. On considère, par exemple, les *tendances*, les *inclinations*, les *penchants*, comme des faits de la sensibilité. Il est bien évident pourtant que ces faits ne pourraient se produire dans un être qui ne serait que sensible, c'est-à-dire capable de jouir et de souffrir. Le sentiment pousse, ou plutôt sollicite l'activité : c'est l'activité qui *tend*, qui *incline* vers le plaisir ou vers la cause du plaisir, qui s'y laisse en quelque sorte porter par une pente naturelle. Si maintenant il est vrai que toute émotion agréable ou désagréable de l'être sensible détermine dans l'être actif une tendance positive ou négative, on ne peut nier que les phénomènes de la sensibilité n'impliquent tous à quelque degré un mélange d'activité; et par conséquent les trois grandes facultés du moi sont soumises à la loi de simultanéité et de dépendance qui existe entre les trois facultés de l'entendement.

Ce serait une entreprise frivole et stérile que de vouloir, en décrivant les phénomènes de la sensibilité, faire entièrement abstrac-

tion de l'activité et de l'intelligence. Car on ne conçoit pas qu'un être puisse sentir sans avoir la puissance de distinguer les unes des autres les impressions qu'il éprouve; et si vous ne laissez pas subsister en nous la capacité intellectuelle de retenir et de réveiller les modifications passées, la sensibilité, toujours réduite à l'émotion présente, ne donnera plus aucune prise à l'analyse psychologique. Ce serait encore mutiler la sensibilité que de la considérer indépendamment de ces tendances, dont elle détermine la manifestation dans l'être actif. Il existe en effet un grand nombre de sentiments qui sont impliqués dans le mouvement même de notre activité vers un plaisir ou vers un objet. Il en est d'autres encore qui résultent des efforts que nous faisons pour satisfaire nos besoins et nos désirs. Ajoutez que cette portion d'activité qui est comme engagée dans la sensibilité semble, en se mêlant avec elle, revêtir les caractères du sentiment. C'est à cette transformation apparente de l'activité, couverte en quelque sorte par le phénomène sensible, qu'il faut attribuer l'opinion des philosophes qui ne voient dans le désir qu'un état purement affectif ou passif de l'âme, quoique le désir soit en réalité un mélange d'action et de passion. C'est un devoir, sans doute, pour le psychologue de distinguer les caractères généraux qui appartiennent en propre à la sensibilité; mais, en l'analysant, il faut aussi la laisser dans le *milieu* hors duquel elle ne peut vivre, et par conséquent lui adjoindre toujours le degré d'intelligence et d'activité qui est nécessaire à son développement.

La direction donnée à l'activité peut augmenter ou affaiblir l'énergie de la sensation; elle n'en est jamais ni l'origine ni la cause. Quand on est attentif, l'impression sensible est plus forte; elle ne cesse pas pour cela de venir des objets extérieurs. Celui qui se donne la mort reçoit passivement le coup qui le tue : la cause immédiate de sa blessure est hors de lui. Il en est de même de l'homme qui va au-devant des impressions sensibles : il subit, en se rencontrant avec elles, une influence étrangère. Ce que nous venons de dire des sensations s'applique à tous les sentiments. Des travaux habilement dirigés ont conduit un savant à une découverte importante. Un honnête homme a courageusement sacrifié son intérêt à celui de ses semblables. Le premier s'applaudit du succès de ses recherches; le second se fait un mérite de sa générosité. Mais l'émotion délicieuse qui remplit leur âme, n'est point leur ouvrage; c'est une récompense qu'ils reçoivent; et les plaisirs de la vertu ne dépendent pas plus de la volonté humaine, que les remords attachés au crime. Jusqu'ici nous n'avons invoqué que l'autorité du sens commun : nous pourrions confirmer le fait par le raisonnement, et l'élever à la certitude scientifique. Que les sentiments moraux ne soient que des sensations plus délicates, résultant de l'organisation, comme le pensent les matérialistes; ou que, suivant l'opinion de quelques idéalistes, ils soient immédiatement excités dans l'âme par l'action d'une puissance mystérieuse et divine; dans l'un et l'autre cas leur cause immédiate et efficiente est réellement externe, et par conséquent nous sommes passifs quand ils se produisent en nous. Si l'on rejette ces deux hypothèses, il faut admettre que les sentiments moraux tiennent à la nature même de l'intelligence, qu'ils sont un résultat nécessairement attaché à la présence de certaines idées, de certains jugements dans la conscience. Or nous avons fait voir que le principe des idées est dans l'action d'une cause étrangère; et que leur retour, étant toujours déterminé par quelques mouvements organiques, est par cela même toujours indépendant de nous, au moins quant à sa cause immédiate. Si l'intelligence ne peut être modifiée que par l'intermédiaire de l'organisation, toutes les idées et tous les sentiments qui tiennent aux idées sont des phénomènes qui affectent passivement la conscience, même quand ils ont été provoqués par l'exercice de l'activité. La passivité du moi dans l'exercice de la sensibilité est donc un fait sur lequel la science s'accorde avec le sens commun, et ainsi toute émotion, de quelque nature qu'elle soit, est nécessaire et impersonnelle.

Ce caractère de nécessité et d'impersonnalité que nous signalons ici dans la sensibilité appartient aussi, suivant quelques philosophes, à l'intelligence, et ce qui distingue ces deux facultés l'une de l'autre, c'est que la seconde est essentiellement *objective*, tandis que la première est marquée d'un caractère évident de *subjectivité*. Mais ces mots, *objectivité*, *subjectivité*, n'ont pas dans notre langue une signification assez déterminée; et il est bon de s'enquérir du sens qu'on leur donne, avant d'admettre l'opposition qu'ils servent à établir entre le sentiment et la connaissance. Entend-on par *objectivité*, le rapport des phénomènes de conscience à un non-moi qui en est l'objet, et par *subjectivité* le rapport de ces mêmes phénomènes au moi sujet; alors il est évident 1° que l'intelligence est à la fois *subjective* et *objective*, puisque la raison conçoit tout phénomène de conscience comme le résultat d'un rapport du moi (*sujet*) au non-moi (*objet*); 2° que la sensibilité n'est ni *subjective* ni *objective*, puisqu'elle ne nous révèle rien de plus que sa propre existence dans le sentiment, et qu'elle ne nous fait concevoir le sentiment ni comme modification du moi, ni comme la représentation ou l'effet d'un objet externe. Le mot de *subjectivité* a-t-il pour but de nous faire comprendre que la détermination des sentiments est subordonnée à la réceptivité du sujet qui les éprouve; il n'exprime plus alors un caractère qui soit exclusivement propre à la sensibilité. Car les manifestations de la raison même sont subordonnées à la capacité intellectuelle du moi, et ses jugements sont plus ou moins clairs, plus

ou moins obscurs. Je ne crains pas même d'ajouter qu'ils sont réellement variables dans leur objet, dès que cet objet se particularise, et que, pour les trouver parfaitement identiques, il faut se renfermer dans le cercle de quelques hautes généralités. Mais si, en disant que la sensibilité est *subjective*, on se borne à exprimer le caractère d'une faculté qui ne sort pas d'elle-même, et qui ignore les causes ou les objets dont l'action la met en mouvement, on est obligé d'avouer que, dans ce dernier sens, la sensibilité est vraiment subjective, puisqu'une émotion ne peut révéler rien de plus que sa propre existence, et que la connaissance seule a le privilége de nous éclairer sur la réalité des objets qui nous environnent.

On a encore distingué la sensibilité de l'intelligence par le caractère de *relativité* dont elle est empreinte. Cette distinction générale n'est pas plus précise que la précédente. J'avoue que la sensibilité varie dans le temps, suivant les changements que subit l'organisation ; qu'elle varie dans l'espace, en raison des différences que la nature et l'habitude ont établies entre les individus : je suis prêt encore à reconnaître que le sentiment, n'étant que le résultat d'un rapport entre le moi et le non-moi, est, par ce seul fait, dépourvu de toute fixité, et que le même objet, selon les temps, selon les lieux, selon les hommes, peut être successivement ou même simultanément une source de peine ou de plaisir. Mais si vous exceptez quelques principes universels qui constituent pour toutes les intelligences un fonds commun et immuable, l'observation, appliquée soit à un seul et même homme, soit à divers individus de notre espèce, ne nous montre-t-elle pas la même variabilité ou les mêmes différences dans les idées et dans les jugements? La maxime : *Vérité en deçà des Pyrénées, vérité au delà*, n'est que trop souvent confirmée par les faits; et les conséquences exagérées que les sceptiques ont essayé d'en tirer ne nous autorisent pas à nier les nombreuses divergences d'opinions dont la société humaine nous offre tous les jours le triste spectacle. Quand on étudie les faits réels, sans se préoccuper des généralités devenues banales qui traînent dans tous les livres de notre époque, il est facile de se convaincre que, sous le point de vue de la relativité, il n'existe qu'une différence du plus au moins entre la sensibilité et l'intelligence. Les vérités que nous rétablissons ici sont si claires et si simples, que l'on a peine à comprendre comment elles ont pu être méconnues par des écrivains qui se posent en grands philosophes. On s'explique toutefois leur étrange erreur, en considérant les termes de la comparaison qu'ils établissent. Ce qu'ils nomment sensibilité n'est autre chose que la sensation, c'est-à-dire, ce qu'il y a de plus variable et de plus divers dans la sensibilité : ce qu'ils nomment intelligence n'est autre chose que la raison, c'est-à-dire, celle des facultés intellectuelles à laquelle appartient tout ce qu'il y a de fixe, d'absolu, d'identique dans la connaissance. Or nous devons avouer que la sensation, par son caractère de relativité, est réellement le contraire de la raison : mais, si cette mutilation des deux termes que l'on compare permet de les opposer l'un à l'autre, il suffit de les rétablir dans leur intégrité pour apercevoir qu'il n'est pas impossible de les rapprocher.

Cherchons maintenant quelles sont les circonstances et les phénomènes qui accompagnent la production du sentiment dans le moi. « Quand la sensibilité est agréablement affectée, elle commence, dit M. Jouffroy, par s'épanouir, pour ainsi dire, sous la sensation ; elle se dilate et se met au large, comme pour absorber plus aisément et plus complétement l'action bienfaisante qu'elle éprouve. Est-elle, au contraire, désagréablement affectée; au lieu de s'épanouir, elle se resserre : nous la sentons se contracter sous la douleur, comme nous la sentons se dilater sous le plaisir. » Cette dilatation sensible, qui accompagne le plaisir, c'est la joie : cette concentration, ce resserrement pénible qui suit la douleur, c'est la tristesse. Cette description des premiers effets du sentiment est exacte et précise, quand on ne va pas au delà des apparences. Mais, en réalité, elle attribue à la sensibilité ou à l'âme des résultats qui tiennent à l'organisation. Les mouvements de dilatation et de concentration ne sont que des phénomènes physiques, produits par la réaction machinale de l'âme sur le corps : ils nous sont révélés par une sensation agréable ou pénible, qui se combine avec la première émotion de plaisir ou de douleur que nous avons éprouvée. Si donc nous étions dépourvus de la faculté intellectuelle qui localise les sensations dans les organes, nous cesserions de sentir cette dilatation et ce resserrement qui nous paraissent aujourd'hui constituer ce que nous nommons la joie et la tristesse; et cependant il est certain que l'âme continuerait d'être joyeuse ou triste suivant la nature des sentiments dont elle serait affectée. La dilatation et la concentration ne doivent donc être considérées que comme des circonstances qui accompagnent la joie et la tristesse, et qui sont rendues sensibles par l'intelligence. A la place des expressions populaires *joie* et *tristesse*, M. Jouffroy désirerait voir consacrer par la science, les mots *dilatation* et *contraction*, qui traduisent, selon lui, avec autant d'exactitude que de précision le caractère propre des phénomènes, et qui l'expriment dans sa pureté sensible et sans aucun mélange intellectuel. Je ne puis partager cette opinion. Les mots dilatation et contraction n'expriment que des transformations que la sensibilité subit dans l'organisme par l'action de l'intelligence : ils nous dérobent l'élément spirituel des phénomènes, et réduisent le sentiment à la condition d'un simple fait physiologique. L'usage exclusif de pareils mots ne pourrait convenir qu'à

THE INSTITUTE OF MEDIÆVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

des matérialistes; et le vrai philosophe ne doit s'en servir qu'accessoirement, pour déterminer les circonstances physiologiques qui se joignent d'ordinaire à la production du sentiment dans notre âme.

A la dilatation et à la contraction qui se manifestent à la suite du plaisir et de la douleur succède un effort instinctif qui a pour but de retenir l'un ou d'écarter l'autre. Si les sentiments agréables ou pénibles ont cessé de nous affecter, et que la mémoire en ait conservé l'idée, l'image du plaisir exerce sur nous une sorte d'attraction morale; la seule idée d'un bien sensible remue tout notre être, et nous nous sentons entraînés vers lui par un mouvement spontané, mais nécessaire. L'image de la douleur est au contraire pénible à supporter; elle détermine en nous un mouvement de répulsion, et si notre âme est incapable de l'éloigner, elle s'en détourne elle-même de tout son pouvoir. Cette aversion de l'âme contre tout ce qui lui est pénible se manifeste déjà dans le phénomène de contraction ou de concentration qui accompagne la tristesse; mais elle est encore vague et indéterminée dans son objet. Car la tristesse ne suppose qu'un sentiment général de malaise. L'aversion suppose une connaissance distincte du mal sensible qui la provoque. L'attraction morale en vertu de laquelle nous tendons à la possession d'un objet agréable est le désir ou l'amour; la répulsion naturelle en vertu de laquelle notre âme fuit ou écarte la douleur est la crainte ou la haine.

La joie et la tristesse ne sont que des états de l'âme, elles n'impliquent aucun acte ni aucune tendance déterminée. Le désir et l'amour, la crainte et la haine sont des faits complexes dont un élément est fourni par l'activité. On les comprend néanmoins encore parmi les résultats de la sensibilité, parce qu'ici l'action est si étroitement liée au sentiment qu'il y aurait folie à vouloir l'en séparer. Mais on est obligé de reconnaître que l'amour et la haine sont la dernière limite que la sensibilité puisse atteindre dans son développement. Au delà de cette limite on rencontre l'activité pure et *efficiente*, et l'on entre dans le domaine propre de la *volonté*.

Tant que l'on ne suppose que ce premier degré d'intelligence qui nous rend capables de distinguer nos émotions, l'objet de l'amour ne peut être que le plaisir, l'objet de la haine ne peut être que la douleur. C'est donc en quelque sorte dans son sein que la sensibilité accomplit la série des mouvements qui sont propres à sa nature. Elle n'a d'autre fin qu'elle-même et tend uniquement au plaisir. Si, dans l'état actuel, elle peut sortir d'elle-même et s'attacher à des objets externes, elle doit cette heureuse extension à l'intelligence, qui, en lui montrant les causes des affections qu'elle éprouve, lui apprend à les aimer ou à les haïr en raison des plaisirs et des peines qu'elles peuvent lui procurer.

Mais, quoique la sensibilité, en suivant l'impulsion de sa nature, n'ait d'autre fin que le plaisir, il ne faut pas s'imaginer que l'homme qui agirait exclusivement sous son influence méritât le reproche d'égoïsme. C'est une loi pour toutes les facultés de tendre invariablement à un but spécial. Chacune d'elles est entraînée par un mouvement irrésistible vers un bien qui lui est propre : tout ce qui l'en éloigne est un ennemi à vaincre, un obstacle à briser. Toutes les facultés ont, si j'ose le dire, leur fanatisme; et la raison n'est pas moins exclusive dans la recherche du vrai que la sensibilité dans la poursuite du plaisir. Dirons-nous donc que toutes nos facultés sont *égoïstes?* Ce serait blesser le sens commun et abuser du langage. Il n'y a jamais d'égoïsme dans un mouvement spontané et naturel. L'égoïsme est fils de la réflexion : c'est le vice de l'homme qui rapporte sciemment tout à soi. Or l'être sensible ne peut rapporter ses actes à un moi qu'il ne connaît pas encore; il ne peut être volontairement hostile aux autres êtres, puisqu'il en ignore l'existence. Il obéit instinctivement à la loi de la sensibilité, sans faire aucun retour sur soi-même, sans songer aux personnalités qui l'environnent; et cette ignorance du but vers lequel il est entraîné donne à tous ses sentiments un certain caractère d'innocence et de naïveté.

### Des sentiments considérés dans leur origine.

Considérés dans leur origine, nos sentiments peuvent se diviser en deux classes. Les uns dérivent des rapports de notre âme avec les objets extérieurs qui nous environnent, ou de l'état actuel de nos organes. Telle est, par exemple, la douleur que produit l'action d'un corps tranchant sur nos membres : telle est la souffrance attachée à nos diverses maladies. Ces premiers sentiments ont déjà reçu le nom de *sensations affectives;* et la capacité en vertu de laquelle nous les éprouvons est vulgairement appelée *sensibilité physique*. Les autres sentiments ont leur cause dans l'intelligence : ils tiennent à la nature de notre âme. Il s'opère, il est vrai, au moment où ils se produisent, quelques mouvements dans les organes; mais ceux-ci n'interviennent alors que comme causes occasionnelles, ou subissent la réaction de l'âme, comme on le voit dans la manifestation des signes naturels. Le principe en vertu duquel l'âme est accessible aux sentiments de cette seconde espèce, se nomme *sensibilité morale*. Ainsi l'on rapportera à la sensibilité morale les plaisirs qui naissent de la contemplation du beau, et ceux qui sont attachés à la conscience ou à la vue d'une bonne action. Il est facile de voir que nous comprenons ici dans une seule et même classe des affections très-diverses, et qui pourraient donner lieu à quelques subdivisions. Mais, pour le moment, il nous suffit de constater que la sensibilité de l'homme n'est pas renfermée dans le cercle étroit des sensations affectives;

qu'il existe pour elle des émotions plus nobles, et qui, dans leur principe, ne dépendent pas de l'organisation.

*Sensibilité physique.* — Déjà, dans l'alinéa précédent, nous avons assigné aux sensations affectives leur caractère premier et fondamental. Elles dérivent soit de l'état intérieur des organes, soit de l'action des objets extérieurs sur nos sens. Tous les sentiments qui se rapportent à l'une ou l'autre de ces origines appartiennent à la sensibilité physique. Nous ne faisons point ici de distinction entre les sens : nous n'admettons point, comme certains philosophes, qu'une impression simple, déterminée par le rapport d'un objet externe avec nos organes, puisse jamais être comprise parmi les phénomènes de la sensibilité morale, sous le prétexte qu'elle n'aurait pas été localisée. Selon nous, ce qui donne à un sentiment, quel qu'il soit, le caractère d'une affection physique, ce n'est point sa localisation; c'est son origine. Ainsi le plaisir qu'une vue faible éprouve en présence d'une couleur tendre, et la douleur que lui cause l'aspect d'une couleur éclatante, sont des affections du même genre que celles qui dérivent immédiatement du toucher, et qui sont le plus distinctement localisées.

Parmi les phénomènes de la sensibilité physique, il en est un grand nombre qui se modifient, en se combinant avec le jugement de sensation. Ce jugement semble les répandre dans les diverses parties de notre machine. Ce n'est plus l'âme, c'est le corps qui paraît sentir; et le sentiment, en s'incorporant ainsi à l'organisation, ne se montre plus dans sa simplicité réelle : il revêt une apparence de complexité et d'étendue; en devenant local, il devient presque matériel. Mais ce caractère de localisation ne se manifeste pas dans tous les phénomènes de la sensibilité physique. Il n'arrive à une réalisation complète que dans les sensations tactiles : il tend à se produire, mais il reste indéterminé dans celles du goût et de l'odorat; et l'on n'en rencontre plus aucune trace dans les impressions particulières qui accompagnent l'exercice de la vue et de l'ouïe. Il y a, il est vrai, des impressions qui se font sentir dans l'œil ou dans l'oreille. Souvent une lumière trop brillante produit dans l'œil qui en est frappé un sentiment de douleur assez vif; souvent un son trop éclatant excite dans l'oreille qu'il ébranle des vibrations pénibles. Mais ces impressions n'appartiennent pas en propre à la vue et à l'ouïe : elles doivent être rapportées au toucher, qui est présent dans toutes les parties du corps, et qui mêle les modifications qui lui sont propres à celles des autres sens.

Les affections qui dérivent de la vue et de l'ouïe n'ont donc pas par elles-mêmes la propriété de se localiser. Ajoutons que la plupart des plaisirs et des peines qui dépendent de ces deux sens ont leur origine dans les rapports que nous percevons soit entre les couleurs, soit entre les sons, et tiennent par conséquent à l'exercice de l'intelligence. Frappés de ces particularités, certains philosophes ont cru devoir distinguer la vue et l'ouïe des trois autres sens, qu'on a, par mépris, appelés *sens animaux*; et ils ont prétendu que ces derniers sont les seuls qui donnent un caractère vraiment physique aux émotions qu'ils produisent, parce qu'ils sont les seuls qui localisent les impressions qu'ils reçoivent. Loin de moi le projet de contester aux deux sens que les Ecossais ont nommés *intellectuels* leur supériorité relative. La plupart des sentiments qui suivent les impressions visuelles ou acoustiques sont, je le sais, plus purs et plus délicats que ceux qui naissent du toucher, du goût et de l'odorat : ils supposent des rapports perçus entre les couleurs et les sons, et par conséquent ils sont d'une nature bien supérieure aux sensations proprement dites. Qu'un artiste élève donc au-dessus des autres sens ceux qui fournissent à son génie la matière de ses sublimes créations; je m'associe à son admiration et je partage sa reconnaissance. Mais de ce que la vue et l'ouïe ont donné naissance à la peinture et à la musique, et ont ouvert par ces deux arts au genre humain une source de nobles jouissances, est-il permis de conclure que des impressions isolées, produites sur ces deux sens par l'action des objets matériels, ne doivent pas être rangées parmi les *affections physiques?* Pour ajouter ces impressions au riche trésor de la sensibilité morale, suffit-il d'alléguer qu'elles ne sont pas localisées? N'est-ce pas, avant tout, leur origine qui doit ici servir de marque distinctive à nos sentiments? J'aime le vert parce que j'ai la vue tendre; vous aimez le rouge parce que vous avez la vue forte. Quand chacun de nous sera en présence de la couleur qui lui convient, il n'éprouvera qu'un plaisir de sensation, puisque ce plaisir est indépendant de toute combinaison intellectuelle, et qu'il résulte uniquement d'un certain rapport de la couleur avec la nature de l'organe qui le perçoit.

Les sensations affectives sont encore immédiates dans leur origine; elles ne supposent aucune notion des objets, et sont indépendantes de l'intelligence autant que de la volonté. Elles ont leur principe dans l'union de l'âme avec le corps, et dans le rapport des objets aux organes. Je n'ignore pas que les plaisirs et les douleurs du corps sont appropriés par la Providence au but de notre conservation et de notre perfectionnement physique. Tout ce qui crée ou maintient l'harmonie entre les diverses parties de notre machine, tout ce qui contribue à l'augmentation de nos forces, est une source d'émotions agréables. En vertu de la même loi, toute cause qui produit le désordre dans le jeu des organes, ou qui les menace de dissolution, semble nous révéler par la douleur son caractère malfaisant. Mais cette loi, qui nous atteste la bonté de Dieu pour ses créatures du règne animal, ne se manifeste pas immédiatement à notre raison. Nous jouissons et nous souffrons longtemps

sans en connaître, sans en soupçonner même l'existence ; et, quand une tardive expérience l'a mise en lumière, le principe des émotions physiques continue d'agir indépendamment de nos connaissances. L'amour que nous éprouvons pour un objet dont nous jugeons l'influence salutaire est un sentiment tout à fait distinct de la sensation qu'il est susceptible de produire. D'ailleurs la loi qui identifie dans les sensations le bien avec le plaisir ne se montre pas aussi universelle dans l'homme que dans l'animal. Il y a des poisons agréables; et les remèdes qui rendent la santé sont souvent fort amers pour le malade. Dans la recherche des moyens de conservation et de bien-être, l'homme est à chaque instant obligé d'opposer la raison à l'instinct : il s'en faut de beaucoup que tout plaisir immédiat et naturel soit pour lui un guide infaillible. L'amour de soi n'est donc pas le principe qui détermine le caractère des sensations affectives. On conçoit mal ce que pourrait être l'amour de soi dans un être qui n'aurait encore éprouvé ni plaisir, ni douleur. L'amour n'est point une simple capacité; c'est un mouvement de l'âme vers le bien. Or, pour la sensibilité, le bien c'est le plaisir. Le plaisir est donc antérieur à l'amour, puisque sans le plaisir la sensibilité resterait immobile. Cependant accordons, pour un moment, que l'amour de soi existe virtuellement dans l'homme avant les sensations : cet amour de soi n'est encore qu'un principe instinctif d'action, qui nous dispose à retenir le plaisir et à repousser la douleur, quand les objets extérieurs auront fait naître ces sentiments dans notre âme; mais il est évident que le plaisir et la douleur ne peuvent pas être produits par le penchant et par l'aversion qu'ils déterminent. L'émotion agréable et l'émotion douloureuse ont leur raison dans l'action des objets sur nos sens ; et c'est à leur suite que l'amour de soi, qui n'était encore qu'une puissance ignorée, passe à l'acte, et commence à se manifester dans les désirs et dans les passions.

Quoique les sensations affectives n'impliquent rien de plus dans leur origine que l'action des objets, ou un certain état de l'organisation, on ne saurait nier pourtant que les développements de la sensibilité physique ne puissent être fortement modifiés par l'intelligence et par la volonté. Nous avons vu que les impressions reçues affectent la conscience avec plus ou moins d'énergie, suivant le degré d'attention qu'on leur donne ; que si nous avons la force de détourner notre esprit de l'objet qui l'affecte, la sensation produite devient faible et fugitive, et qu'il nous arrive même quelquefois de croire que nous ne l'avons pas réellement éprouvée. L'influence de l'activité détermine donc dans la sensibilité des variations continuelles. En faisant varier nos sentiments, elle peut aussi en changer la nature. Car, au sein de l'organisation, un point indivisible marque la limite entre la douleur et le plaisir. Il est des impressions agréables qu'on ne peut augmenter sans les transformer en souffrances : et réciproquement, un léger adoucissement dans les teintes d'un tableau peut donner du charme à des couleurs dont l'éclat blessait la vue. Parlerai-je du pouvoir de l'imagination sur les sens? Que de fois ne l'a-t-on pas vue se mêler violemment à leur exercice, y jeter le désordre et la confusion, dénaturer leurs produits, et suspendre les lois qui règlent leur action. Comment expliquer ces faits d'extase où l'âme, détachée du corps, laisse, sans aucune émotion apparente, déchirer et torturer cette vile enveloppe que sa piété ou son orgueil méprise? Il ne faut pas nier les faits parce qu'ils sont extraordinaires; il faut en chercher la raison. Devons-nous penser que dans l'extase on devienne réellement insensible? Une telle supposition serait bien peu vraisemblable. Selon nous, les sensations subsistent toujours; mais, quelle que soit leur violence, elle n'égale pas cette énergie d'intuition à laquelle l'âme s'est élevée sous l'empire d'une grande idée. Je ne veux pas nier, au reste, que de fréquentes extases n'aient pour effet d'affaiblir la sensibilité physique. Le mépris de la douleur en émousse à la longue le sentiment : il ne va pas toutefois jusqu'à le détruire. Un soldat vient d'être blessé : emporté par l'ardeur du combat, il semble n'avoir pas senti le coup dont il a été atteint. L'impression cependant est arrivée jusqu'à son âme; mais cette âme, distraite par des idées et des sentiments exclusifs, n'a reçu que faiblement et avec indifférence une émotion qui, par sa nature, devait être très-vive. L'explication de ce dernier fait peut s'étendre par analogie au fait de l'extase : je ne vois entre l'un et l'autre qu'une différence de degré. Ici-bas, l'âme humaine ne se détache jamais entièrement du corps; elle ne cesse jamais de sentir : mais par une lutte constante contre les sensations, par l'énergie de la volonté et par la puissance de l'habitude, elle parvient quelquefois à effacer dans l'organisation tous les signes extérieurs du sentiment, et à se donner ainsi l'apparence d'une impassibilité absolue.

*Sensibilité morale.* On peut citer un grand nombre d'affections qui ne se localisent pas dans les organes. Par exemple, la douleur que me cause l'absence ou la mort d'un ami ne se manifeste distinctement dans aucune partie de mon corps : elle demeure concentrée dans le moi, et conserve la simplicité naturelle du sentiment. Le plaisir que j'éprouve en présence d'une œuvre complexe, empreinte du caractère de la beauté, la joie qui pénètre mon cœur au souvenir d'une bonne action, sont encore des sentiments purs et qui ne sortent pas de l'âme. Ces mêmes sentiments sont, dans leur principe, indépendants de l'organisation; ils ne dérivent point de l'action des objets extérieurs sur nos sens. Ils se lient sans doute, ainsi que les actes de la pensée, à certains phénomènes physiologiques; mais ces phéno-

mènes n'en sont, comme je l'ai déjà dit, que les causes occasionnelles : leur raison véritable est dans la nature de l'âme et dans l'action de l'intelligence. Ce n'est point l'animal, c'est l'être pensant qui les éprouve. Pour les expliquer, il suffit de concevoir la pensée en acte; et il n'est nécessaire de supposer le corps que comme une condition générale de la vie intellectuelle. Si en effet l'âme s'élevait jamais à la condition d'un esprit pur, ces sentiments lui resteraient par cela seul qu'elle aurait conservé l'intelligence. Il est vrai que, quand ils atteignent un certain degré d'énergie, il se manifeste en même temps dans le corps quelques impressions sensibles. Ainsi la joie dilate le cœur; la tristesse ou la crainte le resserre. Mais ces impressions, bien loin de contribuer à la production du sentiment qu'elles accompagnent, n'en sont au contraire que des effets. L'âme ne peut être vivement affectée sans réagir sur le corps : toute émotion a son contre-coup dans l'organisme; c'est même dans cette réaction de l'âme sur le corps que nous avons déjà trouvé le principe du langage naturel. Quand, par exemple, devant les restes mortels d'un ami, la douleur m'arrache des larmes, je ressens en même temps un pénible serrement de cœur. Cette souffrance physique n'est qu'une conséquence du chagrin que j'éprouve, et ne peut se confondre avec lui. D'ailleurs, dans les phénomènes de la sensibilité morale, la sensation est souvent opposée au sentiment. Une vive et subite joie est souvent accompagnée de spasmes douloureux. Il n'est plus possible alors de se méprendre : on voit clairement qu'il y a là deux phénomènes distincts, et que la souffrance physique n'est autre chose qu'un effet accessoire, causé par une réaction trop prompte et trop violente de l'âme sur les organes. Il existe donc en nous un grand nombre d'affections qui ne se rapportent distinctement à aucune partie du corps, qui ne dérivent pas d'une impression organique, et qui tiennent à la nature même de l'âme et à l'action de l'intelligence. Ces affections, qui, par leur noblesse seule, mériteraient d'être distinguées des sensations affectives, constituent dans leur ensemble les phénomènes de la *sensibilité morale.*

Quelques philosophes ont essayé d'unir par un lien de dépendance la sensibilité morale à la sensibilité physique, et d'établir entre la première et la seconde la subordination du moyen à la fin. « A les en croire, la sensation serait la source première de toutes nos émotions, en même temps que de toutes nos connaissances. Il n'est pas un seul de nos besoins, de nos désirs, qui ne se rapporte, soit directement, soit indirectement, à quelque objet ou à quelque plaisir physique. L'homme ne connaît que deux sortes de bien : les uns donnent immédiatement la *volupté;* les autres ne sont que des moyens qui conduisent à sa possession. L'avare, qui se refuse les jouissances les moins coûteuses, ne s'impose dans le présent les plus dures privations que pour mieux s'assurer dans l'avenir les moyens de satisfaire les appétits des sens. L'ambitieux s'épuise à la poursuite des honneurs, parce que les honneurs donnent la richesse, et que la richesse nous met en état d'acheter le plaisir. Si le guerrier affronte la mort pour parvenir à la gloire; si le commerçant sacrifie sa fortune pour conserver l'estime publique, c'est que la gloire et l'estime rendent les hommes plus empressés à servir nos passions. Nous ne sommes donc naturellement soumis à d'autres mobiles qu'aux *appétits animaux;* et la seule chose qui nous distingue de la brute, c'est que nous pouvons multiplier à l'infini nos moyens de jouissance, et mettre dans l'apprêt des plaisirs sensuels plus de variété et de délicatesse. »

Il est malheureusement trop vrai que les sentiments moraux sont souvent corrompus par une alliance impure avec les affections physiques. Un marchand peut faire de la probité un instrument de fortune; et l'homme qui sait que l'étude et la science sont d'utiles moyens pour se créer une position dans le monde, et s'y préparer les jouissances de la richesse, peut quelquefois cesser de les aimer pour elles-mêmes, et ne s'y attacher qu'en vue des avantages qu'elles lui promettent. Mais, quelque nombreux que soient les exemples de perversion dans nos sentiments, à quelle âme honnête persuadera-t-on que la science et la vertu n'ont point d'attrait qui leur soit propre; que l'estime et la gloire ne sont que des moyens d'exploiter la crédulité et le dévouement d'autrui, et que l'homme ne cherche jamais dans la bonne renommée le noble écho d'une bonne conscience? La joie vive et profonde qui remplit l'âme du savant fier d'une découverte récente, les extases du poëte inspiré, et cette satisfaction intime et pure qui suit l'accomplissement d'un devoir, ne seraient donc que des sentiments factices et chimériques, et il n'y aurait point d'autres affections naturelles et vraies, que les vils plaisirs d'un Apicius, et les brutales amours d'un satyre débauché! Si l'homme, en tant qu'il participe à la nature des animaux, est sujet à des besoins dont la nécessité et l'énergie sont incontestables, on ne saurait nier non plus, sans calomnier l'humanité, qu'il n'y ait en lui des sentiments plus élevés, dont la racine est dans son intelligence et dans son cœur. A côté et au-dessus de la faim, de la soif et du penchant qui entraîne un sexe vers l'autre, se montrent la curiosité ou le besoin de connaître, l'amour du bien, d'où naissent les joies d'une bonne conscience et les remords qui suivent le crime. L'homme, en un mot, est avide de sensations agréables : mais ses tendances naturelles l'entraînent aussi vers cette perfection intellectuelle et morale qu'un noble instinct lui permet de concevoir.

Nous ne nous perdrons pas dans l'infinie variété des phénomènes que la sensibilité offre à l'observation. Nous renonçons donc à embrasser, dans nos analyses, tous les

faits particuliers. Mais, en nous bornant à des aperçus généraux, nous essayerons au moins de leur donner assez d'étendue et de clarté pour que le lecteur puisse au besoin y ramener les détails que nous aurons omis.

L'homme tend par instinct à sa conservation : s'il juge qu'un objet soit nécessaire à sa santé ou à sa vie, il concevra pour cet objet de l'amour ou au moins de l'estime. L'homme tend par instinct au plaisir et au bonheur : pour qu'il s'attache à une chose, il lui suffit d'en avoir éprouvé une seule fois l'agrément et l'utilité ; il aimera naturellement en elle les plaisirs et les avantages qu'elle peut lui procurer. Cette première classe d'affections a son principe dans l'amour de soi, que l'on doit distinguer ici de l'intérêt personnel et surtout de l'égoïsme. En effet l'amour de soi, tel que je l'entends en ce moment, est un sentiment universel et nécessaire, qui attache tous les animaux à leur existence, et les pousse à la recherche de leur bien-être : il exprime la tendance générale de la sensibilité, considérée isolément et abstraction faite de l'intelligence. L'amour de soi est un mobile qui exclut toute intention, tout rapport volontaire de l'acte au sujet ou à la personne. L'intérêt personnel n'est pas simplement un mobile sensible, c'est un motif déterminant pour un être intelligent : il implique une connaissance réfléchie du but vers lequel on tend, et la volonté de l'atteindre. Tout animal est entraîné par l'amour de soi : l'homme seul agit par intérêt personnel. A plus forte raison, l'homme seul est ou peut devenir *égoïste*. Car l'égoïsme, c'est l'intérêt personnel devenu exclusif : c'est, comme nous l'avons dit, le vice d'un homme qui rapporte systématiquement tout à soi. De ces distinctions, établies par l'usage et fondées sur des faits réels, il est permis de conclure que les affections en vertu desquelles nous tendons à notre conservation et à notre bien-être ne doivent point être regardées comme intéressées, tant qu'elles ne sont que des mouvements instinctifs de la sensibilité. Mais, dès que la réflexion nous a éclairés sur leur nature, et que nous les prenons sciemment pour règle de notre conduite, elles deviennent vraiment intéressées ou personnelles, puisque alors c'est notre bien seul que nous considérons, et que notre personne est le but intentionnel de nos actions.

Le sentiment de la vie est, dans tous les êtres, accompagné d'une émotion agréable, qui augmente ou diminue avec lui. Or plus l'animal agit, plus il se sent vivre. Il y a donc en lui une jouissance naturelle et constante, dont les degrés se mesurent sur le développement de ses facultés. Ce plaisir, qui tient à la manifestation de la force, ne suppose dans l'animal rien de plus que l'amour de soi. Car s'aimer soi-même, c'est aimer la vie et tout ce qui peut la rendre sensible. A côté de cette jouissance, qui n'est encore que physique, vient se placer dans l'homme une affection morale qui s'en distingue essentiellement. Notre raison conçoit le bien, la perfection, et l'impose comme but et comme règle au développement de nos facultés. Or l'idée seule de cette perfection, que la raison nous révèle, a pour nos cœurs un attrait immédiat et naturel. Nous aimons la perfection avant de l'avoir réalisée : nous l'aimons pour elle-même, sans calculer à l'avance les jouissances et les avantages que nous en pouvons retirer. Ainsi la science et la vertu ont en elles-mêmes un charme idéal, inhérent au caractère absolu de beauté dont nous les concevons empreintes. Le plaisir immédiat dont leur nature morale est la source n'a rien de commun avec les affections que nous nommons intéressées. Pour l'obtenir il faut oublier sa personnalité ; et ce qui achève de prouver qu'il ne recèle aucun alliage d'intérêt personnel, c'est qu'il nous échappe toujours quand nous cherchons dans la science et dans la vertu autre chose qu'elles-mêmes, et que nous nous préoccupons, par réflexion, des avantages qu'elles peuvent nous procurer.

Mais, quoique le penchant qui nous attire vers le bien soit entièrement impersonnel, l'expérience nous prouve tous les jours que nous pouvons l'altérer et le corrompre, en le liant par réflexion à des sentiments qui, par leur nature, sont intéressés. Que de gens ne voient dans la science qu'un instrument de vanité et d'ambition, dans la vertu qu'un moyen d'obtenir et d'exploiter la confiance publique ! Il est évident qu'alors le noble amour de la science et de la vertu est avili ou détruit par son mélange avec des motifs d'égoïsme étroit et vulgaire. C'est donc une vérité trop bien établie, que souvent les affections les plus pures perdent leur caractère primitif de désintéressement pour devenir *personnelles*. Ce fait se produit surtout dans les siècles d'une civilisation avancée, quand l'homme, au lieu de laisser ses sentiments et ses actes sous l'influence de l'instinct, les soumet à la réflexion et au calcul. La réflexion est en effet une faculté essentiellement personnelle. Il est dans sa nature de tout rapporter au moi, d'en faire son but, parce qu'il est son principe, et par conséquent d'estimer les choses sous le point de vue exclusif de notre intérêt. Cette tendance de la réflexion est si évidente et si nécessaire, que l'on serait presque tenté de ranger parmi les affections désintéressées toutes celles qui sont restées sous l'empire de l'instinct, et parmi les affections intéressées toutes celles que la réflexion crée ou modifie. Nous devons avouer cependant que cette division ne serait pas parfaitement exacte ; si, en effet, la tendance spontanée qui pousse l'homme à la recherche de son bien-être peut quelquefois être regardée comme impersonnelle, ce n'est jamais en raison de son but qu'il est permis de lui assigner ce caractère. Elle diffère donc toujours essentiellement du penchant qui nous attire vers la perfection, puisque ce dernier est imper-

sonnel dans sa fin comme dans sa nature, et que la réflexion ne peut le corrompre sans l'allier à quelque autre principe spécialement subordonné à l'amour de soi.

Considérons maintenant les diverses origines de nos sentiments intellectuels ou moraux. 1° Nous trouvons une source vulgaire d'émotions dans ces actes d'imagination réfléchie qui nous attachent aux objets en nous les montrant surtout comme moyens de conservation et de bonheur. Quand un fermier se promène dans ses champs couverts d'une riche moisson, on ne le voit point, s'oubliant lui-même, comme l'artiste, s'extasier devant les beautés d'une nature forte et puissante. Tout le charme de ce spectacle est pour lui dans l'idée des trésors que le ciel fait mûrir à son profit. Il compte le nombre de gerbes qu'il va bientôt entasser dans ses greniers; il en calcule la valeur, et jouit par avance des plaisirs que l'abondance fera naître durant le prochain hiver au sein de son heureuse famille. L'imagination varie de mille manières ses prestiges pour satisfaire notre besoin d'émotions : elle sait donner de l'intérêt aux objets les plus communs et les plus indifférents, et les revêtir d'un éclat mensonger : habile à profiter de tous les contrastes que le destin a semés dans notre vie, elle tempère l'amertume du présent par le charme des souvenirs; elle ajoute aux douceurs du repos dont nous jouissons en évoquant sous nos yeux les jours d'orage que nous avons traversés. Le présent et le passé lui manquent-ils, elle nous transporte dans l'avenir; et, non contente d'éveiller l'espérance, elle réalise pour un moment ce bonheur que jusque-là, nous avions vainement poursuivi.

2° Mais, dans la création de tous ces plaisirs, nous ne sortons pas de nous-mêmes; et, quelle que soit leur délicatesse, on peut toujours y surprendre les traces de l'amour de soi. La raison, aidée de la conscience, nous ouvre une source non moins féconde d'émotions dans le sentiment qui nous révèle notre perfectionnement ou nos progrès. Qu'à la suite de pénibles efforts consacrés à l'étude d'une science nous sentions peu à peu céder les obstacles qui arrêtaient notre marche, le sentiment de la difficulté vaincue, d'un progrès réalisé, produit chaque jour dans notre âme un plaisir nouveau. Que, dans notre lutte contre une passion qui jusque-là nous avait asservis, nous sentions faiblir sa violence et croître l'énergie de notre volonté, la conscience morale fortifie notre courage par les douces récompenses qu'elle nous accorde avant la dernière victoire. Quand l'homme éprouve cette seconde classe d'émotions, il demeure encore concentré en lui-même; mais il cesse, nous l'avons prouvé, d'être soumis à l'intérêt personnel.

3° Les sentiments que nous venons de décrire déterminent en nous des affections nouvelles, par lesquelles l'homme s'identifie avec ses semblables, avec la nature et même avec la Divinité. Je nomme *sympathie* le principe en vertu duquel notre sensibilité, se répandant hors de nous-mêmes, nous unit à l'humanité, au monde et à Dieu. Comme les affections sympathiques ont en quelque sorte leur point de départ dans les deux tendances générales et essentiellement distinctes de notre nature, je veux dire dans l'amour de soi et dans l'amour du bien, elles peuvent se diviser aussi en deux espèces, suivant leur affinité avec l'une et avec l'autre. 1° Nous jouissons et nous souffrons de la joie et de la souffrance d'autrui. Je nomme *sympathie naturelle* ou *physique* le principe en vertu duquel nous participons aux plaisirs et aux douleurs des êtres sensibles. 2° Il y a aussi dans le bien et dans la beauté un charme secret qui nous émeut et nous attire : un penchant naturel nous pousse à nous identifier avec tous les êtres qui nous en offrent l'image. Ce mouvement de l'âme vers tout objet qui porte l'empreinte du bien et de la beauté, je le nomme *sympathie morale*. Ces deux espèces de sympathies, quoique très-diverses par rapport à leur objet, présentent beaucoup d'analogie dans les circonstances et dans les causes qui en accompagnent et en déterminent le développement, et en faisant abstraction de l'objet et de la nature des sentiments, qui en eux-mêmes ne comportent aucune analyse, presque toutes les observations auxquelles la sympathie physique peut donner lieu deviennent applicables à la sympathie morale.

Si nous n'avions fait l'épreuve des biens et des maux, nous resterions insensibles aux joies et aux douleurs de nos semblables : les sentiments que nous tirons soit de nous-mêmes, soit du dehors, sont comme la *matière* de nos affections sympathiques. Les riches et les puissants, qui n'ont éprouvé aucune des misères de la vie, et qui ne craignent rien de l'avenir, sont peu capables d'apprécier, et par conséquent de partager les souffrances dont l'image s'offre à leurs yeux; ils sont sans pitié pour le malheur, ou du moins la compassion qu'ils ressentent est faible et factice : pour la créer, ils n'ont que de rares et pauvres matériaux qu'ils tirent avec effort du souvenir des légers accidents qui ont interrompu le cours de leur félicité. C'est en nous aussi que la sympathie morale trouve la matière première des émotions qu'elle excite. Si nous n'avions développé en nous aucun germe de bien et de beauté, nous ne serions émus ni par le spectacle de la nature, ni par l'idée des perfections divines. L'aspect de la vertu dans autrui ne peut nous émouvoir qu'en faisant jaillir de notre sein les étincelles de ce feu sacré qui dort au fond de toutes les consciences; et l'âme perverse, qui a étouffé en elle cette flamme divine, n'éprouve qu'étonnement ou mépris en présence de ces touchantes et nobles actions qui nous arrachent des larmes d'attendrissement et d'admiration.

Le développement spontané de la sympa-

thie physique dépend des rapports d'organisation. Quand nous l'étendons aux autres animaux, elle décroît à mesure que leur organisme s'éloigne davantage du nôtre; c'est que, pour éprouver de la sympathie, il ne suffit pas d'être rationnellement convaincu qu'un animal jouit ou souffre, il faut encore que la joie ou la douleur se manifeste par des signes extérieurs et sensibles. En présence d'un animal dont l'organisation n'offre aucune analogie apparente avec la sienne, l'homme, ne pouvant saisir aucun signe d'émotion, reste froid et impassible, quoique sa raison lui fasse une loi de croire que l'animal qu'il contemple est réellement ému. Ainsi nous écrasons tous les jours des milliers d'insectes, sans que la conviction spéculative des souffrances que nous devons leur causer, éveille en nous le moindre trouble sympathique : ainsi nous éprouvons moins de pitié naturelle pour un cheval que pour un chien, parce que, dans la souffrance, le premier paraît toujours calme, tandis que le second multiplie les signes de douleur, et que ces signes sont pleins d'énergie et d'expression. Je prie le lecteur de ne pas oublier que je ne parle ici que du développement spontané de la sympathie. Je ne nie pas que ses effets ne puissent être fortement modifiés par l'influence de l'éducation, de la réflexion et de l'association des idées. En Angleterre, par exemple, le cheval est l'objet d'un culte traditionnel. L'Anglais, un peu dur pour ses semblables, est plein de tendresse et de soins pour le généreux compagnon qui seconde ses travaux et ennoblit ses loisirs. Mais ces sentiments ne sont point un pur effet de la nature; et dans l'énergie même qu'ils ont acquise, il est facile de découvrir la part qui revient à l'usage réfléchi de l'intelligence et de surprendre la trace des habitudes qui les ont fortifiés et maintenus. Toutefois, quelles que soient les modifications que la culture apporte à nos facultés sympathiques, l'application de ces facultés n'est possible qu'au moyen de signes extérieurs et sensibles. On peut même remarquer que les principaux secours que la sympathie doit à une culture réfléchie de la sensibilité consistent dans l'extension que reçoit le langage naturel. Quand l'esprit est cultivé, que de phénomènes, qui auparavant passaient inaperçus, prennent une valeur significative et deviennent pour l'imagination des indices suffisants d'une émotion étrangère! Le coup de fouet qu'un brutal charretier donne à son cheval n'aurait pas de sens pour le spectateur qui n'aurait jamais réfléchi : mais supposez que, par des actes fréquents d'imagination volontaire, on en ait fortement lié l'idée à celle de la sensation pénible que l'animal doit éprouver; alors la sympathie n'a plus besoin de chercher des mobiles dans les signes immédiats de la souffrance : le bruit seul du fouet l'exprime avec assez d'énergie et il est suivi dans une sensibilité délicate d'un retentissement douloureux.

Nous retrouvons cette même nécessité des signes extérieurs dans le développement de la sympathie morale. Quand, à la première vue, je me sens attiré vers un inconnu que j'ai rencontré dans une société, ce mouvement spontané de sympathie est produit par les qualités intellectuelles et morales dont l'image est empreinte dans sa physionomie, dans ses gestes, dans ses manières, en un mot, dans toute sa personne. Otez à tous les phénomènes extérieurs que l'observation me révèle dans cet homme toute expression, toute valeur significative; sa présence ne m'inspirera plus aucune émotion. Souvent, je l'avoue, notre sympathie semble s'arrêter à la beauté physique des objets. Mais qu'est-ce, au fond, que la beauté physique? N'est-ce pas une qualité toute relative, et qui par elle seule serait incapable d'exciter notre amour? Quand la matière ne nous plaît qu'en raison des sensations agréables qu'elle nous donne, le caractère que nous lui attribuons alors n'est pas encore celui de la beauté; et l'amour qui nous attire vers elle, n'est point un sentiment sympathique. La beauté physique consiste dans des rapports : elle suppose de l'arrangement, de l'ordre dans les parties d'un tout, un ensemble d'éléments ou d'actes concourant à un même but. Elle n'est donc que le reflet d'une intelligence, et n'a d'existence réelle que comme signe d'une beauté supérieure et invisible. Nous avons déjà vu que la nature est un *verbe* divin par lequel Dieu se manifeste à l'homme. Quand notre âme s'élève au-dessus des besoins des sens et cesse de considérer les objets extérieurs comme d'utiles instruments pour l'amour de soi, c'est l'image des perfections divines ou humaines que nous admirons et que nous aimons dans les œuvres de la nature ou dans les produits de notre industrie. La sympathie morale a donc toujours pour objet une beauté intellectuelle ou morale, et la beauté physique est pour elle un signe nécessaire pour la concevoir, un moyen indispensable pour l'atteindre.

Puisqu'il ne suffit pas, pour créer la sympathie, de juger rationnellement des émotions ou des qualités des autres êtres, puisque pour se développer elle a besoin de signes sensibles, il est évident que toutes les affections sympathiques ont leur origine ou leur raison dans l'imagination. Lorsque nous sommes en présence d'un malheureux, excitée par les signes extérieurs du chagrin et de la souffrance, l'imagination conçoit avec force les sentiments qu'il doit éprouver : en les concevant, elle les réalise dans notre âme, et nous souffrons alors en nous-mêmes de la souffrance dont nous contemplons l'image dans autrui. Comme d'ailleurs la tendance de l'imagination, spontanément éveillée par les signes du sentiment, est de concentrer toute notre activité sur le phénomène qu'elle produit, elle ne nous permet pas de songer à notre moi, et de le distinguer de l'être souffrant sur qui nos regards sont fixés. En écartant toute idée de notre

personnalité, elle nous identifie avec notre frère malheureux; et par la fusion de notre sensibilité dans la sienne nous fait vivre quelques instants avec lui d'une vie commune. Cette identification des personnes et des êtres sensibles est exprimée dans la composition même du mot, *sympathie*. Mais on ne voit ordinairement dans ce mot qu'une métaphore précise et énergique. Pour nous, qui avons déjà démontré la puissance de réalisation que l'imagination recèle, il a une valeur plus rigoureuse, et c'est un fait réel que nous exprimons quand nous disons que, dans les affections sympathiques, l'homme s'identifie avec ses semblables. Ce que nous venons de dire de la sympathie naturelle s'applique à celle que nous avons appelée morale. L'image du bien et de la beauté nous apparaît-elle soit dans le monde, soit dans l'homme, notre imagination absorbée par ce spectacle en réalise l'objet en nous-mêmes, suivant la mesure de notre capacité, et, nous faisant oublier notre personnalité, elle nous identifie avec l'être en qui le signe de la perfection s'est manifesté.

Mais pour qu'à l'aspect d'une émotion ou d'une beauté étrangère nous éprouvions une sympathie réelle, il faut laisser à nos facultés la spontanéité primitive de leurs mouvements. La réflexion, en agrandissant le cercle de nos idées, en multipliant les signes intelligibles par lesquels l'imagination a prise sur la sensibilité, peut sans doute fournir de nouveaux matériaux à la sympathie, et lui ouvrir des sources plus abondantes d'émotion; mais elle ne doit pas intervenir dans le développement immédiat de l'affection sympathique. Quand la réflexion se mêle à l'acte d'imagination, celle-ci perd une partie de son pouvoir sur la sensibilité; et si elle demeure encore capable d'exciter des émotions, elle ne parvient plus du moins à les dépouiller de tout caractère de personnalité. Supposez, par exemple, qu'à l'aspect d'un fils qui pleure la mort de son père, votre imagination inactive vous laisse froid et impassible, et que, pour secouer une apathie dont vous avez honte, vous fassiez un effort réfléchi; que pourra-t-il résulter d'un tel effort? Votre volonté réussira-t-elle à créer une sympathie que la nature vous refuse? N'espérez pas un tel miracle moral. Dans cette situation, tout ce que vous pouvez faire, c'est de vous représenter plus ou moins vivement ce que vous souffririez si vous étiez à la place de l'infortuné dont vous voudriez partager la douleur. Le caractère et le but d'un tel acte suffisent pour démontrer, 1° qu'aucun mouvement actuel ne vous attire vers lui; 2° que vous n'avez pas oublié, et que vous êtes même incapable d'oublier votre personnalité. C'est en vain que vous essayez de vous identifier avec l'orphelin qui pleure devant vous : l'intervention même de votre volonté est un obstacle à la fusion de vos deux personnalités; elle vous tient à distance l'un de l'autre. L'infortune de votre semblable n'est plus alors un but; elle n'est qu'un instrument ou un mobile pour votre imagination. Vous parviendrez peut-être à vous attrister par les images funèbres que vous ferez surgir dans votre conscience : mais vous ne souffrirez pas avec ou dans le malheureux que vous contemplez; votre affliction, produite par un effort personnel, conservera toujours la marque de son origine. La personne en est la cause; elle en sera aussi le terme et l'objet. Il n'y a donc pas un seul mouvement de sympathie qui ne soit spontané au moins dans sa cause immédiate; et nous ne craignons pas de poser en principe, que tout acte d'imagination réfléchie tend à dénaturer les affections sympathiques, en y mêlant un élément d'intérêt personnel. (Conf. Gibon, *Cours de philosophie*, t. Ier.)

SENTIMENTS. *Voy.* Sensibilité et Encephale.

SOMMEIL. — Je n'ai jamais bien compris ceux qui admettent que dans le sommeil notre esprit dort. Quand nous rêvons, assurément nous dormons, et assurément aussi notre esprit ne dort pas, puisqu'il pense : il est donc prouvé que souvent l'esprit veille quand les sens sont endormis. Mais il ne l'est pas du tout que jamais il dorme avec eux. Dormir, pour l'esprit, ce serait ne pas rêver; et il est impossible d'établir qu'il y a, dans le sommeil, des moments où l'esprit ne rêve pas. N'avoir aucun souvenir de ses rêves ne prouve pas qu'on n'a pas rêvé. Il est souvent démontré que nous avons rêvé, sans qu'il en reste la moindre trace dans notre mémoire.

Le fait que l'esprit veille quelquefois pendant que les sens dorment est donc établi; le fait qu'il dorme quelquefois avec eux ne l'est pas : les analogies sont donc pour qu'il veille toujours. Il faudrait des faits contradictoires pour détruire la force de cette induction : tous les faits semblent, au contraire, la confirmer. Je vais en analyser quelques-uns, qui m'ont semblé curieux et frappants. Ils me paraissent impliquer cette conclusion, que l'esprit, pendant le sommeil, n'est point dans un état spécial, mais qu'il marche et se développe absolument comme dans la veille.

Quand un habitant de la province vient à Paris, son sommeil est d'abord troublé et continuellement interrompu par le bruit des voitures qui passent sous ses fenêtres. Mais bientôt il s'accoutume à ce mouvement, et il finit par dormir à Paris comme il dormait dans son village.

Cependant le bruit reste le même, il frappe également ses sens; d'où vient que ce bruit l'empêche d'abord, et puis ensuite ne l'empêche plus de dormir?

L'état de veille présente des faits analogues. Tout le monde sait qu'il est difficile de fixer son attention sur un livre quand on est entouré de personnes qui causent; cependant on finit par acquérir cette faculté. Un homme qui n'est pas accoutumé au tumulte des rues de Paris ne saurait suivre une idée en les parcourant; les personnes

qui vivent habituellement à Paris n'y trouvent aucune difficulté, et elles pensent aussi tranquillement au milieu de cette foule et de ces voitures, qu'elles pourraient le faire au fond d'un bois.

L'analogie entre ces faits de l'état de veille et le fait de l'état de sommeil que j'ai cité d'abord est si grande, que l'explication des uns doit jeter sur l'autre quelque lumière. Cherchons donc cette explication.

L'attention est l'application volontaire de l'esprit à une chose. C'est un fait d'expérience, qu'il ne peut la donner en même temps à deux choses différentes. Etre distrait, c'est cesser de faire attention à la chose dont on s'occupait, pour faire attention à une autre qui se jette à la traverse. Dans la distraction, l'attention ne se détourne que parce qu'elle est attirée par une sensation ou une idée étrangère, qui la sollicite plus fortement que celle qui l'occupait. Tant que la sollicitation est moins forte de la part de l'idée étrangère, l'attention ne se détourne pas; tous les faits le prouvent. Plus l'attention est fortement attachée à un sujet, moins elle est susceptible de distraction : ainsi un livre qui excite vivement la curiosité retient l'attention et la captive; un homme occupé d'une affaire où il va de sa vie, de sa réputation ou de sa fortune, n'est pas facilement distrait; il ne voit rien et n'entend rien de ce qui se passe autour de lui : on dit qu'il est en proie à une préoccupation profonde. Pareillement, plus nous sommes curieux, ou plus sont curieuses les choses qu'on dit autour de nous, moins nous pouvons fixer notre attention sur le livre que nous lisons. Pareillement encore, si nous attendons quelqu'un, les moindres bruits nous donnent des distractions, parce que ces bruits peuvent être le signal de l'événement que nous attendons. Tous ces faits établissent que la distraction ne se produit que quand l'idée étrangère nous sollicite plus fortement que celle qui nous occupe.

De là vient que l'homme nouvellement arrivé à Paris ne peut penser au milieu des rues. Les sensations qui assiégent ses yeux et ses oreilles étant pour lui des signes de choses nouvelles ou peu connues, quand elles arrivent à son âme, elles l'intéressent plus fortement que la chose même dont il voudrait s'occuper. Chacune de ces sensations annonce une cause qui peut être belle, rare, curieuse ou redoutable : l'intelligence ne peut s'empêcher d'aller à la vérification. Elle n'y va plus quand l'expérience lui a fait connaître tout ce qui peut frapper les sens dans les rues de Paris; elle reste chez elle, et ne se laisse plus déranger.

L'autre fait s'explique de la même manière. Il serait impossible de lire sans distraction au milieu d'une société inconnue; la curiosité l'emporterait. La même chose arrive si le sujet de la conversation est très-intéressant. Mais, au milieu d'une société qui nous est familière et dont les sujets habituels de conversation nous sont connus, les idées du livre peuvent facilement prendre le dessus.

La volonté peut aussi quelque chose contre la distraction. Non qu'elle puisse retenir l'attention quand elle est inquiète ou curieuse; mais elle peut la ramener, et ne pas lui permettre de longues absences; en la remettant sans cesse à la chose qu'elle veut, elle finit par faire prévaloir l'intérêt que cette chose offre à l'esprit. Les raisonnements qu'on se fait sur la nécessité de rester attentif ont aussi de l'influence sur l'attention : ils l'occupent, ils viennent au secours de l'idée, et prêtent, pour ainsi dire, main forte à celle-ci.

Quoi qu'il en soit de toutes ces petites influences, il reste évident que ni la distraction ni la non-distraction ne sont des affaires de sens, mais bien des affaires d'esprit. Ce ne sont pas les sens qui s'accoutument à entendre les bruits de la rue ou les sons de la conversation, et qui en sont à la longue moins affectés : si nous sommes d'abord très-affectés des bruits de la rue ou du salon, et ensuite peu ou point, c'est que d'abord l'attention s'occupe de ces sensations et ensuite les néglige; quand elle les néglige, elle n'est point détournée, et le fait de distraction n'a pas lieu; quand elle s'en occupe, au contraire, elle abandonne son idée, et la voilà distraite.

Remarquons, à l'appui de cette conclusion, que l'habitude d'entendre les mêmes sons nous rend tantôt très-sensibles à ces sons, comme il arrive chez les sauvages et chez les aveugles, tantôt presque insensibles à ces sons, comme il arrive au Parisien pour le bruit des voitures. Si l'effet était physique, s'il dépendait du corps et non de l'esprit, il y aurait contradiction : car, ou l'habitude d'entendre les mêmes sons émousse l'organe, ou elle l'aiguise; elle ne peut avoir à la fois ces deux effets, elle ne saurait en avoir qu'un. Le fait est qu'elle ne l'aiguise ni ne l'émousse : l'organe reste le même; les mêmes sensations s'y produisent; mais lorsque ces sensations sont intéressantes pour l'âme, elle s'y applique et s'accoutume à les démêler; lorsqu'elles ne le sont pas, elle s'accoutume à les négliger, et ne les démêle pas. Voilà tout le mystère : le phénomène est psychologique, non physiologique.

Revenons maintenant à l'état de sommeil, et voyons si l'analogie n'exige pas que nous expliquions de la même manière le fait que nous avons posé en commençant.

Qu'arrive-t-il quand le bruit nous empêche de dormir? Le corps fatigué s'assoupit un peu; puis tout à coup les sens sont frappés, et nous nous éveillons; puis la fatigue reprend le dessus, nous retombons dans un assoupissement bientôt interrompu de nouveau; et ainsi de suite. Quand nous sommes accoutumés au bruit, au contraire, les sensations qu'il nous donne ne troublent plus notre premier sommeil; l'assoupissement se prolonge, et nous dormons.

Que les sens soient plus engourdis dans le sommeil que dans la veille, c'est une

chose certaine. Mais quand je m'endors, il y a un moment où ils le sont autant le premier jour de mon arrivée à Paris que le centième. Le bruit étant le même, ils éprouvent les mêmes impressions, qu'ils transmettent, égales en vivacité, à l'esprit. D'où vient donc que le premier jour je m'éveille, et non pas le centième? Les faits physiques sont les mêmes; la différence ne peut donc venir que de l'esprit, comme dans les cas de distraction et de non-distraction de l'état de veille. Admettons que l'âme s'endormît avec le corps; elle serait également assoupie dans les deux cas, comme les sens, et on ne verrait pas non plus d'où viendrait qu'elle s'éveille dans l'un plutôt que dans l'autre. Il reste donc certain qu'elle ne s'endort pas comme le corps, et que, dans un cas, inquiétée par ces sensations inaccoutumées, elle éveille les sens pour voir ce que c'est; tandis que, dans l'autre, sachant par expérience de quel fait extérieur ces sensations sont le signe, elle demeure tranquille, et ne dérange pas les sens pour obtenir un éclaircissement inutile.

Car remarquons que l'âme a besoin des sens pour connaître les choses extérieures. Dans le sommeil, les sens sont les uns fermés, comme les yeux; les autres, à demi engourdis, comme le tact et l'ouïe. Si l'âme est inquiétée par les sensations qui lui arrivent, elle a besoin des sens pour en trouver la cause et se tirer d'inquiétude : elle est donc obligée de les éveiller.

Voilà pourquoi nous nous trouvons inquiets toutes les fois que nous sommes éveillés par un bruit extraordinaire, ce qui n'arriverait point si nous n'avions pas été occupés de ce bruit avant le réveil.

Voilà pourquoi nous sentons quelquefois en dormant les efforts que nous faisons pour éveiller nos sens, lorsqu'un bruit extraordinaire ou quelque sentation pénible trouble notre sommeil. Si nous sommes profondément endormis, nous sommes longtemps inquiétés avant de pouvoir nous éveiller; nous nous disons qu'il faut que nous nous éveillions pour sortir de peine; mais le sommeil des sens résiste, et ce n'est que peu à peu que nous dissipons l'engourdissement qui les enchaîne. Quelquefois, quand le bruit cesse avant le dénoûment de cette lutte, le réveil n'a pas lieu, et nous avons, le matin, un souvenir confus d'avoir été troublés dans notre sommeil, souvenir qui ne se précise que quand nous apprenons par les autres qu'effectivement il s'est passé telle ou telle chose pendant que nous dormions.

J'avais donné l'ordre, il y a quelque temps, qu'on frottât, le matin, avant de m'éveiller, un salon qui est à côté de ma chambre. Les deux premiers jours, ce bruit m'éveilla; mais depuis, je ne m'en suis pas aperçu. D'où peut venir cette différence? Ce sont les mêmes bruits à la même heure; je suis au même degré de sommeil; les mêmes sensations m'arrivent donc. D'où vient que je m'éveillais et que je ne m'éveille plus? Il n'y a en cela, ce me semble, qu'une seule explication : c'est que mon âme qui veille, et qui sait à présent d'où viennent ces sensations, ne s'en inquiète plus et ne réveille pas mes sens. Il est vrai que je ne conserve pas le souvenir de ce raisonnement; mais cet oubli n'est pas plus extraordinaire que celui de tant d'autres pensées qui traversent notre esprit tant dans l'état de sommeil que dans l'état de veille.

J'ajoute une remarque. Le bruit de la brosse sur le parquet de mon salon est infiniment plus faible que celui des énormes voitures qui passent dans la rue à la même heure, et qui ne troublent pas le moins du monde mon sommeil. J'étais donc éveillé par une sensation beaucoup plus faible qu'une foule d'autres que je recevais en même temps. Pourrait-on me dire pourquoi, dans l'hypothèse que le réveil est un fait fatal, dans lequel les sensations dissipent l'engourdissement des sens, et les sens celui de l'âme? Il est évident que mon esprit seul a dû faire que la sensation la plus faible m'éveillât; tout comme mon esprit seul peut faire, lorsque je lis dans ma chambre, que le bruit léger d'une souris qui trotte dans un coin me donne une distraction, tandis que l'énorme bruit d'une voiture qui passe et fait crier mes vitres ne m'en donne pas.

La même explication rend parfaitement compte de ce qui arrive à ceux qui dorment à côté des malades. Tous les bruits étrangers au malade sont sur eux sans effet; mais que le malade se tourne dans son lit, pousse un soupir, une plainte, que sa respiration devienne pénible et entrecoupée, aussitôt le gardien s'éveille, pour peu qu'il ait l'habitude de son état ou qu'il s'intéresse à la santé du malade. D'où viendrait ce discernement entre les bruits qui méritent qu'on s'éveille et ceux qui ne le méritent pas, si, lorsque les sens s'endorment, l'âme ne demeurait pas attentive, ne faisait pas sentinelle, ne jugeait pas les sensations que les sens apportent, et n'éveillait pas les sens selon qu'elle les trouve ou ne les trouve pas inquiétantes? C'est en se préoccupant fortement, avant de s'endormir, de l'idée qu'on doit être attentif à la respiration, aux mouvements, aux plaintes du malade, qu'on parvient à s'éveiller à tous ces bruits et à ne pas s'éveiller à tous les autres. L'habitude d'une pareille préoccupation donne cette faculté aux garde-malades de profession; le vif intérêt qu'elles portent à la santé du malade la donne également aux personnes de sa famille.

C'est d'une manière tout à fait semblable que nous nous éveillons à une heure donnée, quand nous avons pris, en nous endormant, la ferme résolution de le faire. J'ai tout à fait cette propriété, et je remarque que je la perds, dès que je compte sur quelqu'un pour m'éveiller. Dans ce dernier cas, mon esprit ne se donne pas la peine de mesurer le temps ou d'écouter la pendule. Mais, dans le premier, il faut bien qu'il le fasse; autrement le phénomène serait inexplicable. Tout le monde a fait ou peut faire cette expérience. Quand elle ne réussira pas, on re-

marquera, si je ne me trompe, ou qu'on n'était pas assez intéressé à s'éveiller à l'heure fixée, ou qu'on ne s'était pas assez préoccupé la veille de l'idée de le faire, ou qu'on était extrêmement fatigué; car, lorsque les sens s'engourdissent fortement, d'une part, ils apportent à l'âme des sensations plus sourdes des bruits indicateurs, et de l'autre ils résistent plus longtemps aux efforts qu'elle fait pour les éveiller, lorsque ces bruits sont arrivés jusqu'à elle.

Après une nuit passée dans cette attente, ordinairement on a le souvenir, au réveil, d'avoir été continuellement pendant le sommeil occupé de cette idée. L'âme veillait donc, et, pleine de sa résolution, attendait le moment. C'est ainsi que, quand on se couche très-préoccupé d'un sentiment ou d'une idée, on se souvient le matin d'avoir été durant toute la nuit poursuivi par cette idée. Dans ces occasions, le sommeil est léger, parce que, l'esprit n'étant pas calme, ses agitations troublent sans cesse l'engourdissement des sens. Quand l'esprit est calme, il ne dort pas davantage, mais il agit moins.

Il serait curieux de constater si les personnes qui ont la mémoire faible ou la tête fort légère ne sont pas plus incapables que les autres de s'éveiller à une heure donnée; car ces deux circonstances doivent produire cet effet, si l'idée que je me fais du phénomène est exacte. Une tête légère ne sait point se pénétrer d'une résolution ni se préoccuper fortement d'une pensée; d'une autre part, c'est la mémoire qui conserve le souvenir de la résolution qu'on a prise en s'endormant. Je n'ai pas eu l'occasion de faire là-dessus des expériences.

Il me semble qu'il suit invinciblement des observations précédentes :

1° Que les sens seuls s'engourdissent dans le sommeil, mais que l'esprit reste éveillé;

2° Que quelques-uns de nos sens continuent de transmettre à l'esprit les sensations imparfaites qu'ils reçoivent;

3° Que l'esprit juge ces sensations, et que c'est en vertu des jugements qu'il en porte qu'il éveille les sens ou ne les éveille pas;

4° Que la raison qui fait que l'esprit éveille les sens, c'est que la sensation tantôt l'inquiète, parce qu'elle est inaccoutumée ou pénible, tantôt l'avertit qu'il doit éveiller les sens, parce qu'elle est le signe connu du moment où il doit le faire;

5° Que l'âme a le pouvoir d'éveiller les sens, mais qu'elle n'y parvient qu'en surmontant par son action l'engourdissement qui les enchaîne; et que cet engourdissement est un obstacle à vaincre, qui résiste plus ou moins selon qu'il est plus ou moins profond.

Si ces conclusions sont vraies, il s'ensuit qu'on peut s'éveiller à volonté et à des signes convenus; que l'instrument appelé *réveil-matin* n'agit pas tant par le bruit qu'il fait que par l'association que nous avons formée, en nous couchant, entre ce bruit et l'idée de nous éveiller; qu'ainsi un instrument beaucoup moins bruyant, et ne rendant même qu'un son très-faible, produirait probablement le même effet. Il s'ensuit encore qu'on peut s'accoutumer très-vite à dormir profondément au milieu des bruits les plus forts; qu'il suffit pour y parvenir, peut-être dès la première nuit, de se mettre dans l'esprit que ces bruits ne méritent pas de nous éveiller; que par là, chacun probablement peut aussi bien dormir dans un moulin que le meunier lui-même. Il s'ensuit encore que le sommeil des âmes fortes et courageuses doit être plus difficilement troublé, toutes choses égales d'ailleurs, que celui des âmes faibles et timides. Quelques faits historiques pourraient être cités à l'appui de cette dernière conclusion.

Peut-être le sommeil somnambulique ou magnétique n'est-il pas si différent qu'on le pense du sommeil ordinaire. Au moins quelques-uns des phénomènes qu'il présente (et il est bon de remarquer que ce sont précisément les mieux constatés) ne semblent que des exemples plus saillants des faits que nous venons d'exposer. Supposons un engourdissement très-profond des sens, et un esprit fortement préoccupé de l'idée qu'il doit faire attention pendant son sommeil à certaines sensations extérieures et intérieures. Quand la voix du magnétiseur se fera entendre à son oreille, l'esprit du dormeur, reconnaissant les sons qu'il a résolu de remarquer, concentrera son attention sur ces sons, les comprendra et y répondra; car le sommeil, on le sait assez, n'ôte pas la faculté de parler. Si cette voix lui ordonne avec autorité de faire attention à ce qu'il éprouve dans certaines parties de son corps, et qu'il se soit déjà pénétré, en s'endormant de la volonté de le faire, il obéira, et il discernera les plus petites sensations qui affecteront l'organe indiqué, tandis qu'il demeurera insensible à des sensations plus fortes qu'il éprouvera ailleurs. Endormez-vous avec l'idée que vous avez des punaises dans votre lit : les plus petites démangeaisons troubleront votre sommeil. C'est qu'elles attireront l'attention de votre esprit; et elles l'attireront parce qu'il est prévenu; s'il ne l'était pas, il ne remarquerait pas des démangeaisons beaucoup plus fortes. On conçoit aussi comment, l'esprit ayant la faculté d'éveiller les sens ou de ne pas les éveiller, le dormeur reste endormi tant que le magnétiseur le veut, et s'éveille aussitôt qu'il le lui ordonne ou qu'il le touche d'une manière convenue. Le fait de la communication qui s'établit entre le somnambule et le magnétiseur, et celui de la perspicacité du dormeur à démêler certaines sensations intérieures, ne sont donc point des faits extraordinaires et absolument étrangers au sommeil ordinaire. Ils peuvent s'expliquer, ce me semble, par les mêmes principes que tous ceux que j'ai rapportés ci-dessus.

Quant à l'ascendant que le magnétiseur exerce sur le magnétisé, ascendant presque illimité, et d'où dérive, selon nous et comme l'a si bien montré M. Bertrand dans son

excellent ouvrage, une partie des merveilles du magnétisme, cet ascendant ne paraîtra pas non plus extraordinaire quand on aura lu les observations qui me restent à faire sur le sommeil ordinaire. Je reviens à ces observations en demandant pardon de l'excursion que je me suis permise sur les terres sacrées et redoutables du magnétisme.

II. Je crois que si l'on étudiait bien l'état de l'âme pendant le sommeil d'après les faits très-nombreux et très-variés qu'on peut recueillir, on arriverait à cette conclusion, qu'il y a fort peu de différence entre cet état et ceux de *rêveries* et de *châteaux en Espagne* pendant la veille. Quand on est jeune et qu'on a quelque vie dans l'âme, on se livre volontiers à ces rêves charmants où l'imagination arrange le monde comme on l'aimerait et comme on le voudrait. Qui ne se souvient d'avoir joui de ses rêves comme de la réalité même et d'avoir oublié, en s'y abandonnant, la nature fantastique de la compagnie dont on s'était entouré? Qui ne se souvient d'avoir ressenti avec bonne foi, au milieu d'aventures idéales et de personnages imaginaires, toutes les émotions que la réalité même aurait données? Et quand quelque circonstance interrompait ces rêves, ne demeurait-on pas un moment surpris, comme on l'est lorsqu'on s'éveille au milieu d'un songe, l'esprit ne pouvant revenir si vite de ses illusions et distinguer tout à coup l'ombre de la réalité? N'éprouvait-on pas alors tout le désappointement qu'on ressent quand on est éveillé dans le cours d'un rêve agréable? Entre ces circonstances, que produit aussi la lecture d'un roman intéressant, et celles de l'état de rêve, tout est identique, à deux différences près. Dans le château en Espagne, l'esprit est artiste, il gouverne ses imaginations et les enchaîne, parce qu'il a un but; ce qui n'arrive pas dans le rêve. De plus, dans le château en Espagne, l'illusion n'est que très-rarement, peut-être jamais, aussi complète.

Cette dernière différence s'explique aisément : quand nous rêvons éveillés, nos sens ne sont pas, les uns fermés, les autres engourdis, comme dans le sommeil. Ils apportent donc de l'extérieur des sensations plus nombreuses et plus vives. Bien que l'esprit préoccupé n'y fasse pas grande attention, cependant elles l'entretiennent sourdement dans la conscience de sa situation. Cette conscience nous revient aussi de temps en temps dans les rêves, surtout quand le sommeil n'est pas très-profond, comme il arrive le matin dans le voisinage du réveil, ou lorsque nous sommes indisposés. Mais dans le sommeil profond, au milieu du silence de la nuit, ou lorsque ce silence n'est interrompu que par des bruits qui nous sont familiers, les sensations de l'extérieur sont si sourdes, si rares ou si indifférentes, que rien ne distrait l'esprit de ses pensées. Il y est tout entier et sans partage. On ne doit donc pas s'étonner si l'illusion est plus forte, si même elle est complète, tant qu'aucune cause ne vient distraire l'intelligence et la rappeler à la conscience de la réalité.

Tantôt cette cause est une sensation vive ou extraordinaire, venant du dehors, qui attire l'attention de l'esprit, et rompt sa préoccupation. C'est ce qui arrive aussi dans la veille, lorsqu'au milieu d'une rêverie agréable ou pénible, quelqu'un nous adresse la parole ou nous frappe sur l'épaule. Tantôt cette cause sort du rêve lui-même, lorsqu'il nous présente des circonstances si invraisemblables qu'elles choquent notre jugement, si agréables ou si fâcheuses que nous ne pouvons nous empêcher de rechercher si notre bonheur ou notre malheur est bien certain. Il arrive dans ces deux cas que, sans éveiller les sens, notre esprit, par la seule réflexion, retrouve la conscience de sa situation : nous nous disons que nous rêvons et que nous ne sommes ni si heureux ni si malheureux que nous pensions; quand le rêve est beau, nous avons même du regret d'avoir réfléchi, et nous cherchons à retomber dans l'illusion. Tantôt enfin l'illusion se dissipe par cela seul que nos sens sortent peu à peu de l'état de sommeil. C'est ce qui arrive dans les rêves du matin, et ce phénomène est trop remarquable pour que tout le monde ne l'ait pas observé. Les sens reposés se dégourdissent peu à peu, et, tous les bruits qui s'étaient tus pendant la nuit renaissant autour de nous, les sensations de l'extérieur nous arrivent plus vives et plus nombreuses; notre esprit, sollicité en même temps par ces sensations et par les idées qui l'occupent, n'est ni tout à fait dupe, ni tout à fait détrompé : il se berce, pour ainsi dire, entre l'illusion et la réalité; il sent qu'il ne tient qu'à lui de s'éveiller et que le moindre effort suffirait pour achever de dissiper un engourdissement qui s'en va; il sent aussi qu'en demeurant tranquille et en continuant de contempler ses idées il peut prolonger l'état où il se trouve; en un mot, il a parfaitement conscience qu'il tient en ses mains le sommeil et la veille, et qu'il peut ordonner l'un ou l'autre. Rarement sortons-nous du sommeil tout à fait naturellement; cette hésitation finit presque toujours par un acte de l'âme, qui dissipe volontairement le reste d'assoupissement qui fermait nos yeux.

L'autre différence entre le rêve et le château en Espagne, c'est, comme nous l'avons dit, que dans le rêve nous ne dirigeons pas les démarches de notre pensée. Mais cette circonstance, non plus que celle que nous venons d'examiner, ne constitue point une différence essentielle entre l'état de l'âme pendant le sommeil et son état pendant la veille. Souvent aussi nous abandonnons pendant la veille la direction de notre pensée, et cela arrive dans l'état de pure rêverie, qui diffère en ce point de celui où nous faisons des châteaux en Espagne. Dans l'état de pure rêverie, nous laissons aller notre esprit à son gré : il part de l'idée qui l'occupait au moment où nous

lâchons les rênes, et celle-là lui en rappelant une autre, celle-ci une troisième, cette troisième une quatrième, et ainsi de suite : il voyage ainsi à l'aventure, et parcourt une série de pensées qui n'ont entre elles d'autre lien que les capricieuses associations qui les ont amenées à la file dans la mémoire. Il y a bien un rapport entre chaque idée et celle qui la précède; mais comme ces rapports sont infiniment divers et bizarres, l'esprit se trouve porté en quelques minutes à cent lieues de son point de départ. C'est ainsi qu'il va dans le sommeil, et de là l'inconséquence des rêves, qui n'est pas plus grande que celle de nos rêveries. Si nous pouvions nous souvenir au réveil de toutes les pensées qui se sont succédé dans notre esprit depuis que nous nous sommes endormis, je suis parfaitement convaincu que cette série d'idées nous présenterait les mêmes caractères que toutes celles qui se développent en nous lorsque nous rêvons éveillés. On trouverait la raison de chacune de ces idées dans la précédente, et le point de départ de la chaîne dans celle qui était présente à notre esprit lorsque nos yeux se sont fermés. Alors on ne trouverait pas tant d'inconséquences dans nos rêves, ou bien on en reconnaîtrait un peu plus dans les associations d'idées de la veille.

Peut-être, néanmoins, rencontrerait-on dans l'histoire intellectuelle d'une de nos nuits quelques sauts brusques, que la simple association des idées n'expliquerait pas. En effet, les sensations sourdes que nous recevons par les sens viennent se mêler dans nos rêves et y prendre des rôles. Un air qu'on joue sous nos fenêtres pendant notre sommeil devient tout à coup une circonstance du songe que nous faisons, et Dieu sait combien d'autres elle en amène. Walter Scott, dans son admirable *Antiquaire*, a fort bien tiré parti de cet effet. Il en est de même de tous les bruits que nous entendons. De là des séries d'idées qui n'ont pas leur raison dans les précédentes et qui rompent la chaîne de l'association. Il n'est pas étonnant que ces sensations trouvent si aisément place dans nos rêves : notre esprit ne gouvernant pas ses idées, mais s'y laissant aller, tout ce qui se présente l'occupe avec une égale facilité. Il en est de même dans nos rêveries : les sensations extérieures s'y font admettre sans peine; elles s'y jettent comme des incidents; elles y créent des épisodes ; quelquefois même elles en changent entièrement le cours.

Si notre esprit s'abandonne ainsi pendant le sommeil, c'est qu'il se repose. C'est en effet là sa manière de se reposer; il n'en a pas d'autre. Ce qui le fatigue, ce n'est pas l'activité : l'activité est son essence; l'absence de l'activité ne serait pas pour lui le repos, mais la mort ; ce qui le fatigue, c'est la direction de son activité, c'est la concentration de ses facultés sur un sujet. Cette concentration n'est pas de son essence : sa nature est de connaître à la première vue. S'il suivait son penchant naturel, il ne se fixerait pas; il ne se fixe, il ne s'applique, il ne se concentre que parce qu'il ne discerne pas du premier coup. Et s'il ne discerne pas du premier coup, ce n'est pas la faute de sa nature, c'est la faute de ses organes, misérables instruments qui lui ont été imposés et qui sont comme les vitres sales de sa prison. Cette concentration, qu'on appelle *attention*, le fatigue, parce qu'elle est un effort étranger à son allure naturelle. C'est ainsi que nous nous fatiguons lorsque nous marchons sur la pointe des pieds. Aussi lui est-il doux de retourner à son allure naturelle; et il y resterait éternellement, si la nécessité ne l'en arrachait. Mais dans la condition humaine qu'il subit, il ne peut rien que par l'attention ; il est obligé de gagner la vérité, comme toute chose, à la sueur de son front. Il travaille donc toute la journée comme le corps ; mais quant vient la nuit, il se sent fatigué comme son compagnon, et, convié au repos par l'assoupissement des organes qui l'entourent, il se dépouille de sa volonté, comme l'esclave de ses chaînes, et s'abandonne à sa libre nature. Quelquefois aussi il se donne congé pendant le jour, et il a si bien conscience de l'identité de ces deux états, qu'il appelle l'un l'état de *rêve*, et l'autre l'état de *rêverie*.

Tout prouve donc que l'esprit dans le sommeil n'est pas, comme le corps, dans un état spécial; tout prouve surtout qu'il ne dort pas. Je pourrais ajouter bien d'autres faits à ceux que j'ai analysés ; mais mon projet n'est pas de traiter le sujet dans toute son étendue : il y faudrait un volume; je voulais seulement présenter quelques vues et mettre en mouvement quelques idées sur cette matière intéressante. — *Voy.* Moi, et la note IV, à la fin du volume.

SOMNAMBULISME. — *Voy.* Moi.

SOPHISMES.

ARTICLE Ier. — *Des diverses manières de mal raisonner.*

Quoique, sachant les règles des bons raisonnements, il ne soit pas difficile de reconnaître ceux qui sont mauvais, néanmoins, comme les exemples à fuir frappent souvent davantage que les exemples à imiter, il ne sera pas inutile de représenter les principales sources des mauvais raisonnements que l'on appelle *sophismes* ou *paralogismes*, parce que cela donnera encore plus de facilité à les éviter.

Je ne les réduirai qu'à sept ou huit, y en ayant quelques-uns de si grossiers, qu'ils ne méritent pas d'être remarqués.

I. — Prouver autre chose que ce qui est en question.

Ce sophisme est appelé par Aristote *ignoratio elenchi*, c'est-à-dire l'ignorance de ce que l'on doit prouver contre son adversaire. C'est un vice très-ordinaire dans les constestations des hommes. On dispute avec chaleur, et souvent on ne s'entend pas l'un l'autre. La passion ou la mauvaise foi fait qu'on attribue à son adversaire ce qui est

éloigné de son sentiment pour le combattre avec plus d'avantage, ou qu'on lui impute les conséquences qu'on s'imagine pouvoir tirer de sa doctrine, quoiqu'il les désavoue et qu'il les nie. Tout cela peut se rapporter à cette première espèce de sophisme qu'un homme de bien et sincère doit éviter sur toutes choses.

Il eût été à souhaiter qu'Aristote, qui a eu soin de nous avertir de ce défaut, eût eu autant de soin de l'éviter; car on ne peut dissimuler qu'il n'ait combattu plusieurs des anciens philosophes en rapportant leurs opinions peu sincèrement. Il réfute Parménides et Mélissus, pour n'avoir admis qu'un seul principe de toutes choses, comme s'ils avaient entendu par là le principe dont elles sont composées; au lieu qu'ils entendaient le seul et unique principe dont toutes les choses ont tiré leur origine, qui est Dieu.

Il accuse tous les anciens de n'avoir pas reconnu la privation pour un des principes des choses naturelles, et il les traite sur cela de rustiques et de grossiers : mais qui ne voit que ce qu'il nous représente comme un grand mystère qui eût été ignoré jusqu'à lui ne peut jamais avoir été ignoré de personne, puisqu'il est impossible de ne pas voir qu'il faut que la matière dont on fait une table ait la privation de la forme de table, c'est-à-dire ne soit pas table avant qu'on en fasse une table ? Il est vrai que ces anciens ne s'étaient pas avisés de cette connaissance pour expliquer les principes des choses naturelles, parce qu'en effet il n'y a rien qui y serve moins, étant assez visible qu'on n'en connaît pas mieux comment se fait une horloge, pour savoir que la matière dont on l'a faite a dû n'être pas horloge, avant qu'on en fît une horloge.

C'est donc une injustice à Aristote de reprocher à ces anciens philosophes d'avoir ignoré une chose qu'il est impossible d'ignorer, et de les accuser de ne s'être pas servis, pour expliquer la nature, d'un principe qui n'explique rien; et c'est une illusion et un sophisme que d'avoir produit au monde ce principe de la privation comme un rare secret, puisque ce n'est point ce que l'on cherche quand on tâche de découvrir les principes de la nature. On suppose comme une chose connue, qu'une chose n'est pas avant que d'être faite : mais on veut savoir de quels principes elle est composée et quelle cause l'a produite.

Aussi n'y a-t-il jamais eu de statuaire, par exemple, qui, pour apprendre à quelqu'un la manière de faire une statue, lui ait donné, pour première instruction, cette leçon par laquelle Aristote veut qu'on commence l'explication de tous les ouvrages de la nature : Mon ami, la première chose que vous devez savoir est que, pour faire une statue, il faut choisir un marbre qui ne soit pas encore cette statue que vous voulez faire.

II. - Supposer pour vrai ce qui est en question.

C'est ce qu'Aristote appelle *pétition de principe*, ce qu'on voit assez être entièrement contraire à la vraie raison; puisque, dans tout raisonnement, ce qui sert de preuve doit être clair et plus connu que ce qu'on veut prouver.

Cependant Galilée l'accuse, et avec justice, d'être tombé lui-même dans ce défaut, lorsqu'il veut prouver par cet argument que la terre est au centre du monde.

*La nature des choses pesantes est de tendre au centre du monde et des choses légères de s'en éloigner :*

*Or, l'expérience nous fait voir que les choses pesantes tendent au centre de la terre, et que les choses légères s'en éloignent :*

*Donc le centre de la terre est le même que le centre du monde.*

Il est clair qu'il y a dans la majeure de cet argument une manifeste pétition de principe; car nous voyons bien que les choses pesantes tendent au centre de la terre, mais d'où Aristote a-t-il appris qu'elles tendent au centre du monde, s'il ne suppose que le centre de la terre est le même que le centre du monde? Ce qui est la conclusion même qu'il veut prouver par cet argument.

Ce sont aussi de pures pétitions de principes que la plupart des arguments dont on se sert pour prouver un certain genre bizarre de substances, qu'on appelle dans l'école *des formes substantielles*, lesquelles on prétend être corporelles, quoiqu'elles ne soient pas des corps, ce qui est assez difficile à comprendre. S'il n'y avait des formes substantielles, disent ils, il n'y aurait point de génération : or, il y a génération dans le monde, donc il y a des formes substantielles.

Il n'y a qu'à distinguer l'équivoque du mot de *génération* pour voir que cet argument n'est qu'une pure pétition de principe; car si l'on entend par le mot de *génération* la production naturelle d'un nouveau tout dans la nature, comme la production d'un poulet qui se forme dans un œuf, on a raison de dire qu'il y a des générations en ce sens; mais on n'en peut pas conclure qu'il y ait des formes substantielles, puisque le seul arrangement des parties par la nature peut produire ces nouveaux touts et ces nouveaux êtres naturels. Mais si l'on entend par le mot de *génération*, comme ils l'entendent ordinairement, la production d'une nouvelle substance qui ne fût pas auparavant, savoir, de cette forme substantielle, on supposera justement ce qui est en question : étant visible que celui qui nie les formes substantielles ne peut pas accorder que la nature produise des formes substantielles, et tant s'en faut qu'il puisse être porté par cet argument à avouer qu'il y en ait, qu'il doit en tirer une conclusion contraire en cette sorte : S'il y avait des formes substantielles, la nature pourrait produire des substances qui ne seraient pas auparavant; or la nature ne peut pas produire de

nouvelles substances, puisque ce serait une espèce de création, et partant il n'y a point de formes substantielles.

En voici un autre de même nature : S'il n'y avait point de formes substantielles, disent-ils encore, les êtres naturels ne seraient pas des touts, qu'ils appellent *per se*, *totum per se*, mais des êtres par accident; or ils sont des touts *per se*, donc il y a des formes substantielles.

Il faut encore prier ceux qui se servent de cet argument; de vouloir expliquer ce qu'ils entendent par un tout *per se*, *totum per se;* car, s'ils entendent, comme ils font, un être composé de matière et de forme, il est clair que c'est une pétition de principe, puisque c'est comme s'ils disaient : S'il n'y avait point de formes substantielles, les êtres naturels ne seraient pas composés de matière et de formes substantielles: or ils sont composés de matière et de formes substantielles, donc il y a des formes substantielles. Que s'ils entendent autre chose, qu'ils le disent, et on verra qu'ils ne prouvent rien.

On s'est arrêté un peu en passant à faire voir la faiblesse des arguments sur lesquels on établit dans l'école ces sortes de substances qui ne se découvrent ni par le sens, ni par l'esprit, et dont on ne sait autre chose, sinon qu'on les appelle des formes substantielles; parce que, quoique ceux qui les soutiennent le fassent à très-bon dessein, néanmoins les fondements dont ils se servent et les idées qu'ils donnent de ces formes obscurcissent et troublent des preuves très-solides et très-convaincantes de l'immortalité de l'âme, qui sont prises de la distinction des corps et des esprits, et de l'impossibilité qu'il y a qu'une substance qui n'est pas matière périsse par les changements qui arrivent dans la matière; car, par le moyen de ces formes substantielles, on fournit, sans y penser, aux libertins des exemples de substances qui périssent, qui ne sont pas proprement matière, et à qui on attribue, dans les animaux, une infinité de pensées, c'est-à-dire d'actions purement spirituelles; et c'est pourquoi il est utile pour la religion et pour la conviction des impies et des libertins de leur ôter cette réponse, en leur faisant voir qu'il n'y a rien de plus mal fondé que ces substances périssables, qu'on appelle des formes substantielles.

On peut rapporter encore à cette sorte de sophisme la preuve que l'on tire d'un principe différent de ce qui est en question, mais que l'on sait n'être pas moins contesté que celui contre lequel on dispute. Ce sont, par exemple, deux dogmes également constants parmi les catholiques : l'un que tous les points de la foi ne peuvent pas se prouver par l'Ecriture seule; l'autre, que c'est un point de la foi, que les enfants sont capables du baptême. Ce serait donc mal raisonner à un anabaptiste de prouver contre les catholiques qu'ils ont tort de croire que les enfants soient capables du baptême, parce que nous n'en voyons rien dans l'Ecriture, puisque cette preuve supposerait que l'on ne devrait croire de foi que ce qui est dans l'Ecriture, ce qui est nié par les catholiques.

Enfin on peut rapporter à ce sophisme tous les raisonnements où l'on prouve une chose inconnue par une qui est autant ou plus inconnue, ou une chose incertaine par une autre qui est autant ou plus incertaine.

### III. — Prendre pour cause ce qui n'est point cause.

Ce sophisme s'appelle *non causa pro causa.* Il est très-ordinaire parmi les hommes, et on y tombe en plusieurs manières : l'une est par la simple ignorance des véritables causes des choses. C'est ainsi que les philosophes ont attribué mille effets à la crainte du vide, qu'on a prouvé démonstrativement en ce temps, et par des expériences très-ingénieuses, n'avoir pour cause que la pesanteur de l'air, comme on peut le voir dans l'excellent traité de Pascal. Les mêmes philosophes enseignent ordinairement que les vases pleins d'eau se fendent à la gelée, parce que l'eau se resserre, et ainsi laisse du vide que la nature ne peut souffrir, et néanmoins on a reconnu qu'ils ne se rompent que parce qu'au contraire l'eau étant gelée occupe plus de place qu'avant que d'être gelée, ce qui fait aussi que la glace nage sur l'eau.

On tombe dans le même sophisme, quand on se sert de causes éloignées et qui ne prouvent rien pour prouver des choses ou assez claires d'elles-mêmes, ou fausses, ou au moins douteuses, comme quand Aristote veut prouver que le monde est parfait par cette raison : *Le monde est parfait, parce qu'il contient des corps; le corps est parfait, parce qu'il a trois dimensions; les trois dimensions sont parfaites, parce que trois sont* tout [QUIA TRIA SUNT OMNIA), *et trois sont tout, parce qu'on ne se sert pas du mot de* TOUT, *quand il n'y a qu'une chose ou deux, mais seulement quand il y en a trois.* On prouvera par cette raison que le moindre atome est aussi parfait que le monde, puisqu'il a trois dimensions aussi bien que le monde; mais tant s'en faut que cela prouve que le monde soit parfait, qu'au contraire tout corps, en tant que corps, est essentiellement imparfait, et que la perfection du monde consiste principalement en ce qu'il enferme des créatures qui ne sont pas corps.

Le même philosophe prouve qu'il y a trois mouvements simples, parce qu'*il y a trois dimensions.* Il est difficile de voir la conséquence de l'un à l'autre.

Il prouve aussi que le ciel est inaltérable et incorruptible parce qu'il se meut circulairement, et qu'il n'y a rien de contraire au mouvement circulaire; mais, 1° on ne voit pas ce que fait la contrariété du mouvement à la corruption ou à l'altération du corps; 2° on voit encore moins pourquoi le mouvement circulaire, d'orient en occident, n'est pas contraire à un autre mouvement circulaire d'occident en orient.

L'autre cause qui fait tomber les hommes

dans ce sophisme est la sotte vanité qui nous fait avoir honte de reconnaître notre ignorance; car c'est de là qu'il arrive que nous aimons mieux nous forger des causes imaginaires des choses dont on nous demande raison, que d'avouer que nous n'en savons pas la cause, et la manière dont nous nous échappons de cette confession de notre ignorance est assez plaisante. Quand nous voyons un effet dont la cause nous est inconnue, nous nous imaginons l'avoir découverte, lorsque nous avons joint à cet effet un mot général de *vertu* et de *faculté*, qui ne forme dans notre esprit aucune autre idée, sinon que cet effet a quelque cause, ce que nous savions bien avant que d'avoir trouvé ce mot. Il n'y a personne, par exemple, qui ne sache que ses artères battent; que le fer étant proche de l'aimant va s'y joindre, que le séné purge, et que le pavot endort. Ceux qui ne font point profession de science, et à qui l'ignorance n'est pas honteuse, avouent franchement qu'ils connaissent ces effets, mais qu'ils n'en savent pas la cause; au lieu que les savants, qui rougiraient d'en dire autant, s'en tirent d'une autre manière, et prétendent qu'ils ont découvert la vraie cause de ces effets, qui est qu'il y a dans les artères une vertu pulsifique, dans l'aimant une vertu magnétique, dans le séné une vertu purgative, et dans le pavot une vertu soporifique. Voilà qui est fort commodément résolu, et il n'y a point de Chinois qui n'eût pu avec autant de facilité se tirer de l'admiration où on était des horloges en ce pays-là, lorsqu'on leur en apporta d'Europe, car il n'aurait eu qu'à dire qu'il connaissait parfaitement la raison de ce que les autres trouvaient si merveilleux, et que ce n'était autre chose, sinon qu'il y avait dans cette machine une vertu *indicatrice*, qui marquait les heures sur le cadran, et une vertu *sonorifique* qui les faisait sonner; il se serait rendu aussi savant par là dans la connaissance des horloges que le sont ces philosophes dans la connaissance du battement des artères, et des propriétés de l'aimant, du séné et du pavot.

Il y a encore d'autres mots qui servent à rendre les hommes savants à peu de frais, comme de *sympathie*, d'*antipathie*, de *qualités occultes;* mais encore tous ceux-là ne diraient rien de faux s'ils se contentaient de donner à ces mots de *vertu* et de *faculté* une notion générale de cause quelle qu'elle soit, intérieure ou extérieure, dispositive ou active. Car il est certain qu'il y a dans l'aimant quelque disposition qui fait que le fer va plutôt s'y joindre qu'à une autre pierre, et il a été permis aux hommes d'appeler cette disposition, en quoi que ce soit qu'elle consiste, *vertu magnétique*, de sorte que s'ils se trompent, c'est seulement en ce qu'ils s'imaginent en être plus savants pour avoir trouvé ce mot, ou bien en ce que par là ils veulent que nous entendions une certaine qualité imaginaire, par laquelle l'aimant attire le fer, laquelle ni eux ni personne n'ont jamais conçue.

Mais il y en a d'autres qui nous donnent pour les véritables causes de la nature de pures chimères, comme font les astrologues, qui rapportent tout aux influences des astres et qui ont même trouvé par là qu'il fallait qu'il y eût un ciel immobile au-dessus de tous ceux à qui ils donnent du mouvement, parce que, la terre portant diverses choses en divers pays,

> . . . . Non omnis fert omnia tellus.
> India mittit ebur, molles sua thura Sabæi.
> (Virgil. *Georgic.* I, 57.)

on n'en pouvait rapporter la cause qu'aux influences d'un ciel qui, étant immobile, eût toujours les mêmes aspects sur les mêmes endroits de la terre.

Aussi l'un d'eux ayant entrepris de prouver par des raisons physiques l'immobilité de la terre, fait l'une de ses principales démonstrations de cette raison mystérieuse, que si la terre tournait autour du soleil, les influences des astres iraient de travers, ce qui causerait un grand désordre dans le monde.

C'est par ces influences qu'on épouvante les peuples, quand on voit paraître quelque comète (216), ou qu'il arrive quelque grande éclipse, comme celle de l'an 1654, qui devait bouleverser le monde, et principalement la ville de Rome, ainsi qu'il était expressément marqué dans la chronologie de Helvicus, *Romæ fatalis*, quoiqu'il n'y ait aucune raison, ni que les comètes et les éclipses puissent avoir aucun effet considérable sur la terre, ni que des causes générales, comme celle-là, agissent plutôt en un endroit qu'en un autre, et menacent plutôt un roi ou un prince qu'un artisan; ainsi en voit-on cent qui ne sont suivies d'aucun effet remarquable. Que s'il arrive quelquefois des guerres, des mortalités, des pestes et la mort de quelque prince après des comètes ou des éclipses, il en arrive aussi sans comètes et sans éclipses; et d'ailleurs ces effets sont si généraux et si communs, qu'il est bien difficile qu'ils n'arrivent tous les ans en quelque endroit du monde: de sorte que ceux qui disent en l'air que cette comète menace quelque grand de la mort, ne se hasardent pas beaucoup.

C'est encore pis quand ils donnent ces influences chimériques pour la cause des inclinations des hommes, vicieuses ou vertueuses, et même de leurs actions particulières et des événements de leur vie, sans en avoir d'autre fondement, sinon qu'entre mille prédictions il arrive par hasard que quelques-unes sont vraies; mais si l'on veut juger des choses par le bon sens, on avouera qu'un flambeau allumé dans la chambre d'une femme qui accouche doit avoir plus d'effet sur le corps de son enfant, que la planète de Saturne en quelque aspect qu'elle

(216) On peut voir les *Pensées sur les comètes*, par Bayle.

le regarde, et avec quelque autre qu'elle soit jointe.

Enfin, il y en a qui apportent des causes chimériques d'effets chimériques, comme ceux qui, supposant que la nature abhorre le vide, et qu'elle fait des efforts pour l'éviter (ce qui est un effet imaginaire : car la nature n'a horreur de rien, et tous les effets qu'on attribue à cette horreur dépendent de la seule pesanteur de l'air), ne laissent pas d'apporter des raisons de cette horreur imaginaire, qui sont encore plus imaginaires. La nature abhorre le vide, dit l'un d'entre eux, parce qu'elle a besoin de la continuité des corps pour faire passer les influences, et pour la propagation des qualités. C'est une étrange sorte de science que celle-là, qui prouve ce qui n'est point par ce qui n'est point.

C'est pourquoi, quand il s'agit de rechercher les causes des effets extraordinaires que l'on propose, il faut d'abord examiner avec soin si ces effets sont véritables ; car souvent on se fatigue inutilement à chercher des raisons de choses qui ne sont point, et il y en a une infinité qu'il faut résoudre en la même manière que Plutarque résout cette question qu'il se propose : Pourquoi les poulains qui ont été courus par les loups sont plus vites que les autres : car, après avoir dit que c'est peut-être parce que ceux qui étaient plus lents ont été pris par les loups, et qu'ainsi ceux qui sont échappés étaient les plus vites, ou bien que la peur leur ayant donné une vitesse extraordinaire, ils en ont retenu l'habitude ; il rapporte enfin une autre solution, qui est apparemment véritable : c'est, dit-il, que peut-être cela n'est pas vrai. C'est ainsi qu'il faut résoudre un grand nombre d'effets qu'on attribue à la lune, comme, que les os sont pleins de moelle lorsqu'elle est pleine, et vides lorsqu'elle est en décours ; qu'il en est de même des écrevisses : car il n'y a qu'à dire que tout cela est faux, comme des personnes fort exactes m'ont assuré l'avoir éprouvé, les os et les écrevisses se trouvent indifféremment tantôt pleins et tantôt vides dans tous les temps de la lune. Il y a bien de l'apparence qu'il en est de même de quantité d'observations que l'on fait pour la coupe des bois, pour cueillir ou semer les graines, pour enter les arbres, pour prendre des médecines ; et le monde se délivrera peu à peu de toutes ces servitudes, qui n'ont point d'autre fondement que des suppositions dont personne n'a jamais éprouvé sérieusement la vérité. C'est pourquoi il y a de l'injustice dans ceux qui prétendent que, pourvu qu'ils allèguent une expérience ou un fait tiré de quelque auteur ancien, on est obligé de le recevoir sans examen.

C'est encore à cette sorte de sophisme qu'on doit rapporter cette tromperie ordinaire de l'esprit humain, *post hoc, ergo propter hoc*. Cela est arrivé ensuite de telle chose : il faut donc que cette chose en soit la cause. C'est par là que l'on a conclu que c'était une étoile nommée Canicule, qui était cause de la chaleur extraordinaire que l'on sent durant les jours que l'on appelle caniculaires ; ce qui a fait dire à Virgile, en parlant de cette étoile que l'on appelle en latin *Sirius* :

> . . . . . Aut Sirius ardor :
> Ille sitim morbosque ferens mortalibus ægris
> Nascitur, et lævo contristat lumine cœlum.
> (*Æneid.* x, 273-275.)

Cependant, comme Gassendi a fort bien remarqué, il n'y a rien de moins vraisemblable que cette imagination ; car cette étoile étant de l'autre côté de la ligne, ses effets devraient être plus forts sur les lieux où elle est plus perpendiculaire ; et néanmoins les jours que nous appelons caniculaires ici, sont le temps de l'hiver de ce côté-là ; de sorte qu'ils ont bien plus de sujet de croire en ce pays-là que la canicule leur apporte du froid, que nous n'en avons de croire qu'elle nous cause le chaud.

### IV. — Dénombrement imparfait.

Il n'y a guère de défaut de raisonnement où les personnes habiles tombent plus facilement qu'en celui de faire des dénombrements imparfaits, et de ne considérer pas assez toutes les manières dont une chose peut être, ou peut arriver ; ce qui leur fait conclure témérairement, ou qu'elle n'est pas, parce quelle n'est pas d'une certaine manière, quoiqu'elle puisse être d'une autre ; ou qu'elle est de telle ou de telle façon, quoiqu'elle puisse être encore d'une autre manière qu'ils n'ont pas considérée.

On peut trouver des exemples de ces raisonnements défectueux dans les preuves sur lesquelles Gassendi établit le principe de sa philosophie, qui est le vide répandu entre les parties de la matière, qu'il appelle *vacuum disseminatum ;* et je les rapporterai d'autant plus volontiers, que Gassendi ayant été un homme célèbre, qui avait plusieurs connaissances très-curieuses, les fautes mêmes qu'il pourrait avoir mêlées dans ce grand nombre d'ouvrages qu'on a publiés après sa mort, ne sont pas méprisables et méritent d'être sues : au lieu qu'il est fort inutile de se charger la mémoire de celles qui se trouvent dans les auteurs qui n'ont point de réputation.

Le premier argument que Gassendi emploie pour prouver ce vide répandu, et qu'il prétend faire passer en un endroit pour une démonstration aussi claire que celle des mathématiques est celui-ci :

S'il n'y avait point de vide, et que tout fût rempli de corps, le mouvement serait impossible, et le monde ne serait qu'une grande masse de matière roide, inflexible et immobile : car le monde étant tout rempli, aucun corps ne peut se remuer qu'il ne prenne la place d'un autre : ainsi si le corps *A* se remue, il faut qu'il déplace un autre corps au moins égal à soi, savoir *B* ; et *B*, pour se remuer, en doit aussi déplacer un autre. Or, cela ne peut arriver qu'en deux manières : l'une, que ce déplacement des corps aille à l'infini, ce qui est ridicule et impossible ;

l'autre, qu'il se fasse circulairement, et que e dernier corps déplacé occupe la place d'*A*.

Il n'y a point encore jusqu'ici de dénombrement imparfait; et il est vrai, de plus, qu'il est ridicule de s'imaginer qu'en remuant un corps, on en remue jusqu'à l'infini, qui se déplacent l'un l'autre : on prétend seulement que le mouvement se fait en cercle, et que le dernier corps remué occupe la place du premier, qui est *A*, et qu'ainsi tout se trouve rempli. C'est aussi ce que Gassendi entreprend de réfuter par cet argument : Le premier corps remué, qui est *A*, ne peut se mouvoir, si le dernier, qui est *X*, ne peut se remuer. Or, *X* ne peut se remuer, puisque pour se remuer, il faudrait qu'il prît la place de l'*A*, laquelle n'est pas encore vide ; et partant, *X* ne pouvant se remuer, *A* ne le peut aussi : donc tout demeure immobile. Tout ce raisonnement n'est fondé que sur cette supposition, que le corps *X*, qui est immédiatement devant *A*, ne puisse se remuer qu'en un seul cas, qui est, que la place d'*A* soit déjà vide lorsqu'il commence à se remuer : en sorte qu'avant l'instant où il l'occupe, il y en ait un autre où l'on puisse dire qu'elle est vide. Mais cette supposition est fausse et imparfaite, parce qu'il y a encore un cas dans lequel il est très-possible que *X* se remue, qui est, qu'au même instant qu'il occupe la place d'*A*, *A* quitte cette place, et dans ce cas, il n'y a nul inconvénient que *A* pousse *B*, et *B* pousse *C* jusqu'à *X*, et que *X* dans le même instant occupe la place d'*A* ; par ce moyen il y aura du mouvement, et il n'y aura point de vide.

Or, que ce soit un cas possible, c'est-à-dire qu'il puisse arriver qu'un corps occupe la place d'un autre corps au même instant que ce corps la quitte, c'est une chose qu'on est obligé de reconnaître dans quelque hypothèse que ce soit, pourvu seulement qu'on admette quelque matière continue : car, par exemple, en distinguant dans un bâton deux parties qui se suivent immédiatement, il est clair que, lorsqu'on le remue, au même instant que la première quitte un espace occupé par la seconde, et qu'il n'y en a point où l'on puisse dire que cet espace est, cet espace est vide de la première, et n'est pas rempli de la seconde. Cela est encore plus clair dans un cercle de fer qui tourne autour de son centre; car alors chaque partie occupe au même instant l'espace qui a été quitté par celle qui la précède, sans qu'il soit besoin de s'imaginer aucun vide. Or, si cela est possible dans un cercle de fer, pourquoi ne le sera-t-il pas dans un cercle qui sera en partie de bois et en partie d'air? et pourquoi le corps *A*, que l'on suppose de bois, poussant et déplaçant le corps *B*, que l'on suppose d'air, le corps *B* n'en pourra-t-il pas déplacer un autre, et cet autre un autre jusqu'à *X*, qui entrera dans la place d'*A* au même temps qu'il la quittera.

Il est donc clair que le défaut du raisonnement de Gassendi vient de ce qu'il a cru qu'afin qu'un corps occupât la place d'un autre, il fallait que cette place fût vide auparavant, et en un instant précédent, et qu'il n'a pas considéré qu'il suffisait qu'elle se vidât au même instant.

Les autres preuves qu'il rapporte sont tirées de diverses expériences par lesquelles il fait voir, avec raison, que l'air se comprime, et que l'on peut faire entrer un nouvel air dans un espace qui en paraît déjà tout rempli, comme on voit dans les ballons et les arquebuses à vent.

Sur ces expériences, il forme ce raisonnement : si l'espace *A*, étant déjà tout rempli d'air, est capable de recevoir une nouvelle quantité d'air par compression, il faut que ce nouvel air qui y entre, ou soit mis par pénétration dans l'espace déjà occupé par l'autre air, ce qui est impossible ; ou que cet air, enfermé dans *A*, ne le remplît pas entièrement; mais qu'il y eût entre les parties de l'air des espaces vides, dans lesquels le nouvel air est reçu ; et cette seconde hypothèse prouve, dit-il, ce que je prétends, qui est qu'il y a des espaces vides entre les parties de la matière, capables d'être remplis de nouveaux corps. Mais il est assez étrange que Gassendi ne se soit pas aperçu qu'il raisonnait sur un dénombrement imparfait, et qu'outre l'hypothèse de la pénétration, qu'il a raison de juger naturellement impossible, et celle des vides répandus entre les parties de la matière qu'il veut établir, il y en a une troisième dont il ne dit rien, et qui, étant possible, fait que son argument ne conclut rien ; car l'on peut supposer qu'entre les parties plus grossières de l'air, il y a une matière plus subtile et plus déliée, et qui, pouvant sortir par les pores de tous les corps, fait que l'espace qui semble rempli d'air peut encore recevoir un autre air nouveau, parce que cette matière subtile étant chassée par les parties de l'air que l'on y enfonce par force leur fait place en sortant au travers des pores.

Et Gassendi était d'autant plus obligé de réfuter cette hypothèse, qu'il admet lui-même cette matière subtile qui pénètre les corps et passe par tous les pores, puisqu'il veut que le froid et le chaud soient des corpuscules qui entrent dans nos pores, qu'il dit la même chose de la lumière, et qu'il reconnaît même que, dans l'expérience célèbre que l'on fait avec du vif-argent, qui demeure suspendu à une hauteur de deux pieds trois pouces et demi dans les tuyaux qui sont plus longs que cela, et laisse en haut un espace qui paraît vide, et qui n'est certainement rempli d'aucune manière sensible; il reconnaît, dis-je, qu'on ne peut pas prétendre avec raison que cet espace soit absolument vide, puisque la lumière y passe, laquelle il prend pour un corps.

Ainsi, en remplissant de matière subtile ces espaces qu'il prétend être vides, il trouvera autant de place pour y faire entrer de nouveaux corps, que s'ils étaient actuellement vides.

V. — Juger d'une chose par ce qui ne lui convient que par accident.

Ce sophisme est appelé dans l'école *fallacia accidentis*, qui est lorsque l'on tire une conclusion absolue, simple et sans restriction de ce qui n'est vrai que par accident. C'est ce que font tant de gens qui déclament contre l'antimoine, parce qu'étant mal appliqué il produit de mauvais effets; et d'autres qui attribuent à l'éloquence tous les mauvais effets qu'elle produit quand on en abuse; ou à la médecine, les fautes de quelques médecins ignorants.

C'est par là que les hérétiques de ce temps ont fait croire à tant de peuples abusés, qu'on devait rejeter comme des inventions de Satan, l'invocation des saints, la vénération des reliques, la prière pour les morts; parce qu'il s'était glissé des abus et de la superstition parmi ces saintes pratiques autorisées par toute l'antiquité; comme si le mauvais usage que les hommes peuvent faire des meilleures choses les rendait mauvaises.

On tombe souvent aussi dans ce mauvais raisonnement, quand on prend les simples occasions pour les véritables causes; comme qui accuserait la religion chrétienne d'avoir été la cause du massacre d'une infinité de personnes qui ont mieux aimé souffrir la mort que de renoncer à Jésus-Christ; au lieu que ce n'est pas à la religion chrétienne, ni à la constance des martyrs, qu'on doit attribuer ces meurtres, mais à la seule injustice et à la seule cruauté des païens. C'est par ce sophisme qu'on impute souvent aux gens de bien d'être cause de tous les maux qu'ils eussent pu éviter en faisant des choses qui eussent blessé leur conscience, parce que s'ils avaient voulu se relâcher dans cette exacte observance de la loi de Dieu, ces maux ne seraient pas arrivés.

On voit aussi un exemple considérable de ce sophisme dans le raisonnement ridicule des Epicuriens, qui concluaient que les dieux devaient avoir une forme humaine, parce que dans toutes les choses du monde, il n'y avait que l'homme qui eût l'usage de la raison. *Les dieux*, disaient-ils, *sont très-heureux : nul ne peut être heureux sans la vertu; il n'y a point de vertu sans la raison; et la raison ne se trouve nulle part ailleurs qu'en ce qui a la forme humaine; il faut donc avouer que les dieux sont en forme humaine.* Mais ils étaient bien aveugles de ne pas voir que, quoique dans l'homme la substance qui pense et qui raisonne soit jointe à un corps humain, ce n'est pas néanmoins la figure humaine qui fait que l'homme pense et raisonne, étant ridicule de s'imaginer que la raison et la pensée dépendent de ce qu'il a un nez, une bouche, des joues, deux bras, deux mains, deux pieds; et ainsi c'était un sophisme puéril à ces philosophes, de conclure qu'il ne pouvait y avoir de raison que dans la forme humaine, parce que dans l'homme elle se trouvait jointe par accident à la forme humaine.

VI. — Passer du sens divisé au sens composé ou du sens composé au sens divisé.

L'un de ces sophismes s'appelle *fallacia compositionis;* et l'autre *fallacia divisionis.* On les comprendra mieux par des exemples.

Jésus-Christ dit, dans l'Evangile en parlant de ses miracles : *Les aveugles voient, les boiteux marchent droit, les sourds entendent.* (*Matth.* XI. 5). Cela ne peut être vrai qu'en prenant ces choses séparément, et non conjointement, c'est-à-dire, dans le sens divisé, et non dans le sens composé; car les aveugles ne voyaient pas demeurant aveugles, et les sourds n'entendaient pas demeurant sourds; mais ceux qui avaient été aveugles auparavant et ne l'étaient plus voyaient, et de même des sourds.

C'est aussi dans le même sens qu'il est dit, dans l'Ecriture (*Prov.* XVII, 15), que Dieu justifie les impies, car cela ne veut pas dire qu'il tient pour justes ceux qui sont encore impies; mais qu'il rend justes, par sa grâce, ceux qui auparavant étaient impies.

Il y a, au contraire, des propositions qui ne sont véritables qu'en un sens opposé à celui-là, qui est le sens composé, comme quand saint Paul dit (*I Cor.* VI, 10) que les médisants, les fornicateurs, les avares n'entreront point dans le royaume des cieux; car cela ne veut pas dire que nul de ceux qui auront eu ces vices ne seront sauvés; mais seulement que ceux qui y demeureront attachés, et qui ne les auront point quittés, en se convertissant à Dieu, n'auront point de part au royaume du ciel.

Il est aisé de voir qu'on ne peut passer, sans sophisme, de l'un de ces sens à l'autre, et que ceux-là, par exemple, raisonneraient mal qui se promettraient le ciel, en demeurant dans leurs crimes, parce que Jésus-Christ est venu pour sauver les pécheurs, et qu'il dit, dans l'Evangile (*Matth.* XXI, 31), que les femmes de mauvaise vie précéderont les Pharisiens dans le royaume de Dieu; ou qui, au contraire, ayant mal vécu, désespéreraient de leur salut, comme n'ayant plus rien à attendre que la punition de leurs crimes; parce qu'il est dit que la colère de Dieu est réservée à tous ceux qui vivent mal, et que toutes les personnes vicieuses n'ont point de part à l'héritage de Jésus-Christ. Les premiers passeraient du sens divisé au sens composé, en se promettant, quoique toujours pécheurs, ce qui n'est promis qu'à ceux qui cessent de l'être par une véritable conversion : et les derniers passeraient du sens composé au sens divisé, en appliquant à ceux qui ont été pécheurs et qui cessent de l'être en se convertissant à Dieu, ce qui ne regarde que les pécheurs qui demeurent dans leurs péchés et dans leur mauvaise vie.

VII. — Passer de ce qui est vrai à quelque égard, à ce qui est vrai simplement.

C'est ce qu'on appelle dans l'école *a dicto secundùm quid ad dictum simpliciter.* En voici des exemples : les Epicuriens prouvaient encore que les dieux devaient avoir

la forme humaine, parce qu'il n'y en a point de plus belle que celle-là, et que tout ce qui est beau doit être en Dieu. C'était mal raisonner ; car la forme humaine n'est point absolument une beauté, mais seulement au regard des corps ; et ainsi, n'étant une perfection qu'à quelque égard et non simplement, il ne s'ensuit pas qu'elle doive être en Dieu parce que toutes les perfections sont en Dieu, n'y ayant que celles qui sont simplement perfections, c'est-à-dire qui n'enferment aucune imperfection, qui soient nécessairement en Dieu.

Nous voyons aussi dans Cicéron, au III livre *de la Nature des dieux*, un argument ridicule de Cotta contre l'existence de Dieu, qui peut se rapporter au même défaut. « Comment, dit-il, pouvons-nous concevoir Dieu, ne pouvant lui attribuer aucune vertu? Car dirons-nous qu'il a de la prudence? Mais la prudence consistant dans le choix des biens et des maux, quel besoin Dieu peut-il avoir de ce choix, n'étant capable d'aucun mal? Dirons-nous qu'il a de l'intelligence et de la raison? Mais la raison et l'intelligence nous servent à découvrir ce qui nous est inconnu par ce qui nous est connu : or, il ne peut y avoir rien d'inconnu à Dieu. La justice ne peut aussi être en Dieu, puisqu'elle ne regarde que la société des hommes ; ni la tempérance, parce qu'il n'a point de voluptés à modérer ; ni la force, parce qu'il n'est susceptible ni de douleur ni de travail, et qu'il n'est exposé à aucun péril. Comment donc pourrait être Dieu ce qui n'aurait ni intelligence, ni vertu?

Il est difficile de rien concevoir de plus impertinent que cette manière de raisonner. Elle est semblable à la pensée d'un paysan qui, n'ayant jamais vu que des maisons couvertes de chaume, et ayant ouï dire qu'il n'y a point dans les villes des toits de chaume, en conclurait qu'il n'y a point de maisons dans les villes, et que ceux qui y habitent sont bien malheureux, étant exposés à toutes les injures de l'air. C'est comme Cotta ou plutôt Cicéron raisonne. Il ne peut y avoir en Dieu de vertus semblables à celles qui sont dans les hommes : donc il ne peut y avoir de vertus en Dieu. Et ce qui est merveilleux, c'est qu'il ne conclut qu'il n'y a point de vertu en Dieu, que parce que l'imperfection qui se trouve dans la vertu humaine ne peut être en Dieu de sorte que ce lui est une preuve que Dieu n'a point d'intelligence, parce que rien ne lui est caché ; c'est-à-dire qu'il ne voit rien, parce qu'il voit tout ; qu'il ne peut rien, parce qu'il peut tout ; qu'il ne jouit d'aucun bien, parce qu'il possède tous les biens.

VIII. — Abuser de l'ambiguïté des mots, ce qui peut se faire en diverses manières.

On peut rapporter à cette espèce de sophisme tous les syllogismes qui sont vicieux, parce qu'il s'y trouve quatre termes ; soit parce que le milieu y est pris deux fois particulièrement ; ou parce qu'il est pris en un sens dans la première proposition, et en un autre sens dans la seconde ; ou enfin parce que les termes de la conclusion ne sont pas pris dans le même sens dans les prémisses que dans la conclusion : car nous ne restreignons pas le mot d'ambiguïté aux seuls mots qui sont grossièrement équivoques ce qui ne trompe presque jamais ; mais nous comprenons par là tout ce qui peut faire changer de sens à un mot, surtout lorsque les hommes ne s'aperçoivent pas aisément de ce changement, parce que diverses choses étant signifiées par le même son, ils les prennent pour la même chose. Sur quoi on peut voir ce qui a été dit vers la fin de la première partie, où l'on a aussi parlé du remède qu'on doit apporter à la confusion des mots ambigus, en les définissant si nettement qu'on n'y puisse être trompé.

Ainsi, je me contenterai d'apporter quelques exemples de cette ambiguïté, qui trompe quelquefois d'habiles gens. Telle est celle qui se trouve dans les mots qui signifient quelque tout, qui peut se prendre ou collectivement pour toutes ses parties ensemble, ou distributivement pour chacune de ses parties. C'est par là qu'on doit résoudre ce sophisme des stoïciens, qui concluaient que le monde était un animal doué de raison, *parce que ce qui a l'usage de la raison est meilleur que ce qui ne l'a point. Or, il n'y a rien*, disaient ils, *qui soit meilleur que le monde : donc le monde a l'usage de la raison*. La mineure de cet argument est fausse parce qu'ils attribuaient au monde ce qui ne convient qu'à Dieu, qui est d'être tel qu'on ne puisse rien concevoir de meilleur et de plus parfait. Mais, en se bornant dans les créatures, quoique l'on puisse dire qu'il n'y a rien de meilleur que le monde, en le prenant collectivement pour l'universalité de tous les êtres que Dieu a créés, tout ce qu'on en peut conclure au plus, est que le monde a l'usage de la raison, selon quelques-unes de ses parties telles que sont les anges et les hommes, et non pas que le tout ensemble soit un animal qui ait l'usage de la raison.

Ce serait de même mal raisonner que de dire : L'homme pense : or, l'homme est composé de corps et d'âme : donc le corps et l'âme pensent : car il suffit, afin que l'on puisse attribuer la pensée à l'homme entier, qu'il pense selon une des parties ; d'où il ne s'ensuit nullement qu'il pense selon l'autre.

IX. — Tirer une conclusion générale d'une induction défectueuse.

On appelle induction, lorsque la recherche de plusieurs choses particulières nous mène à la connaissance d'une vérité générale. Ainsi, lorsqu'on a éprouvé sur beaucoup de mers que l'eau en est salée, et sur beaucoup de rivières que l'eau en est douce, on conclut généralement que l'eau de la mer est salée, et celle des rivières douce. Les diverses épreuves qu'on a faites que l'or ne diminue point au feu ont fait juger que cela est vrai de tout or : et comme on n'a

point trouvé de peuple qui ne parle, on croit pour très-certain que tous les hommes parlent; c'est-à-dire se servent des sons pour signifier leur pensée.

C'est même par là que toutes nos connaissances commencent, parce que les choses singulières se présentent à nous avant les universelles, quoique ensuite les universelles servent à connaître les singulières.

Mais il est vrai néanmoins que l'induction seule n'est jamais un moyen certain d'acquérir une science parfaite, comme on le fera voir en un autre endroit, la considération des choses singulières servant seulement d'occasion à notre esprit de faire attention à ses idées naturelles, selon lesquelles il juge de la vérité des choses en général; car il est vrai, par exemple, que je ne me serais peut-être jamais avisé de considérer la nature d'un triangle, si je n'avais vu un triangle qui m'a donné occasion d'y penser: mais ce n'est pas néanmoins l'examen particulier de tous les triangles qui m'a fait conclure généralement et certainement de tous que l'espace qu'il comprennent est égal à celui du rectangle de toute leur base, et de la moitié de leur hauteur (car cet examen serait impossible), mais la seule considération de ce qui est renfermé dans l'idée du triangle que je trouve dans mon esprit.

Quoi qu'il en soit, réservant à un autre endroit de traiter de cette matière, il suffit de dire ici que les inductions défectueuses c'est-à-dire qui ne sont pas entières, font souvent tomber en erreur, et je me contenterai d'en rapporter un exemple remarquable.

Toutes les philosophies avaient cru jusqu'à ce temps, comme une vérité indubitable, qu'une seringue étant bien bouchée, il était impossible d'en tirer le piston sans la faire crever, et que l'on pouvait faire monter de l'eau si haut qu'on voudrait par des pompes aspirantes : ce qui le faisait croire si fermement, c'est qu'on s'imaginait s'en être assuré par une induction très-certaine, en ayant fait une infinité d'expériences; mais l'un et l'autre s'est trouvé faux, parce que l'on a fait de nouvelles expériences qui ont fait voir que le piston d'une seringue, quelque bouchée qu'elle fût pouvait se tirer, pourvu qu'on y employât une force égale au poids d'une colonne d'eau de plus de trente-trois pieds de haut de la grosseur de la seringue, et qu'on ne saurait lever de l'eau par une pompe aspirante plus haut de trente-deux à trente-trois pieds.

### Article II. — *Des mauvais raisonnements que l'on commet dans la vie civile et dans les discours ordinaires.*

Voilà quelques exemples des fautes les plus communes que l'on commet en raisonnant dans les matières des sciences; mais parce que le principal usage de la raison n'est pas dans ces sortes de sujets qui entrent peu dans la conduite de la vie, et dans lesquels même il est moins dangereux de se tromper, il serait sans doute beaucoup plus utile de considérer généralement ce qui engage les hommes dans les faux jugements qu'ils font en toute sorte de matière, et principalement en celle des mœurs et des autres choses qui sont importantes à la vie civile, et qui font le sujet ordinaire de leurs entretiens. Mais, parce que ce dessein demanderait un ouvrage à part qui comprendrait presque toute la morale, on se contentera de marquer ici en général une partie des causes de ces faux jugements, qui sont si communs parmi les hommes.

On ne s'est pas arrêté à distinguer les faux jugements des mauvais raisonnements, et on a recherché indifféremment les causes des uns et des autres; tant parce que les faux jugements sont les sources des mauvais raisonnements, et les attirent par une suite nécessaire, que parce qu'en effet il y a presque toujours un raisonnement caché et enveloppé en ce qui nous paraît un jugement simple, y ayant toujours quelque chose qui sert de motif et de principe à ce jugement. Par exemple, lorsque l'on juge qu'un bâton qui paraît courbé dans l'eau l'est en effet, ce jugement est fondé sur cette proposition générale et fausse, que ce qui paraît courbé à nos sens, est courbé en effet, et ainsi enferme un raisonnement, quoique non développé. En considérant donc généralement les causes de nos erreurs, il semble qu'on puisse les rapporter à deux principales : l'une intérieure, qui est le déréglement de la volonté, qui trouble et dérègle le jugement ; l'autre extérieure, qui consiste dans les objets dont on juge, et qui trompent notre esprit par une fausse apparence. Or, quoique les causes se joignent presque toujours ensemble, il y a néanmoins certaines erreurs où l'un paraît plus que l'autre; et c'est pourquoi nous les traiterons séparément.

#### I. — Des sophismes d'amour-propre, d'intérêt et de passion.

I. Si on examine avec soin ce qui attache ordinairement les hommes plutôt à une opinion qu'à une autre, on trouvera que ce n'est pas la pénétration de la vérité et la force des raisons, mais quelque lien d'amour-propre, d'intérêt ou de passion. C'est le poids qui emporte la balance, et qui nous détermine dans la plupart de nos doutes; c'est ce qui donne le plus grand branle à nos jugements, et qui nous y arrête le plus fortement. Nous jugeons des choses, non par ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais par ce qu'elles sont à notre égard: et la vérité et l'utilité ne sont pour nous qu'une même chose.

Il n'en faut point d'autres preuves que ce que nous voyons tous les jours, que des choses tenues partout ailleurs pour douteuses, ou même pour fausses, sont tenues pour très-certaines par tous ceux d'une na-

tion ou d'une profession, ou d'un institut; car n'étant pas possible que ce qui est vrai en Espagne soit faux en France, ni que l'esprit de tous les Espagnols soit tourné si différemment de celui de tous les Français, qu'à ne juger des choses que par les règles de la raison, ce qui paraît vrai généralement aux uns paraisse faux généralement aux autres; il est visible que cette diversité de jugement ne peut venir d'autre cause, sinon qu'il plaît aux uns de tenir pour vrai ce qui leur est avantageux, et que les autres, n'y ayant point d'intérêt, en jugent d'une autre sorte.

Cependant qu'y a-t-il de moins raisonnable que de prendre notre intérêt pour motif de croire une chose? Tout ce qu'il peut faire au plus, est de nous porter à considérer avec plus d'attention les raisons qui peuvent nous faire découvrir la vérité de ce que nous désirons être vrai : mais il n'y a que cette vérité, qui doit se trouver dans la chose même indépendamment de nos désirs, qui doive nous persuader. Je suis d'un tel pays ; donc je dois croire qu'un tel saint y a prêché l'Evangile. Je suis d'un tel ordre; donc je crois qu'un tel privilége est véritable. Ce ne sont pas là des raisons. De quelque ordre et de quelque pays que vous soyez, vous ne devez croire que ce qui est vrai, et que ce que vous seriez disposé à croire si vous étiez d'un autre pays, d'un autre ordre, d'une autre profession.

II. Mais cette illusion est bien plus visible lorsqu'il arrive du changement dans les passions : car, quoique toutes choses soient demeurées dans leur place, il semble néanmoins à ceux qui sont émus de quelque passion nouvelle, que le changement qui ne s'est fait que dans leur cœur ait changé toutes les choses extérieures qui y ont quelque rapport. Combien voit-on de gens qui ne peuvent plus reconnaître aucune bonne qualité, ni naturelle, ni acquise, dans ceux contre qui ils ont conçu de l'aversion, ou qui ont été contraires en quelque chose à leurs sentiments, à leurs désirs, à leurs intérêts? Cela suffit pour devenir tout d'un coup à leur égard téméraire, orgueilleux, ignorant, sans foi, sans honneur, sans conscience. Leurs affections et leurs désirs ne sont pas plus justes ni plus modérés que leur haine. S'ils aiment quelqu'un, il est exempt de toute sorte de défaut; tout ce qu'ils désirent est juste et facile, tout ce qu'ils ne désirent pas est injuste et impossible, sans qu'ils puissent alléguer aucune raison de tous ces jugements, que la passion même qui les possède : de sorte qu'encore qu'ils ne fassent pas dans leur esprit ce raisonnement formel : *Je l'aime; donc c'est le plus habile homme du monde* : —*Je le hais; donc c'est un homme de néant*, ils le font en quelque sorte dans leur cœur ; et c'est pourquoi on peut appeler ces sortes d'égarement des sophismes et des illusions du cœur, qui consistent à transporter nos passions dans les objets de nos passions, et à juger qu'ils sont ce que nous voulons ou désirons qu'ils soient : ce qui est sans doute très-déraisonnable, puisque nos désirs ne changent rien dans l'être de ce qui est hors de nous, et qu'il n'y a que Dieu, dont la volonté soit tellement efficace, que les choses sont tout ce qu'il veut qu'elles soient.

III. On peut rapporter à la même illusion de l'amour-propre celle de ceux qui décident tout par un principe fort général et fort commode, qui est, qu'ils ont raison, qu'ils connaissent la vérité ; d'où il ne leur est pas difficile de conclure que ceux qui ne sont pas de leur sentiment se trompent : en effet, la conclusion est nécessaire.

Le défaut de ces personnes ne vient pas de ce que l'opinion avantageuse qu'elles ont de leurs lumières leur fait prendre toutes leurs pensées pour tellement claires et évidentes, qu'elles s'imaginent qu'il suffit de les proposer pour obliger tout le monde à s'y soumettre; et c'est pourquoi elles se mettent peu en peine d'en apporter des preuves ; elles écoutent peu les raisons des autres, elles veulent tout emporter par autorité, parce qu'elles ne distinguent jamais leur autorité de la raison ; elles traitent de téméraires tous ceux qui ne sont pas de leur sentiment, sans considérer que si les autres ne sont pas de leur sentiment, elles ne sont pas aussi du sentiment des autres, et qu'il n'est pas juste de supposer sans preuve que nous avons raison, lorsqu'il s'agit de convaincre des personnes qui ne sont d'une autre opinion que nous que parce qu'elles sont persuadées que nous n'avons pas raison.

IV. Il y en a de même qui n'ont point d'autre fondement, pour rejeter certaines opinions, que ce plaisant raisonnement : *Si cela était, je ne serais pas un habile homme : or, je suis un habile homme; donc cela n'est pas.* C'est la principale raison qui a fait rejeter longtemps certains remèdes très-utiles et des expériences très-certaines; parce que ceux qui ne s'en étaient point encore avisés concevaient qu'ils se seraient donc trompés jusqu'alors. Quoi ! si le sang, disaient-ils, avait une révolution circulaire dans le corps : si l'aliment ne se portait pas au foie par les veines mésaraïques; si l'artère veineuse portait le sang au cœur; si le sang montait par la veine cave descendante; si la nature n'avait point d'horreur du vide; si l'air était pesant et avait un mouvement en bas, j'aurais ignoré des choses importantes dans l'anatomie et dans la physique : il faut donc que cela ne soit pas. Mais pour les guérir de cette fantaisie, il ne faut que leur bien représenter que c'est un très-petit inconvénient qu'un homme se trompe, et qu'ils ne laisseront pas d'être habiles en d'autres choses, quoiqu'ils ne l'aient pas été en celles qui auraient été nouvellement découvertes.

V. Il n'y a rien aussi de plus ordinaire que de voir des gens se faire mutuellement les mêmes reproches, et se traiter, par exemple, d'opiniâtres, de passionnés, de chicaneurs, lorsqu'ils sont de différents

sentiments. Il n'y a presque point de plaideurs qui ne s'entr'accusent d'allonger les procès, et de couvrir la vérité par des adresses artificieuses; et ainsi ceux qui ont raison et ceux qui ont tort parlent presque le même langage et font les mêmes plaintes, et s'attribuent les uns aux autres les mêmes défauts; ce qui est une des choses les plus incommodes qui soient dans la vie des hommes, et qui jettent la vérité et l'erreur, la justice et l'injustice dans une si grande obscurité que le commun du monde est incapable d'en faire le discernement: et il arrive de là que plusieurs s'attachent, au hasard et sans lumière, à l'un des partis, et que d'autres les condamnent tous deux comme ayant également tort.

Toute cette bizarrerie naît encore de la même maladie qui fait prendre à chacun pour principe qu'il a raison: car de là il n'est pas difficile de conclure que tous ceux qui nous résistent sont opiniâtres; puisque être opiniâtre, c'est ne se rendre pas à la raison.

Mais encore qu'il soit vrai que ces reproches de passion, d'aveuglement, de chicanerie, qui sont très-injustes de la part de ceux qui se trompent, sont justes et légitimes de la part de ceux qui ne se trompent pas, néanmoins, parce qu'ils supposent que la vérité soit du côté de celui qui les fait, les personnes sages et judicieuses, qui traitent quelque matière contestée, doivent éviter de s'en servir avant que d'avoir suffisamment établi la vérité et la justice de la cause qu'ils soutiennent. Ils n'accuseront donc jamais leurs adversaires d'opiniâtreté, de témérité, de manquer de sens commun, avant que de l'avoir bien prouvé. Ils ne diront point, s'ils ne l'on fait voir auparavant, qu'ils tombent en des absurdités et des extravagances insupportables; car les autres en diront autant de leur côté; ce qui n'est rien avancer, et ainsi ils aimeront mieux se réduire à cette règle si équitable de saint Augustin : *Omittamus ista communia, quæ dici ex utraque parte possunt, licet vere dici ex utraque parte non possint;* et ils se contenteront de défendre la vérité par les armes qui lui sont propres et que le mensonge ne peut emprunter, qui sont les raisons claires et solides.

VI. L'esprit des hommes n'est pas seulement naturellement amoureux de lui-même; mais il est aussi naturellement jaloux, envieux et malin à l'égard des autres : il ne souffre qu'avec peine qu'ils aient quelque avantage, parce qu'il les désire tous pour lui : et comme c'en est un que de connaître la vérité et d'apporter aux hommes quelque nouvelle lumière, on a une passion secrète de leur ravir cette gloire, ce qui engage souvent à combattre sans raison les opinions et les inventions des autres.

Ainsi, comme l'amour-propre fait souvent faire ce raisonnement ridicule : C'est une opinion que j'ai inventée, c'est celle de mon ordre, c'est un sentiment qui m'est commode, il est donc véritable; la malignité naturelle fait souvent faire cet autre qui n'est pas moins absurde : C'est un autre que moi qui l'a dit, cela est donc faux : ce n'est pas moi qui ai fait ce livre, il est donc mauvais.

C'est la source de l'esprit de contradiction si ordinaire parmi les hommes, et qui les porte, quand ils entendent ou lisent quelque chose d'autrui, à considérer peu les raisons qui pourraient les persuader, et à ne songer qu'à celles qu'ils croient pouvoir opposer. Ils sont toujours en garde contre la vérité, et ils ne pensent qu'aux moyens de la repousser et de l'obscurcir, en quoi ils réussissent presque toujours, la fertilité de l'esprit humain étant inépuisable en fausses raisons.

Quand ce vice est dans l'excès, il fait un des principaux caractères de l'esprit de pédanterie qui met son plus grand plaisir à chicaner les autres sur les plus petites choses et à contredire tout avec une basse malignité; mais il est souvent plus imperceptible et plus caché; et l'on peut dire même que personne n'en est entièrement exempt, parce qu'il a sa racine dans l'amour-propre, qui vit toujours dans les hommes.

La connaissance de cette disposition maligne et envieuse qui réside dans le fond du cœur des hommes nous fait voir qu'une des plus importantes règles qu'on puisse garder pour n'engager pas dans l'erreur ceux à qui l'on parle, et ne leur donner point d'éloignement de la vérité qu'on veut leur persuader, est de n'irriter que le moins qu'on peut leur envie et leur jalousie en parlant de soi, et en leur présentant des objets auxquels elle puisse s'attacher.

Car les hommes, n'aimant guère qu'eux-mêmes, ne souffrent qu'avec impatience qu'un autre les applique à soi, et veuille qu'on le regarde avec estime. Tout ce qu'ils ne rapportent pas à eux-mêmes leur est odieux et importun, et ils passent ordinairement de la haine des personnes à la haine des opinions et des raisons; et c'est pourquoi les personnes sages évitent autant qu'elles peuvent d'exposer aux yeux des autres les avantages qu'elles ont; elles fuient de se présenter en face et de se faire envisager en particulier, et tâchent plutôt de se cacher dans la presse pour n'être pas remarquées, afin qu'on ne voie dans leurs discours que la vérité qu'elles proposent.

Feu M. Pascal, qui savait autant de véritable rhétorique que personne en ait jamais su, portait cette règle jusqu'à prétendre qu'un honnête homme devait éviter de se nommer, et même de se servir des mots de *je* et de *moi;* et il avait accoutumé de dire sur ce sujet que la piété chrétienne anéantit le *moi* humain, et que la civilité humaine le cache et le supprime. Ce n'est pas que cette règle doive aller jusqu'au scrupule; car il y a des rencontres où ce serait se gêner inutilement que de vouloir éviter ces mots; mais il est toujours bon de l'avoir en vue pour s'éloigner de la méchante cou-

tume de quelques individus qui ne parlent que d'eux-mêmes, et qui se citent partout lorsqu'il n'est point question de leur sentiment : ce qui donne lieu à ceux qui les écoutent de soupçonner que ce regard si fréquent vers eux-mêmes ne naisse d'une secrète complaisance qui les porte souvent vers cet objet de leur amour, et excite en eux, par une suite naturelle, une aversion secrète pour ces gens-là et pour tout ce qu'ils disent. C'est ce qui fait voir qu'un des caractères les plus indignes d'un honnête homme est celui que Montaigne a affecté, de n'entretenir ses lecteurs que de ses humeurs, de ses inclinations, de ses fantaisies, de ses maladies, de ses vertus et de ses vices ; et qu'il ne naît que d'un défaut de jugement aussi bien que d'un violent amour de soi-même. Il est vrai qu'il tâche autant qu'il peut d'éloigner de lui le soupçon d'une vanité basse et populaire, en parlant librement de ses défauts, aussi bien que de ses bonnes qualités, ce qui a quelque chose d'aimable par une apparence de sincérité ; mais il est facile de voir que tout cela n'est qu'un jeu et un artifice qui doit le rendre encore plus odieux. Il parle de ses vices pour les faire connaître, et non pour les faire détester ; il ne prétend pas qu'on doive moins l'en estimer ; il les regarde comme des choses à peu près indifférentes, et plutôt galantes que honteuses : s'il les découvre, c'est qu'il s'en soucie peu, et qu'il croit qu'il n'en sera pas plus vil ni plus méprisable ; mais quand il appréhende que quelque chose le rabaisse un peu, il est aussi adroit que personne à le cacher ; c'est pourquoi un auteur célèbre de ce temps remarque agréablement, qu'ayant eu soin fort inutilement de nous avertir en deux endroits de son livre, qu'il avait un page qui était un officier assez peu utile en la maison d'un gentilhomme de six mille livres de rente, il n'avait pas eu le même soin de nous dire qu'il avait eu aussi un clerc, ayant été conseiller du parlement de Bordeaux ; cette charge, quoique très-honorable en soi, ne satisfaisant pas assez la vanité qu'il avait de faire paraître partout une humeur de gentilhomme et de cavalier, et un éloignement de robe et des procès.

Il y a néanmoins de l'apparence qu'il ne nous eût pas célé cette circonstance de sa vie, s'il eût pu trouver quelque maréchal de France, qui eût été conseiller de Bordeaux, comme il a bien voulu nous faire savoir qu'il avait été maire de cette ville ; mais, après nous avoir avertis qu'il avait succédé en cette charge au maréchal de Biron, et qu'il l'avait laissée au maréchal de Matignon.

Mais ce n'est pas le plus grand mal de cet auteur, que la vanité, et il est plein d'un si grand nombre d'infamies honteuses, et de maximes épicuriennes et impies, qu'il est étrange qu'on l'ait souffert si longtemps dans les mains de tout le monde, et qu'il y ait même des personnes d'esprit qui n'en connaissent pas le venin.

Il ne faut point d'autres preuves pour juger de son libertinage, que cette manière même dont il parle de ses vices ; car, reconnaissant en plusieurs endroits qu'il avait été engagé en un grand nombre de désordres criminels, il déclare néanmoins en d'autres qu'il ne se repent de rien, et que, s'il avait à revivre, il revivrait comme il avait vécu. « Quant à moi, dit-il, je ne puis désirer en général d'être autre ; je ne puis condamner ma forme universelle, m'en déplaire et supplier Dieu pour mon entière réformation et pour l'excuse de ma faiblesse naturelle ; mais cela je ne dois le nommer repentir, non plus que le déplaisir de n'être ni ange, ni Caton ; mes actions sont réglées et conformes à ce que je suis et à ma condition : je ne puis faire mieux, et le repentir ne touche pas proprement les choses qui ne sont pas en notre force. Je ne me suis pas attendu d'attacher monstrueusement la queue d'un philosophe à la tête et au corps d'un homme perdu, ni que ce chétif bout de vie eût à désavouer et à démentir la plus belle, entière et longue partie de ma vie. Si j'avais à revivre, je revivrais comme j'ai vécu : ni je ne plains point le passé, ni je ne crains point l'avenir. » Paroles horribles, et qui marquent une extinction entière de tout sentiment de religion ; mais qui sont dignes de celui qui parle ainsi en un autre endroit : « Je me plonge la tête baissée stupidement dans la mort, sans la considérer et reconnaître, comme dans une profondeur muette et obscure, qui m'engloutit tout d'un coup, et m'étouffe en un moment, plein d'un puissant sommeil, plein d'insipidité et d'indolence. » Et en un autre endroit : « La mort, qui n'est qu'un quart d'heure de passion, sans conséquence et sans nuisance, ne mérite pas des préceptes particuliers. »

Quoique cette digression semble assez éloignée de ce sujet, elle y rentre néanmoins, par cette raison, qu'il n'y a point de livre qui inspire davantage cette mauvaise coutume de parler de soi, de s'occuper de soi, de vouloir que les autres s'y occupent. Ce qui corrompt étrangement la raison, et dans nous, par la vanité qui accompagne toujours ces discours, et dans les autres, par le dépit et l'aversion qu'ils en conçoivent. Il n'est permis de parler de soi-même qu'aux personnes d'une vertu éminente, et qui témoignent, par la manière avec laquelle elles le font, que si elles publient leurs bonnes actions, ce n'est que pour exciter les autres à en louer Dieu, ou pour les édifier ; et si elles publient leurs fautes, ce n'est que pour s'en humilier devant les hommes, et pour les en détourner : mais pour les personnes du commun, c'est une vanité ridicule de vouloir informer les autres de leurs petits avantages ; et c'est une effronterie punissable que de découvrir leurs désordres au monde, sans témoigner d'en être touchés, puisque le dernier excès de l'abandonnement dans le vice, est de n'en point rougir, et de n'en avoir ni confusion ni repentir ; mais d'en parler indifféremment comme de toute autre chose : en quoi

consiste proprement l'esprit de Montaigne.

VII. On peut distinguer, en quelque sorte, de la contradiction maligne et envieuse, une autre sorte d'humeur moins mauvaise, mais qui engage dans les mêmes fautes de raisonnement; c'est l'esprit de dispute, qui est encore un défaut qui gâte beaucoup l'esprit.

Ce n'est pas qu'on puisse blâmer généralement les disputes: on peut dire au contraire que, pourvu qu'on en use bien, il n'y a rien qui serve davantage à donner diverses ouvertures, ou pour trouver la vérité, ou pour la persuader aux autres. Le mouvement d'un esprit qui s'occupe seul à l'examen de quelque matière est d'ordinaire trop froid et trop languissant; il a besoin d'une certaine chaleur qui l'excite et qui réveille ses idées; et c'est d'ordinaire par les diverses oppositions qu'on nous fait, que l'on découvre où consiste la difficulté de la persuasion et l'obscurité; ce qui nous donne lieu de faire effort pour la vaincre.

Mais il est vrai qu'autant que cet exercice est utile, lorsque l'on en use comme il faut, et avec un entier dégagement de passion, autant est-il dangereux lorsqu'on en use mal, et que l'on met sa gloire à soutenir son sentiment à quelque prix que ce soit, et à contredire celui des autres. Rien n'est plus capable de nous éloigner de la vérité et de nous jeter dans l'égarement, que cette sorte d'humeur. On s'accoutume, sans qu'on s'en aperçoive, à trouver raison partout, et à se mettre au-dessus des raisons, en ne s'y rendant jamais : ce qui conduit peu à peu à n'avoir rien de certain, et à confondre la vérité avec l'erreur, en les regardant l'une et l'autre comme également probables. C'est ce qui fait qu'il est si rare que l'on termine quelque question par la dispute, et qu'il n'arrive presque jamais que deux philosophes tombent d'accord. On trouve toujours à repartir et à se défendre, parce que l'on a pour but d'éviter non l'erreur, mais le silence, et que l'on croit qu'il est moins honteux de se tromper toujours, que d'avouer que l'on s'est trompé.

Ainsi, à moins qu'on ne se soit accoutumé par un long exercice à se posséder parfaitement, il est très-difficile qu'on ne perde de vue la vérité dans les disputes, parce qu'il n'y a guère d'action qui excite plus les passions. « Quel vice n'éveillent-elles pas, dit un auteur célèbre, étant presque toujours commandées par la colère? Nous entrons en inimitié premièrement contre les raisons, puis contre les personnes; nous n'apprenons à disputer que pour contredire, et chacun contredisant et étant contredit, il en arrive que le fruit de la dispute est d'anéantir la vérité. L'un va en Orient, l'autre en Occident, on perd le principal, et l'on s'écarte dans la presse des incidents; au bout d'une heure de tempête, on ne sait ce qu'on cherche; l'un est en bas, l'autre est en haut, l'autre à côté; l'un se prend à un mot et à une similitude, l'autre n'écoute et n'entend plus ce qu'on lui oppose, et il est si engagé dans sa course, qu'il ne pense plus qu'à se suivre, et non pas vous. Il y en a qui, se trouvant faibles, craignent tout, refusent tout, confondent la dispute dès l'entrée, ou bien, au milieu de la contestation, se mutinent à se taire, affectant un orgueilleux mépris, ou une sottement modeste fuite de contention : pourvu que celui-ci frappe, il ne regarde pas combien il se découvre; l'autre compte ses mots et les pèse pour raisons : celui-là n'y emploie que l'avantage de sa voix et de ses poumons; on en voit qui concluent contre eux-mêmes, et d'autres qui lassent et étourdissent tout le monde de préfaces et de digressions inutiles. Il y en a enfin qui s'arment d'injures, et qui feront une querelle d'Allemand, pour se défaire de la conférence d'un esprit qui presse le leur. » Ce sont les vices ordinaires de nos disputes, qui sont assez ingénieusement représentées par cet écrivain qui, n'ayant jamais connu les véritables grandeurs de l'homme, en a assez bien connu les défauts; et l'on peut juger par là combien ces sortes de conférences sont capables de dérégler l'esprit, à moins que l'on n'ait un extrême soin, non-seulement de ne pas tomber soi-même le premier dans ces défauts, mais aussi de ne pas suivre ceux qui y tombent, et de se régler tellement, qu'on puisse les voir égarer sans s'égarer soi-même, et sans s'écarter de la fin que l'on doit se proposer, qui est l'éclaircissement de la vérité que l'on examine.

VIII. Il se trouve des personnes, principalement parmi ceux qui hantent la cour, qui, reconnaissant assez combien ces humeurs contredisantes sont incommodes et désagréables, prennent une route toute contraire, qui est de ne rien contredire, mais de louer et d'approuver tout indifféremment; et c'est ce qu'on appelle complaisance, qui est une humeur plus commode pour la fortune, mais aussi désavantageuse pour le jugement; car, comme les contredisants prennent pour vrai le contraire de ce qu'on leur dit, les complaisants semblent prendre pour vrai tout ce qu'on leur dit; et cette accoutumance corrompt premièrement leurs discours, et ensuite leur esprit.

C'est par ce moyen qu'on a rendu les louanges si communes, et qu'on les donne si indifféremment à tout le monde, qu'on ne sait plus qu'en conclure. Il n'y a point dans la gazette de prédicateur qui ne soit des plus éloquents, et qui ne ravisse ses auditeurs par la profondeur de sa science : tous ceux qui meurent sont illustres en piété : les plus petits auteurs pourraient faire des livres des éloges qu'ils reçoivent de leurs amis; de sorte que, dans cette profusion de louanges, que l'on fait avec si peu de discernement, il y a sujet de s'étonner qu'il y ait des personnes qui en soient si avides, et qui ramassent avec tant de soin celles qu'on leur donne.

Il est impossible que cette confusion dans le langage ne produise la même confusion dans l'esprit, et que ceux qui s'accoutument

à louer tout, ne s'accoutument aussi à approuver tout : mais quand la fausseté ne serait que dans les paroles, et non dans l'esprit, cela suffit pour en éloigner ceux qui aiment sincèrement la vérité.

Il n'est pas nécessaire de reprendre tout ce qu'on voit de mal ; mais il est nécessaire de ne louer que ce qui est véritablement louable ; autrement on jette ceux qu'on loue de cette sorte dans l'illusion, on contribue à tromper ceux qui jugent de ces personnes par ces louanges, et l'on fait tort à ceux qui en méritent de véritables, en les rendant communes à ceux qui n'en méritent pas : enfin on détruit toute la foi du langage, et l'on brouille toutes les idées des mots, en faisant qu'ils ne soient plus signes de nos jugements et de nos pensées, mais seulement d'une civilité extérieure qu'on veut rendre à ceux qu'on loue, comme pourrait être une révérence : car c'est tout ce que l'on doit conclure des louanges et des compliments ordinaires.

IX. Entre les diverses manières par lesquelles l'amour-propre jette les hommes dans l'erreur, ou plutôt les y affermit et les empêche d'en sortir, il n'en faut pas oublier une, qui est sans doute des principales et des plus communes ; c'est l'engagement à soutenir quelque opinion, à laquelle on s'est attaché par d'autres considérations que par celles de la vérité : car cette vue de défendre son sentiment fait qu'on ne regarde plus dans les raisons dont on se sert, si elles sont vraies ou fausses, mais si elles peuvent servir à persuader ce que l'on soutient : on emploie toutes sortes d'arguments bons et mauvais, afin qu'il y en ait pour tout le monde, et l'on passe quelquefois jusqu'à dire des choses qu'on sait bien être absolument fausses, pourvu qu'elles servent à la fin qu'on se propose. En voici quelques exemples.

Une personne intelligente ne soupçonnera jamais Montaigne d'avoir cru toutes les rêveries de l'astrologie judiciaire ; cependant quand il en a besoin pour rabaisser sottement les hommes, il les emploie comme de bonnes raisons. « A considérer, dit-il, la domination et puissance que ces corps-là ont non-seulement sur nos vies et conditions de notre fortune, mais sur nos inclinations mêmes, qu'ils régissent, poussent et agitent à la merci de leurs influences ; pourquoi les priverons-nous d'âme, de vie et de discours ? »

Veut-il détruire l'avantage que les hommes ont sur les bêtes par le commerce de la parole, il nous rapporte des contes ridicules, et dont il connaît l'extravagance mieux que personne, et en tire des conclusions plus ridicules. « Il y en a, dit-il, qui se sont vantés d'entendre le langage des bêtes, comme Apollonius Thyanéus, Mélampus, Tirésias, Thalès et autres ; et puisqu'il est ainsi, comme disent les cosmographes, qu'il y a des nations qui reçoivent un chien pour roi, il faut bien qu'ils donnent certaine interprétation à sa voix et à ses mouvements. »

On conclura, par cette raison, que quand Caligula fit son cheval consul, il fallait bien que l'on entendît les ordres qu'il donnait dans l'exercice de cette charge ; mais on aurait tort d'accuser Montaigne de cette mauvaise conséquence : son dessein n'était pas de parler raisonnablement, mais de faire un amas confus de tout ce qu'on peut dire contre les hommes ; ce qui est néanmoins un vice très-contraire à la justesse de l'esprit et à la sincérité d'un homme de bien.

Qui pourrait de même souffrir cet autre raisonnement du même auteur sur le sujet des augures que les païens tiraient du vol des oiseaux, et dont les plus sages d'entre eux se sont moqués. « De toutes les prédictions du temps passé, dit-il, les plus anciennes et les plus certaines étaient celles qui se tiraient du vol des oiseaux : nous n'avons rien de pareil ni de si admirable ; cette règle, cet ordre du branler de leur aile, par lequel on tire des conséquences des choses à venir, il faut bien qu'il soit conduit par quelque excellent moyen à une si noble opération : car c'est prêter à la lettre que d'attribuer ce grand effet à quelque ordonnance naturelle, sans l'intelligence, le consentement et le discours de celui qui le produit, et c'est une opinion évidemment fausse. »

N'est-ce pas une chose assez plaisante que de voir un homme qui ne tient rien d'évidemment vrai ni d'évidemment faux, dans un traité fait exprès pour établir le pyrrhonisme et pour détruire l'évidence de la certitude, nous débiter sérieusement ces rêveries comme des vérités certaines, et traiter l'opinion contraire d'évidemment fausse ? Mais il se moque de nous quand il parle de la sorte, il est inexcusable de se jouer ainsi de ses lecteurs, en leur disant des choses qu'il ne croit pas, et qu'on ne peut pas croire sans folie.

Il était sans doute aussi bon philosophe que Virgile, qui n'attribue pas même à une intelligence qui soit dans les oiseaux les changements réglés qu'on voit dans leurs mouvements selon la diversité de l'air, dont on peut tirer quelque conjecture pour la pluie et le beau temps, comme on peut voir dans ces vers admirables des *Géorgiques* (lib. I, vers. 415-423) :

Haud equidem credo quia sit divinitus illis
Ingenium, aut rerum fato prudentia major :
Verum, ubi tempestas et cœli mobilis humor
Mutavere vias, et Jupiter uvidus Austris
Denset, erant quæ rara modo, et, quæ densa, relaxat,
Vertuntur species animorum, et pectora motus
Nunc hos nunc alios, dum nubila ventus agebat,
Concipiunt : hinc ille avium concentus in agris,
Et lætæ pecudes, et ovantes gutture corvi.

Mais ces égarements étant involontaires, il ne faut qu'avoir un peu de bonne foi pour les éviter : les plus communs et les plus dangereux sont ceux qu'on ne reconnaît pas, parce que l'engagement où l'on est

entré de défendre un sentiment trouble la vue de l'esprit, et lui fait prendre pour vrai tout ce qui sert à sa fin; et l'unique remède qu'on peut y apporter est de n'avoir pour fin que la vérité, et d'examiner avec tant de soin les raisonnements, que l'engagement même ne puisse pas nous tromper.

ARTICLE III. — *Des faux raisonnements qui naissent des objets mêmes.*

On a déjà remarqué qu'il ne fallait pas séparer les causes intérieures de nos erreurs de celles qui se tirent des objets, qu'on peut appeler extérieures, parce que la fausse apparence de ces objets ne serait pas capable de nous jeter dans l'erreur, si la volonté ne poussait l'esprit à former un jugement précipité, lorsqu'il n'est pas encore suffisamment éclairé.

Mais, parce qu'elle ne peut aussi exercer cet empire sur l'entendement dans les choses entièrement évidentes, il est visible que l'obscurité des objets y contribue beaucoup et même il y a souvent des rencontres où la passion qui porte à mal raisonner est assez imperceptible, et c'est pourquoi il est utile de considérer séparément ces illusions, qui naissent principalement des choses mêmes.

I. C'est une opinion fausse et impie, que la vérité soit tellement semblable au mensonge, et la vertu au vice, qu'il soit impossible de les discerner; mais il est vrai que dans la plupart des choses il y a un mélange d'erreur et de vérité, de vice et de vertu, de perfection et d'imperfection, et que ce mélange est une des plus ordinaires sources des faux jugements des hommes.

Car c'est par ce mélange trompeur que les bonnes qualités des personnes qu'on estime font approuver leurs défauts, et que les défauts de ceux qu'on n'estime pas font condamner ce qu'ils ont de bon, parce que l'on ne considère pas que les personnes les plus imparfaites ne le sont pas en tout, et que Dieu laisse aux plus vertueuses des imperfections qui, étant des restes de l'infirmité humaine, ne doivent pas être l'objet de notre imitation ni de notre estime.

La raison en est que les hommes ne considèrent guère les choses en détail; ils ne jugent que selon leur plus forte impression, et ne sentent que ce qui les frappe davantage : ainsi lorsqu'ils aperçoivent dans un discours beaucoup de vérités, ils ne remarquent pas les erreurs qui y sont mêlées; et, au contraire, s'il y a des vérités mêlées parmi beaucoup d'erreurs, ils ne font attention qu'aux erreurs; le fort emportant le faible, et l'impression la plus vive étouffant celle qui est plus obscure.

Cependant il y a une injustice manifeste à juger de cette sorte : il ne peut y avoir de juste raison de rejeter la raison, et la vérité n'en est pas moins vérité pour être mêlée avec le mensonge : elle n'appartient jamais aux hommes, quoique ce soient les hommes qui la proposent; ainsi, encore que les hommes, par leurs mensonges, méritent qu'on les condamne, les vérités qu'ils avancent ne méritent pas d'être condamnées.

C'est pourquoi la justice et la raison demandent que, dans toutes les choses qui sont ainsi mêlées de bien et de mal, on en fasse le discernement, et c'est particulièrement dans cette séparation judicieuse que paraît l'exactitude de l'esprit : c'est par là que les Pères de l'Eglise ont tiré des livres des païens des choses excellentes pour les mœurs, et que saint Augustin n'a pas fait de difficulté d'emprunter d'un hérétique donatiste sept règles pour l'intelligence de l'Ecriture.

C'est à quoi la raison nous oblige lorsque l'on peut faire cette distinction; mais parce qu'on n'a pas toujours le temps d'examiner en détail ce qu'il y a de bien et de mal dans chaque chose, il est juste en ces rencontres de leur donner le nom qu'elles méritent selon leur plus considérable partie : ainsi l'on doit dire qu'un homme est bon philosophe lorsqu'il raisonne ordinairement bien, et qu'un livre est bon lorsqu'il y a notablement plus de bien que de mal.

Et c'est encore en quoi les hommes se trompent beaucoup, que dans ces jugements généraux; car ils n'estiment et ne blâment souvent les choses que selon ce qu'elles ont de moins considérable, leur peu de lumière faisant qu'ils ne pénètrent pas ce qui est le principal, lorsque ce n'est pas le plus sensible.

Ainsi, quoique ceux qui sont intelligents dans la peinture estiment infiniment plus le dessin que le coloris ou la délicatesse du pinceau, néanmoins les ignorants sont plus touchés d'un tableau dont les couleurs sont vives et éclatantes que d'un autre plus sombre, qui serait admirable pour le dessin.

Il faut pourtant avouer que les faux jugements ne sont pas si ordinaires dans les arts, parce que ceux qui n'y savent rien s'en rapportent plus aisément aux sentiments de ceux qui y sont habiles; mais ils sont bien fréquents dans les choses qui sont de la juridiction du peuple, et dont le monde prend la liberté de juger, comme l'éloquence.

On appelle, par exemple, un prédicateur éloquent, lorsque ses périodes sont bien justes, et qu'il ne dit point de mauvais mots : et, sur ce fondement, Vaugelas dit en un endroit qu'un mauvais mot fait plus de tort à un prédicateur ou à un avocat qu'un mauvais raisonnement. On doit croire que c'est une vérité de fait qu'il rapporte, et non un sentiment qu'il autorise; et il est vrai qu'il se trouve des personnes qui jugent de cette sorte, mais il est vrai aussi qu'il n'y a rien de moins raisonnable que ces jugements; car la pureté du langage, le nombre des figures, sont tout au plus dans l'éloquence ce que le coloris est dans la peinture, c'est-à-dire que ce n'en est que la partie la plus basse et la plus matérielle; mais la principale consiste à concevoir fortement les choses, et à les exprimer en sorte qu'on en porte dans l'esprit des auditeurs une

image vive et lumineuse, qui ne présente pas seulement ces choses toutes nues, mais aussi les mouvements avec lesquels on les conçoit; et c'est ce qui peut se rencontrer en des personnes peu exactes dans la langue et peu justes dans le nombre, et qui se rencontre même rarement dans ceux qui s'appliquent trop aux mots et aux embellissements, parce que cette vue les détourne des choses, et affaiblit la vigueur de leurs pensées, comme les peintres remarquent que ceux qui excellent dans le coloris n'excellent pas ordinairement dans le dessin; l'esprit n'étant pas capable de cette double application, et l'une nuisant à l'autre.

On peut dire généralement qu'on n'estime dans le monde la plupart des choses que par l'extérieur; parce qu'il ne se trouve presque personne qui en pénètre l'intérieur et le fond : tout se juge sur l'étiquette, et malheur à ceux qui ne l'ont pas favorable! Il est habile, intelligent, solide, tant que vous voudrez; mais il ne parle pas facilement, et ne se démêle pas bien d'un compliment : qu'il se résolve à être peu estimé toute sa vie du commun du monde, et à voir qu'on lui préfère une infinité de petits esprits. Ce n'est pas un grand mal que de n'avoir pas la réputation qu'on mérite; mais c'en est un considérable de suivre ces faux jugements, et de ne regarder les choses que par l'écorce; et c'est ce qu'on doit tâcher d'éviter.

II. Entre les causes qui nous engagent dans l'erreur par un faux éclat qui nous empêche de la reconnaître, on peut mettre avec raison une certaine éloquence pompeuse et magnifique, que Cicéron appelle *abundantem sonantibus verbis uberibusque sententiis;* car il est étrange combien un faux raisonnement se coule doucement dans la suite d'une période qui remplit bien l'oreille, ou d'une figure qui nous surprend, et qui nous amuse à la regarder.

Non-seulement ces ornements nous dérobent la vue des fausseté qui se mêlent dans le discours, mais ils y engagent insensiblement, parce que souvent elles sont nécessaires pour la justesse de la période ou de la figure : ainsi, quand on voit un orateur commencer une longue gradation, ou une antithèse à plusieurs membres, on a sujet d'être sur ses gardes, parce qu'il arrive rarement qu'il s'en tire sans donner quelque contorsion à la vérité, pour l'ajuster à la figure : il en dispose ordinairement comme on ferait des pierres d'un bâtiment ou du métal d'une statue; il la taille, il l'étend, il l'accourcit, il la déguise selon qu'il lui est nécessaire pour la placer dans ce vain ouvrage de paroles qu'il veut former.

Combien le désir de faire une pointe a-t-il fait produire de fausses pensées? Combien la rime a-t-elle engagé de gens à mentir? Combien l'affectation de ne se servir que des mots de Cicéron, et de ce qu'on appelle la pure latinité, a-t-elle fait écrire de sottises à certains auteurs italiens? Qui ne rirait d'entendre dire à Bembe qu'un pape avait été élu par la faveur des dieux immortels, *deorum immortalium beneficiis?* Il y a même des poëtes qui s'imaginent qu'il est de l'essence de la poésie d'introduire des divinités païennes; et un poëte allemand, aussi bon versificateur qu'écrivain peu judicieux, ayant été repris, avec raison, par François Pic de la Mirande d'avoir fait entrer dans un poëme où il décrit des guerres de chrétiens contre chrétiens toutes les divinités du paganisme, et d'avoir mêlé Apollon, Diane, Mercure, avec le pape, les électeurs et l'empereur, soutient nettement que sans cela il n'aurait pas été poëte, en se servant, pour le prouver, de cette étrange raison, que les vers d'Hésiode, d'Homère et de Virgile sont remplis des noms et des fables de ces dieux, d'où il conclut qu'il lui est permis de faire de même.

Ces mauvais raisonnements sont souvent imperceptibles à ceux qui les font, et les trompent les premiers : ils s'étourdissent par le son de leurs paroles : l'éclat de leurs figures les éblouit, et la magnificence de certains mots les attire, sans qu'ils s'en aperçoivent, à des pensées si peu solides, qu'ils les rejetteraient sans doute s'ils y faisaient quelque réflexion.

Il est croyable, par exemple, que c'est le mot de vestale qui a flatté un auteur de ce temps, et qu'il l'a porté à dire à une demoiselle, pour l'empêcher d'avoir honte de savoir le latin, qu'elle ne devait pas rougir de parler une langue que parlaient les vestales, car s'il avait considéré cette pensée, il aurait vu qu'on aurait pu dire avec autant de raison à cette demoiselle qu'elle devait rougir de parler une langue que parlaient autrefois les courtisanes de Rome, qui étaient en bien plus grand nombre que les vestales, ou qu'elle devait rougir de parler une autre langue que celle de son pays, puisque les anciennes vestales ne parlaient que leur langue naturelle. Tous ces raisonnements, qui ne valent rien, sont aussi bons que celui de cet auteur; et la vérité est que les vestales ne peuvent servir de rien pour justifier ni pour condamner les filles qui apprennent le latin.

Les faux raisonnements de cette sorte, que l'on rencontre si souvent dans les écrits de ceux qui affectent le plus d'être éloquents, font voir combien la plupart des personnes qui parlent ou qui écrivent auraient besoin d'être bien persuadées de cette excellente règle, *qu'il n'y a rien de plus beau que ce qui est vrai;* ce qui retrancherait des discours une infinité de vains ornements et de pensées fausses. Il est vrai que cette exactitude rend le style plus sec et moins pompeux : mais elle le rend aussi plus vif, plus sérieux, plus clair et plus digne d'un honnête homme; l'impression en est bien plus forte et bien plus durable; au lieu que celle qui naît simplement de ces périodes si ajustées est tellement superficielle, qu'elle s'évanouit presque aussitôt qu'on les a entendues.

III. C'est un défaut très-ordinaire parmi les hommes de juger témérairement des ce-

tions et des intentions des autres, et l'on n'y tombe guère que par un mauvais raisonnement, par lequel, en ne connaissant pas assez distinctement toutes les causes qui peuvent produire quelque effet, on attribue cet effet précisément à une cause, lorsqu'il peut avoir été produit par plusieurs autres; ou bien l'on suppose qu'une cause qui, par accident, a eu un certain effet en une rencontre, et étant jointe à plusieurs circonstances, le doit avoir en toutes rencontres.

Un homme de lettres se trouve de même sentiment qu'un hérétique sur une matière de critique indépendante des controverses de la religion; un adversaire malicieux en conclura qu'il a de l'inclination pour les hérétiques, mais il le conclura témérairement et malicieusement, parce que c'est peut-être la raison et la vérité qui l'engagent dans ce sentiment.

Un écrivain parlera avec quelque force contre une opinion qu'il croit dangereuse. On l'accusera sur cela de haine et d'animosité contre les auteurs qui l'ont avancée : mais ce sera injustement et témérairement, cette force pouvant naître de zèle pour la vérité, aussi bien que de haine contre les personnes.

Un homme est ami d'un méchant : donc, conclut-on, il est lié d'intérêt avec lui, et il est participant de ses crimes : cela ne s'ensuit pas; peut-être les a-t-il ignorés, et peut-être n'y a-t-il point pris de part.

On manque de rendre quelque civilité à ceux à qui on en doit, c'est, dit-on, un orgueilleux et un insolent; mais ce n'est peut-être qu'une inadvertance ou un simple oubli.

Toutes ces choses extérieures ne sont que des signes équivoques, c'est-à-dire qui peuvent signifier plusieurs choses; et c'est juger témérairement que de déterminer ce signe à une chose particulière, sans en avoir de raison particulière : le silence est quelquefois signe de modestie et de jugement, et quelquefois de bêtise; la lenteur marque quelquefois la prudence, et quelquefois la pesanteur de l'esprit; le changement est quelquefois signe d'inconstance, et quelquefois de sincérité : ainsi c'est mal raisonner que de conclure qu'un homme est inconstant, de cela seul qu'il a changé de sentiment, car il peut avoir eu raison d'en changer.

IV. Les fausses inductions par lesquelles on tire des propositions générales de quelques expériences particulières sont une des plus communes sources des faux raisonnements des hommes. Il ne leur faut que trois ou quatre exemples pour en former une maxime et un lieu commun, et pour s'en servir ensuite de principe pour décider toutes choses.

Il y a beaucoup de maladies cachées aux plus habiles médecins, et souvent les remèdes ne réussissent pas : des esprits excessifs en concluent que la médecine est absolument inutile, et que c'est un métier de charlatan.

Il y a des femmes légères et déréglées : cela suffit à des jaloux pour concevoir des soupçons injustes contre les plus honnêtes, et à des écrivains licencieux, pour les condamner toutes généralement.

Il y a souvent des personnes qui cachent de grands vices sous une apparence de piété : des libertins en concluent que toute la dévotion n'est qu'hypocrisie.

Il y a des choses obscures et cachées, et l'on se trompe quelquefois grossièrement. Toutes choses sont obscures et incertaines, disent les anciens et les nouveaux pyrrhoniens, et nous ne pouvons connaître la vérité d'aucune chose avec certitude.

Il y a de l'inégalité dans quelques actions des hommes; cela suffit pour en faire un lieu commun, dont personne ne soit excepté : « La raison, disent-ils, est si manque et si aveugle, qu'il n'y a nulle si claire facilité qu'il lui soit assez claire; l'aisé et le malaisé lui sont tout un, tous sujets également; et la nature, en général, désavoue sa juridiction. Nous ne pensons ce que nous voulons qu'à l'instant que nous le voulons; nous ne voulons rien librement, rien absolument, rien constamment. »

La plupart du monde ne saurait représenter les défauts ou les bonnes qualités des autres que par des propositions générales et excessives. De quelques actions particulières on en conclut l'habitude; de trois ou quatre fautes, on en fait une coutume : ce qui arrive une fois le mois, ou une fois l'an, arrive tous les jours, à toute heure, à tout moment dans les discours des hommes, tant ils ont peu de soin de garder dans leurs paroles les bornes de la vérité et de la justice.

V. C'est une faiblesse et une injustice que l'on condamne souvent et que l'on évite peu, de juger des conseils par les événements, et de rendre coupables ceux qui ont pris une résolution prudente selon les circonstances qu'ils pouvaient voir, de toutes les mauvaises suites qui en sont arrivées, ou par un simple hasard, ou par la malice de ceux qui l'ont traversée, ou par quelques autres rencontres qu'il ne leur était pas possible de prévoir. Non-seulement les hommes aiment autant être heureux que sages, mais ils ne font pas de différence entre heureux et sages, ni entre malheureux et coupables. Cette distinction leur paraît trop subtile. On est ingénieux pour trouver les fautes que l'on s'imagine avoir attiré les mauvais succès; et comme les astrologues, lorsqu'ils savent un certain accident, ne manquent jamais de trouver l'aspect des astres qui l'a produit, on ne manque aussi jamais de trouver, après les disgrâces et les malheurs, que ceux qui y sont tombés les ont mérités par quelque imprudence. Il n'a pas réussi, il a donc tort. C'est ainsi qu'on raisonne dans le monde, et qu'on y a toujours raisonné, parce qu'il y a toujours eu peu d'équité dans les jugements des hommes, et que, ne connaissant pas les vraies causes des choses, ils en substituent selon les événements, en louant ceux qui réussis-

sent, et en blâmant ceux qui ne réussissent pas.

VI. Mais il n'y a point de faux raisonnements plus fréquents parmi les hommes, que ceux où l'on tombe, ou en jugeant témérairement de la vérité des choses par une autorité qui n'est pas suffisante pour nous en assurer, ou en décidant le fond par la manière. Nous appellerons l'un le sophisme de l'autorité, et l'autre le sophisme de la manière.

Pour comprendre combien ils sont ordinaires, il ne faut que considérer que la plupart des hommes ne se déterminent point à croire un sentiment plutôt qu'un autre, par des raisons solides et essentielles qui en feraient connaître la vérité, mais par certaines marques extérieures et étrangères qui sont plus convenables, ou qu'ils jugent plus convenables à la vérité qu'à la fausseté.

La raison en est que la vérité intérieure des choses est souvent assez cachée; que les esprits des hommes sont ordinairement faibles et obscurs, pleins de nuages et de faux jours, au lieu que ces marques extérieures sont claires et sensibles: de sorte que, comme les hommes se portent aisément à ce qui leur est le plus facile, ils se rangent presque toujours du côté où ils voient ces marques extérieures qu'ils discernent facilement.

Elles peuvent se réduire à deux principales : l'autorité de celui qui propose la chose, et la manière dont elle est proposée; et ces deux voies de persuader sont si puissantes qu'elles emportent presque tous les esprits.

Ainsi Dieu, qui voulait que la connaissance certaine des mystères de la foi pût s'acquérir par les plus simples d'entre les fidèles, a eu la bonté de s'accommoder à cette faiblesse de l'esprit des hommes, en ne la faisant pas dépendre d'un examen particulier de tous les points qui nous sont proposés à croire; mais en nous donnant pour règle certaine de la vérité l'autorité de l'Eglise universelle qui nous les propose, qui, étant claire et évidente, retire les esprits de tous les embarras où les engageraient nécessairement les discussions particulières de ces mystères.

Ainsi, dans les choses de la foi, l'autorité de l'Eglise universelle est entièrement décisive; et tant s'en faut qu'elle puisse être un sujet d'erreur, qu'on ne tombe dans l'erreur qu'en s'écartant de son autorité, et en refusant de s'y soumettre.

On tire aussi dans les matières de religion des arguments convaincants de la manière dont elles sont proposées. Quand on a vu, par exemple, en divers siècles de l'Eglise, et principalement dans le dernier, des hommes qui tâchaient de planter leurs opinions par le fer et par le sang; quand on les a vus armés contre l'Eglise par le schisme, contre les puissances temporelles par la révolte; quand on a vu des gens sans mission ordinaire, sans miracles, sans aucunes marques extérieures de piété, et plutôt avec des marques sensibles de déréglement, entreprendre de changer la foi et la discipline de l'Eglise, une manière si criminelle étant plus que suffisante pour les faire rejeter par toutes les personnes raisonnables, et pour empêcher les plus grossières de les écouter.

Mais dans les choses dont la connaissance n'est pas absolument nécessaire, et que Dieu a laissées davantage au discernement de la raison de chacun en particulier, l'autorité et la manière ne sont pas si considérables, et elles servent souvent à engager plusieurs personnes à des jugements contraires à la vérité.

On n'entreprend pas ici de donner des règles et des bornes précises de la déférence qu'on doit à l'autorité dans les choses humaines, mais de marquer seulement quelques fautes grossières que l'on commet en cette matière.

Souvent on ne regarde que le nombre des témoins, sans considérer si ce nombre fait qu'il soit plus probable qu'on ait rencontré la vérité, ce qui n'est pas raisonnable. Car, comme un auteur de ce temps a judicieusement remarqué, dans les choses difficiles et qu'il faut que chacun trouve par soi-même, il est plus vraisemblable qu'un seul trouve la vérité, que non pas qu'elle soit découverte par plusieurs. Ainsi ce n'est pas une bonne conséquence; cette opinion est suivie du plus grand nombre des philosophes, donc elle est la plus vraie.

Souvent on se persuade par certaines qualités qui n'ont aucune liaison avec la vérité des choses dont il s'agit. Ainsi, il y a quantité de gens qui croient, sans autre examen, ceux qui sont les plus âgés, et qui ont plus d'expérience dans les choses mêmes qui ne dépendent ni de l'âge ni de l'expérience, mais de la lumière de l'esprit.

La piété, la sagesse, la modération sont sans doute les qualités les plus estimables qui soient au monde, et elles doivent donner beaucoup d'autorité aux personnes qui les possèdent, dans les choses qui dépendent de la piété, de la sincérité, et même d'une lumière de Dieu, qu'il est plus probable que Dieu communique davantage à ceux qui le servent plus purement; mais il y a une infinité de choses qui ne dépendent que d'une lumière humaine, d'une expérience humaine, d'une pénétration humaine, et dans ces choses, ceux qui ont l'avantage de l'esprit et de l'étude méritent plus de créance que les autres. Cependant il arrive souvent le contraire, et plusieurs estiment qu'il est plus sûr de suivre dans ces choses mêmes le sentiment des plus gens de bien.

Cela vient en partie de ce que ces avantages d'esprit ne sont pas si sensibles que le règlement extérieur qui paraît dans les personnes de piété, et en partie aussi de ce que les hommes n'aiment point à faire de distinctions; le discernement les embarrasse; ils veulent tout ou rien. S'ils ont créance à une personne pour quelque chose, ils la croient en tout; s'ils n'en ont point pour une autre, ils ne la croient en rien; ils aiment les voies courtes, décisives et abré-

gées; mais cette humeur, quoique ordinaire, ne laisse pas d'être contraire à la raison, qui nous fait voir que les mêmes personnes ne sont pas croyables en tout, parce qu'elles ne sont pas éminentes en tout, et que c'est mal raisonner que de conclure : C'est un homme grave; donc il est intelligent et habile en toutes choses.

VII. Il est vrai que, s'il y a des erreurs pardonnables, ce sont celles où l'on s'engage en déférant plus qu'il ne faut au sentiment de ceux qu'on estime gens de bien; mais il y a une illusion beaucoup plus absurde en soi, et qui est néanmoins très-ordinaire, qui est de croire qu'un homme dit vrai, parce qu'il est de condition, qu'il est riche ou élevé en dignité.

Ce n'est pas que personne fasse expressément ces sortes de raisonnements : Il a cent mille livres de rente, donc il a raison; Il est de grande naissance, donc on doit croire ce qu'il avance comme véritable; C'est un homme qui n'a point de bien, il a donc tort : néanmoins il se passe quelque chose de semblable dans l'esprit de la plupart des hommes, et qui emporte leur jugement sans qu'ils y pensent.

Qu'une même chose soit proposée par une personne de qualité ou par un homme de néant, on l'approuvera souvent dans la bouche de cette personne de qualité, lorsqu'on ne daignera pas même l'écouter dans celle d'un homme de basse condition. L'Ecriture a voulu nous instruire de cette humeur des hommes, en la présentant parfaitement dans le livre de l'*Ecclésiastique* (XII, 28, 29) : *Si le riche parle*, dit-elle, *tout le monde se tait, et on élève ses paroles jusqu'aux nues; si le pauvre parle, on demande : Qui est celui-là? « Dives locutus est, et omnes tacuerunt, et verbum illius usque ad nubes perducent; pauper locutus est, et dicunt : Quis est hic? »*

Il est certain que la complaisance et la flatterie ont beaucoup de part dans l'approbation que l'on donne aux actions et aux paroles des personnes de condition, et qu'ils l'attirent souvent aussi par une certaine grâce extérieure et par une manière d'agir noble, libre et naturelle, qui leur est quelquefois si particulière qu'elle est presque inimitable à ceux qui sont de basse naissance; mais il est certain aussi qu'il y en a plusieurs qui approuvent tout ce que font et disent les grands, par un abaissement intérieur de leur esprit, qui plie sous le faix de la grandeur, et qui n'a pas la vue assez ferme pour en soutenir l'éclat, et que cette pompe extérieure qui les environne en impose toujours un peu, et fait quelque impression sur les âmes les plus fortes.

La raison de cette tromperie vient de la corruption du cœur des hommes, qui, ayant une passion ardente pour l'honneur et les plaisirs, conçoivent nécessairement beaucoup d'amour pour les richesses et les autres qualités par le moyen desquelles on obtient ces honneurs et ces plaisirs. Or l'amour que l'on a pour toutes ces choses que le monde estime fait que l'on juge heureux ceux qui les possèdent; et en les jugeant heureux, on les place au-dessus de soi, et on les regarde comme des personnes éminentes et élevées. Cette accoutumance de les regarder avec estime passe insensiblement de leur forme à leur esprit. Les hommes ne font pas d'ordinaire les choses à demi. On leur donne donc une âme aussi élevée que leur rang, on se soumet à leurs opinions, et c'est la raison de la créance qu'ils trouvent ordinairement dans les affaires qu'ils traitent.

Mais cette illusion est encore bien plus forte dans les grands mêmes qui n'ont pas eu soin de corriger l'impression que leur fortune fait naturellement dans leur esprit, qu'elle n'est dans ceux qui leur sont inférieurs. Il y en a peu qui ne fassent une raison de leur condition et de leurs richesses, et qui ne prétendent que leurs sentiments doivent prévaloir sur celui de ceux qui sont au-dessous d'eux. Ils ne peuvent souffrir que ces gens qu'ils regardent avec mépris prétendent avoir autant de jugement et de raison qu'eux; et c'est ce qui les rend si impatients à la moindre contradiction qu'on leur fait.

Tout cela vient encore de la même source, c'est-à-dire des fausses idées qu'ils ont de leur grandeur, de leur noblesse et de leurs richesses. Au lieu de les considérer comme des choses entièrement étrangères à leur être, qui n'empêchent pas qu'ils ne soient parfaitement égaux à tout le reste des hommes selon l'âme et selon le corps, et qui n'empêchent pas qu'ils n'aient le jugement aussi faible et aussi capable de se tromper que celui de tous les autres, ils incorporent en quelque manière dans leur essence toutes ces qualités de grand, de noble, de riche, de maître, de seigneur, de prince; ils en grossissent leur idée, et ne se représentent jamais à eux-mêmes sans tous leurs titres, tout leur attirail et tout leur train.

Ils s'accoutument à se regarder dès leur enfance comme une espèce séparée des autres hommes; leur imagination ne les mêle jamais dans la foule du genre humain; ils sont toujours comtes ou ducs à leurs yeux, et jamais simplement hommes; ainsi ils se taillent une âme et un jugement selon la mesure de leur fortune, et ne se croient pas moins au-dessus des autres par leur esprit qu'ils le sont par leur condition et par leur fortune.

La sottise de l'esprit humain est telle qu'il n'y a rien qui ne lui serve à grandir l'idée qu'il a de lui-même. Une belle maison, un habit magnifique, une grande barbe, font qu'il s'en croit plus habile, et, si l'on y prend garde, il s'estime davantage à cheval ou en carrosse qu'à pied. Il est facile de persuader à tout le monde qu'il n'y a rien de plus ridicule que ces jugements; mais il est très-difficile de se garantir entièrement de l'impression secrète que toutes ces choses extérieures font dans l'esprit. Tout ce qu'on peut faire est de s'accoutumer, autant qu'on le peut, à ne donner aucune autorité à toutes

les qualités qui ne peuvent en rien contribuer à trouver la vérité, et de n'en donner à celles mêmes qui y contribuent qu'autant qu'elles y contribuent effectivement. L'âge, la science, l'étude, l'expérience, l'esprit, la vivacité, la retenue, l'exactitude, le travail, servent pour trouver la vérité des choses cachées, et ainsi ces qualités méritent qu'on y ait égard; mais il faut pourtant les peser avec soin, et ensuite en faire comparaison avec les raisons contraires, car de chacune de ces choses en particulier on ne conclut rien de certain, puisqu'il y a des opinions très-fausses qui ont été approuvées par des personnes de fort bon esprit et qui avaient une grande partie de ces qualités.

VIII. Il y a encore quelque chose de plus trompeur dans les surprises qui naissent de la lumière, car on est porté naturellement à croire qu'un homme a raison lorsqu'il parle avec grâce, avec facilité, avec gravité, avec modération et avec douceur, et à croire, au contraire, qu'un homme a tort lorsqu'il parle désagréablement, ou qu'il fait paraître de l'emportement, de l'aigreur, de la présomption dans ses actions et dans ses paroles.

Cependant, si l'on ne juge du fond des choses que par ces manières extérieures et sensibles, il est impossible qu'on n'y soit souvent trompé. Car il y a des gens qui débitent gravement et modestement des sottises; et d'autres, au contraire, qui, étant d'un naturel prompt, ou qui, étant même possédés de quelque passion qui paraît dans leur visage et dans leurs paroles, ne laissent pas d'avoir la vérité de leur côté. Il y a des esprits fort médiocres et très-superficiels, qui, pour avoir été nourris à la cour, où l'on étudie et où l'on pratique mieux l'art de plaire que partout ailleurs, ont des manières fort agréables, sous lesquelles ils font passer beaucoup de faux jugements; il y en a d'autres, au contraire, qui, n'ayant aucun extérieur, ne laissent pas d'avoir l'esprit grand et solide dans le fond. Il y en a qui parlent mieux qu'ils ne pensent, et d'autres qui pensent mieux qu'ils ne parlent. Ainsi, la raison veut que ceux qui en sont capables n'en jugent point par ces choses extérieures, et qu'ils ne laissent pas de se rendre à la vérité, non-seulement lorsqu'elle est proposée avec ces manières choquantes et désagréables, mais lors même qu'elle est mêlée avec quantité de faussetés : car une même personne peut dire vrai en une chose et faux dans une autre, avoir raison en ce point et tort en celui-là.

Il faut donc considérer chaque chose séparément, c'est-à-dire qu'il faut juger de la manière par la manière, et du fond par le fond, et non du fond par la manière, ni de la manière par le fond. Une personne a tort de parler avec colère, et elle a raison de dire vrai; et, au contraire, une autre a raison de parler sagement et civilement, et elle a tort d'avancer des faussetés.

Mais, comme il est raisonnable d'être sur ses gardes, pour ne pas conclure qu'une chose est vraie ou fausse, parce qu'elle est proposée de telle ou telle façon, il est juste aussi que ceux qui désirent persuader les autres de quelque vérité qu'ils ont reconnue s'étudient à la revêtir des manières favorables qui sont propres à la faire approuver, à éviter les manières odieuses qui ne sont capables que d'en éloigner les hommes.

Ils doivent se souvenir que, quand il s'agit d'entrer dans l'esprit du monde, c'est peu de chose que d'avoir raison; et que c'est un grand mal de n'avoir que raison, et de n'avoir pas ce qui est nécessaire pour faire goûter la raison.

S'ils honorent sérieusement la vérité, ils ne doivent pas la déshonorer en la couvrant des marques de la fausseté et du mensonge; et, s'ils l'aiment sincèrement, ils ne doivent pas attirer sur elle la haine et l'aversion des hommes par la manière choquante dont ils la proposent. C'est le plus grand précepte de la rhétorique, qui est d'autant plus utile, qu'il sert à régler l'âme aussi bien que les paroles; car, encore que ce soient deux choses différentes d'avoir tort dans la manière et d'avoir tort dans le fond, néanmoins les fautes de la manière sont souvent plus grandes et plus considérables que celles du fond.

En effet, toutes ces manières fières, présomptueuses, aigres, opiniâtres, emportées, viennent toujours de quelque déréglement d'esprit, qui est souvent plus considérable que le défaut d'intelligence et de lumière que l'on reprend dans les autres; et même il est toujours injuste de vouloir persuader les hommes de cette sorte : car il est bien juste qu'on se rende à la vérité, quand on la connaît; mais il est injuste qu'on exige des autres qu'ils tiennent pour vrai tout ce que l'on croit, et qu'ils défèrent à notre seule autorité; et c'est néanmoins ce que l'on fait en proposant la vérité avec ces manières choquantes : car l'air du discours entre ordinairement dans l'esprit avec les raisons, l'esprit étant plus prompt pour apercevoir cet air, qu'il ne l'est pour comprendre la solidité des preuves, qui souvent ne se comprennent point du tout. Or, l'air du discours étant ainsi séparé des preuves, ne marque que l'autorité que celui qui parle s'attribue; de sorte que, s'il est aigre et impérieux, il rebute nécessairement l'esprit des autres, parce qu'il paraît qu'on veut emporter par autorité, et par une espèce de tyrannie, ce qu'on ne doit obtenir que par la persuasion et par la raison.

Cette injustice est encore plus grande, s'il arrive qu'on emploie ces manières choquantes pour combattre des opinions communes et reçues; car la raison d'un particulier peut bien être préférée à celle de plusieurs, lorsqu'elle est plus vraie : mais un particulier ne doit jamais prétendre que son autorité doive prévaloir sur celle de tous les autres

Ainsi non-seulement la modestie et la prudence, mais la justice même oblige de prendre un air rabaissé quand on combat

des opinions communes, ou une autorité affermie, parce qu'autrement on ne peut éviter cette injustice, d'opposer l'autorité d'un particulier à une autorité ou publique, ou plus grande et plus établie. On ne peut témoigner trop de modération, quand il s'agit de troubler la possession d'une opinion reçue, ou d'une créance acquise depuis longtemps. Ce qui est si vrai, que saint Augustin l'étend même aux vérités de la religion, ayant donné cette excellente règle à tous ceux qui sont obligés d'instruire les autres.

« Voici de quelle sorte, dit-il, les catholiques sages et religieux enseignent ce qu'ils doivent enseigner aux autres. Si ce sont des choses communes et autorisées, ils les proposent d'une manière pleine d'assurance, et qui ne témoigne aucun doute, en l'accompagnant de toute la douceur qui leur est possible; mais si ce sont des choses extraordinaires, quoiqu'ils en reconnaisent très-clairement la vérité, ils les proposent plutôt comme des doutes et comme des questions à examiner, que comme des dogmes et des décisions arrêtées, pour s'accommoder en cela à la faiblesse de ceux qui les écoutent. » Que si une vérité est si haute qu'elle surpasse les forces de ceux à qui l'on parle, ils aiment mieux la retenir pour quelque temps, pour leur donner lieu de croître et de s'en rendre capables, que de la leur découvrir en cet état de faiblesse, où elle ne ferait que les accabler.

SOUFFRANCES DES BÊTES, explications diverses. — *Voy.* BÊTES.

SOUVENIR. — Ce serait en vain que nous aurions la conscience de tous les *faits intérieurs* (voy. SENS INTIME) qui se passent actuellement en nous, si nous n'avions encore la faculté de nous rappeler ces mêmes faits quand ils sont passés : puissance merveilleuse par laquelle, joignant toujours à la connaissance de notre existence présente celle de notre existence antérieure, nous avons le sentiment de la continuité du *moi* dans le temps, de notre durée, de notre identité personnelle.

Le *souvenir* est donc la perception du passé, comme la conscience est la perception du présent; c'est la connaissance d'un fait intérieur qui n'est plus, d'une modification que nous avons éprouvée, mais qui a fait place à une autre, d'un acte que notre âme a produit, mais auquel le développement de notre activité volontaire a fait succéder depuis une foule d'autres actes. C'est le rappel d'un sentiment, d'une idée, d'une conception, d'un désir, d'une volition, enfin d'une pensée quelconque, qui nous avait préoccupés auparavant, et qui vient se présenter de nouveau à la vue de l'esprit.

« Un objet est présent, dit M. Damiron, et nous en avons une idée; nous jugeons qu'il est là avec tels ou tels attributs; il disparaît ou demeure, mais il cesse de nous affecter, et nous cessons d'y être sensibles, nous n'en avons plus la pensée; cela dure un certain temps, puis il arrive que nous y repensons; et cependant nous n'avons pas besoin que derechef il s'offre à nous et nous renouvelle par sa présence l'impression que nous en avons reçue; en son absence, et quand il n'est plus, lorsqu'il n'agit ni ne peut plus agir d'aucune façon sur notre intelligence, nous le revoyons et le reconnaissons, nous en ressentons la réalité; il est vrai que nous ne croyons plus, comme d'abord nous le faisions, qu'il est là sous nos yeux, coexistant avec notre pensée, simultané à notre perception : nous croyons qu'il a été, nous l'apercevons dans le passé, mais enfin nous l'apercevons, souvent même avec une clarté tout aussi vive que la première fois. Nous sommes donc spectateurs sans que cependant il y ait spectacle; nous avons la vue des choses sans que les choses soient présentes; et il suffit qu'un événement nous ait frappés à une époque, pour qu'à une époque ultérieure nous en retrouvions l'idée en nous, pourvu d'ailleurs que toutes les conditions nécessaires à cette opération se trouvent remplies convenablement.

« Ce ne sont pas seulement certaines espèces d'idées que l'âme garde et se représente, comme par exemple les perceptions individuelles et particulières, et les perceptions sensibles, etc. Non, toutes les perceptions, quelles qu'elles soient, sensibles ou morales, concrètes ou abstraites, particulières ou générales, elle peut toutes les faire revivre; nulle ne lui est interdite. Les conclusions les plus éloignées, comme les plus simples intuitions, les vues les plus étendues, comme les notions les plus immédiates, les imaginations comme les perceptions, le faux comme le vrai, le clair comme l'obscur, il n'est rien qu'elle ne soit en état de renouveler dans l'esprit. Telle est la mémoire; elle consiste dans le retour de la faculté de penser à une notion ou à une idée qu'elle s'est formée antérieurement, etc. »

Mais est-il vrai que les faits intérieurs passés soient les seuls objets réels de souvenir, de même que les faits intérieurs présentent les seuls objets réels de la perception de conscience? La plus simple observation portée sur soi-même prouvera qu'il en est ainsi. Car, de quoi témoigne le souvenir? De notre existence passée, comme le sens intime témoigne de notre existence actuelle. C'est par le souvenir que nous savons avoir vécu dans le passé, comme c'est par la conscience que nous nous apercevons vivant dans le présent. Mais de quoi se compose notre existence passée. Des états et des opérations du *moi* dans le temps qui a précédé le moment actuel, c'est-à-dire de l'ensemble des différents modes qui se sont succédé en lui depuis le jour où il a commencé d'être. Et ces modes eux-mêmes, quels sont-ils? Ce sont tous les faits internes qui se rattachent soit à la sensibilité, soit à l'intelligence, soit à la volonté. Ainsi l'objet du souvenir, c'est telle émotion de plaisir ou de douleur, tel sentiment d'amour ou de haine, telle notion sensible ou morale, telle détermination vertueuse ou coupable, telle

intention bonne ou mauvaise. Voilà ce que la mémoire nous représente comme s'étant passé antérieurement en nous. Ainsi nous pouvons fort bien ne plus ressentir actuellement le plaisir et la douleur que nous avons ressentis hier, ne plus aimer ou ne plus haïr la personne que nous aimions ou que nous haïssions, ne plus vouloir faire le bien ou le mal que nous avons fait précédemment, ne plus avoir la bonne ou mauvaise intention que nous avions auparavant, et cependant nous rappeler tous ces faits comme choses marquant les diverses phases de notre vie affective ou morale, comme étant l'histoire de notre existence personnelle, et des révolutions qui ont eu lieu dans le sein même du *moi*.

Mais nous ne nous rappelons pas seulement avoir éprouvé tel sentiment, avoir formé telle volition, ce sentiment ne peut apparaître de nouveau à la vue de l'esprit sans que le souvenir nous le montre accompagné de son objet, et il en est de même du désir, de la volition, que nous ne pouvons ressaisir par la mémoire, sans que nous nous rappellions par cela même ce que nous désirions, ce que nous voulions. Cela est vrai à plus forte raison de l'idée ou de la connaissance. Le retour de la faculté de penser à cette idée ou connaissance ne peut la ramener par le souvenir sous les yeux de l'âme, si je puis parler ainsi, sans y ramener en même temps la chose qui en est l'objet. Mais certaines personnes, ne considérant que la dernière partie de ce phénomène, et s'attachant uniquement à la propriété qu'a le souvenir de nous représenter l'objet précédemment perçu, en ont conclu qu'il n'est pas vrai que le souvenir soit uniquement la connaissance d'un fait intérieur qui n'est plus, s'appuyant d'ailleurs sur le langage commun qui a consacré ces expressions : *J'ai souvenir de telle personne, de telle chose.* Mais qui ne voit pas que ces mots signifient : *Je me souviens d'avoir vu telle personne*, c'est-à-dire : *Je me souviens d'avoir été percevant telle personne, tel objet*, de sorte que la *vision* ou la *perception passée* de cette personne ou de cet objet est réellement le fait dont on veut dire que l'on a le souvenir, comme cela est en effet?

« Entre toutes les énigmes que présente notre nature intellectuelle, dit M. Ancillon, il n'y en a pas de plus insoluble que l'énigme de la reproduction des représentations sensibles. Que reste-t-il des intuitions et des sensations après qu'on a cessé de les avoir? Où se retirent-elles quand leur jeu a fini et qu'elles ont fait place à d'autres? Que sont ces traces qu'elles laissent dans l'âme ou dans le cerveau et dont nous n'avons pas la conscience? Comment et par quel art les faisons-nous sortir brillantes de leur profonde obscurité, fraîches et vivantes, de la mort apparente où elles sont plongées? Ici les hypothèses mêmes nous abandonnent; car toutes celles que l'on a faites sur cette question intéressante n'ont pas même la vraisemblance d'un roman. »

Il convient cependant de faire connaître les diverses explications que l'on a voulu donner du souvenir, ne fût-ce que pour constater l'impuissance de l'esprit humain pour pénétrer ce mystère, ainsi que la vanité des systèmes par lesquels on a prétendu en sonder la profondeur.

La première et la plus célèbre de ces explications est l'hypothèse des *images* ou *espèces sensibles*, que l'on supposait partir des corps, s'introduire dans le cerveau ou *sensorium*, et y rester gravées plus ou moins longtemps, après que leur cause avait disparu, de sorte que la *perception extérieure consistait* pour l'âme à *voir* ces images et le *souvenir* à les *revoir*.

On répondait à cela que l'existence de ces images et leur résidence dans le cerveau est une pure supposition que la plus simple réflexion rend invraisemblable. Car, quelque nombreuses que soient les circonvolutions de cet organe, il est impossible d'imaginer comment elles pourraient suffire à emmagasiner, à conserver en dépôt toutes les idées sensibles qui peuvent être l'objet de notre souvenir. Mais, indépendamment de cette première difficulté, on ne conçoit pas comment, dans cette hypothèse, on pourrait distinguer la perception externe du souvenir; car la même image étant la cause occasionnelle de l'une et de l'autre, ces deux faits seraient parfaitement identiques. En outre, puisque ces images étaient empreintes dans le *sensorium*, elles étaient donc toujours présentes à l'esprit, d'après cette même hypothèse qui faisait du *sensorium* le siége de l'âme. Mais alors comment pouvait-il se faire que l'esprit tantôt vît ces images et tantôt ne les vît pas? Il faudrait donc admettre nécessairement une perception continue, qui est démentie par l'intermittence incontestable de nos souvenirs. Enfin, en supposant vrai ce système, il ne serait applicable qu'aux choses perçues à l'aide des sens, et même exclusivement du sens de la vue. Car on ne comprend pas ce que pourrait être l'image de la température, de la saveur, de l'odeur, du son. Mais nous nous souvenons d'une foule de choses qui ne sont point des objets sensibles, et qui n'étant perçues que par le sens intime, la raison ou la conscience morale, n'ont jamais pu produire par conséquent aucune impression ni sur l'organe, ni sur les nerfs, ni sur le cerveau.

Malgré l'inutilité des tentatives qui ont été faites jusqu'à ce jour pour donner la solution du problème qui nous occupe, M. Damiron ne s'est pas laissé décourager par leur insuccès, et n'a pu résister à la tentation de présenter aussi son système. Nous le reproduirons d'autant plus volontiers que le passage qui en contient l'exposition, s'il ne satisfait pas l'esprit sous le point de vue de la question que nous examinons, renferme d'ailleurs une foule d'observations pleines de justesse et de sagacité qui contribueront à jeter du jour sur la matière qui nous occupe. « Que deviennent, dit-il, dans l'âme

les impressions qui, après s'être formées, disparaissent et reviennent ensuite renouvelées et rapportées à quelque point du passé? Quel est le mystère de leur durée? car elles durent; autrement, si elles cessaient, les souvenirs ne seraient plus ce qu'ils sont réellement, des perceptions renouvelées, mais des perceptions nouvelles; des acquisitions du moment, de simples notions en un mot. »

Arrêtons-nous ici d'abord un moment. Nous ferons observer à l'auteur qu'il commence par décider la question en la posant. Car c'est la résoudre que d'affirmer de prime abord que les impressions qui sont l'objet du souvenir *durent* et *subsistent* dans l'esprit après avoir *disparu*. Il serait, ce semble, plus logique de croire que, par cela même qu'elles *disparaissent*, elles cessent de *durer*, et que c'est parce qu'elles *cessent de durer*, qu'il y a ensuite *rappel* et *souvenir* des perceptions *passées*. Il faut, disons-nous, que ces perceptions *s'effacent* de l'esprit pour qu'elles puissent être *renouvelées*. Si elles duraient toujours, il y aurait perception continue et non pas réminiscence. Il ne faut pas oublier que le souvenir est la perception ou connaissance des faits intérieurs passés. Or, les *faits intérieurs* passés, ce sont nos modes antérieurs, ce sont les états précédents du *moi*, ce sont les opérations qu'il a faites, qu'il ne fait plus et qu'il se rappelle ensuite avoir faites. Mais ces modes passés du *moi* ne sont autre chose que les changements qu'il subit ou qu'il produit lui-même dans sa manière d'être. Ce sont ces modes qui, se remplaçant les uns par les autres, qui, se succédant sans interruption les uns aux autres, diversifient indéfiniment l'existence personnelle sans rompre l'unité et l'identité de la personne, puisque c'est toujours dans l'unité du moi identique à lui-même qu'ils se passent. S'il en est ainsi, comme cela est indubitable, il n'est donc pas vrai que les perceptions, les impressions, les volitions, objets du souvenir, durent et subsistent dans l'esprit. Car ce serait dire une chose contradictoire; ce serait soutenir à la fois que l'esprit change et qu'il ne change pas, que nos modes d'existence varient et qu'ils sont toujours les mêmes. Oui, sans doute, l'esprit est le même quant à la substance, quant au fond de l'être; mais il est dans une instabilité continuelle quant à ses manières d'être, passant sans cesse d'une idée à une autre, d'une émotion à une autre, d'un sentiment à un autre, d'un désir à un autre, d'une détermination à une autre. Mais comment l'idée antérieure laisserait-elle passage à l'idée actuelle, si elle durait dans l'esprit, si elle n'en sortait point, si elle lui était toujours présente? Comment aurions-nous le sentiment du plaisir actuel si la douleur précédemment sentie subsistait toujours en nous? Comment pourrions-nous vouloir dans le présent, si le vouloir passé occupait toujours sa place dans l'âme? Il nous paraît donc impossible d'admettre le principe que pose M. Damiron, et s'il est faux que nos perceptions soient permanentes, il s'ensuit, comme on va le voir, que son hypothèse est inadmissible.

« Quel est ce mystère? continue l'auteur; l'observation ne le pénètre pas; elle est impuissante à reconnaître un phénomène dont la conscience ne lui révèle aucune trace, elle n'aurait de prise sur cet état qu'à la condition qu'il serait senti; or il est tel précisément qu'il doit demeurer inaperçu; car il faut qu'il en soit ainsi pour qu'il y ait vraiment mémoire, puisque la mémoire ne consiste pas à penser incessamment aux choses dont on se souvient, mais à y repenser après y avoir pensé, à les revoir après les avoir vues, en sorte que dans l'intervalle il y a effacement, obscurité, mystère, impossibilité par conséquent de tenter aucune espèce d'observation : dans ce cas, comment faire? Profiter soigneusement de toutes les données que nous avons sur l'âme, afin d'en tirer par le raisonnement les conclusions les plus probables qu'il nous est possible d'en déduire.

Or, nous savons que l'âme, outre qu'elle est identique, est essentiellement active; elle agit toujours, quoi qu'elle soit, quoi qu'elle devienne ou qu'elle fasse; elle agit donc quand elle pense, et ses idées sont des actions. (Oui, si ce sont des idées réfléchies; non, si ce sont des idées sur lesquelles l'attention volontaire n'a pas encore réagi.) Au moment où elle voit un objet, où elle s'aperçoit qu'il existe, avec telles ou telles qualités, où surtout elle y réfléchit, elle déploie son énergie d'une manière assez remarquable; mais bientôt, soit que l'objet s'évanouisse et disparaisse, soit qu'il cesse de faire son effet, l'impression produite dans l'âme perd aussitôt de sa vivacité; de sentie qu'elle était d'abord, elle devient moins sentie, puis moins sentie encore, elle devient enfin insensible, et ne *demeure* que comme *mouvement secret et sans conscience*, quelquefois même elle s'efface et périt sans retour. Cependant si elle *demeure*, quoiqu'elle *n'occupe plus* l'esprit, et qu'elle ne *soit plus* en lui qu'un de *ces actes* obscurs auxquels il *se livre*, sans *le savoir*, elle continue à être, et à garder son caractère distinctif; elle manque *de lumière*, mais elle ne manque pas de *réalité*, elle est *voilée* et *non éteinte;* en d'autres termes le *moi* ignore qu'il est encore affecté de cette impression qu'il ne sent plus, mais il continue à en être affecté, il la porte toujours en lui, quoique cachée dans des profondeurs. Viennent cependant des circonstances qui déterminent la mémoire, et à l'instant l'esprit reprend la conscience de cette impression, et en fait de rechef une perception, qui, renouvelée et non nouvelle, renouvelée en l'absence de l'objet auquel elle répond, ne lui semble plus être une acquisition, mais la réapparition d'une idée acquise. Ainsi s'opère le souvenir.

« Comme on le voit, nous supposons que toute pensée qui est rappelée a continué à être dans l'âme, à y être comme une perception latente et obscure, mais néanmoins

réelle; nous supposons par conséquent deux caractères à l'activité de l'âme : l'un, qui consiste à savoir, l'autre à ne pas savoir; nous lui supposons de plus une prodigieuse fécondité, puisque, outre ce qu'elle fait avec conscience, elle fait tant d'autres choses à son insu. Mais si l'on considère, en premier lieu, que rien ne répugne à ce qu'une force ait plus ou moins, ait fort peu, ou même n'ait plus le sentiment des actes auxquels elle se livre, et si l'on remarque, en second lieu, tout ce que notre âme a de puissance pour se prêter par elle-même aux plus nombreux développements, cette hypothèse n'offrira rien en soi qui paraisse absurde; et, du reste, en l'admettant on explique tout sans aucune peine, en la rejetant on n'explique rien. Adoptons-la par provision. »

Nous le répétons, ce système est extrêmement ingénieux, et l'auteur l'expose avec un talent qui rend son hypothèse on ne peut plus séduisante. Mais quelque plausible qu'elle paraisse, nous ne voyons nullement qu'il faille l'admettre, par l'unique raison que, si on la rejette, on n'explique rien. Car nous ne sommes pas du tout convaincu de la nécessité d'expliquer tout. Il y a des circonstances où il est même de la bonne philosophie de reconnaître que toute explication est impossible, et de s'arrêter là où commence pour la raison le domaine de l'incompréhensible. M. Damiron, ne pouvant consentir à ignorer comment se fait la reproduction des idées par le souvenir, suppose que nos impressions, nos perceptions, ne périssent pas entièrement, mais qu'elles persistent, qu'elles demeurent dans l'âme, non plus avec leur premier caractère, mais comme *mouvement secret, et sans conscience*, mais à l'*état latent et obscur*; et parce qu'il peut, dit-il, expliquer tout au moyen de cette supposition, il conclut qu'il faut l'adopter. Mais, encore une fois, toute la question est précisément de savoir si les idées qui ont une première fois occupé l'esprit y demeurent, ou bien si elles en sortent. Sans doute, si elles y demeurent, il faut bien qu'elles y restent à l'*état latent*, qu'elles y soient *inaperçues*, car si elles étaient toujours aperçues, il n'y aurait plus souvenir, mais perception permanente. Mais cette hypothèse ne fait que renouveler, sous une autre forme, celle des *espèces sensibles*, dont nous avons démontré l'invraisemblance. Dans l'un et l'autre système, l'esprit est présenté comme un dépôt d'idées que la mémoire retrouve au besoin, en les tirant des profondeurs obscures où elles sont comme ensevelies, pour les reproduire à la lumière, mais il reste toujours à comprendre comment des idées qui ont d'abord été claires et distinctes, par le jour que la réflexion répandait sur elles, peuvent rester dans l'âme à l'*état latent*, après avoir cessé de paraître à la vue de l'esprit, comment elles ont pu *s'effacer*, *s'obscurcir*, *s'évanouir* même, et cependant subsister encore comme mode inaperçu de l'âme, comme s'il n'était pas plus vrai de dire que toute connaissance qui s'efface, qui disparaît, qui s'évanouit, est une connaissance perdue, non pas perdue pour toujours, puisque la mémoire peut la ressaisir et la reconnaître, la reconnaître comme chose ayant déjà occupé l'esprit, comme phénomène s'étant déjà produit en lui, mais comme phénomène ayant cessé d'exister, comme phénomène se distinguant précisément des modes actuels de l'âme, de la même manière que le passé se distingue du présent.

« Nous n'en poursuivrons pas dans le détail, continue l'auteur, toutes les conséquences particulières; nous nous bornerons à remarquer qu'il ne résulte pas de ce que nous venons de dire que l'esprit garde en sa mémoire toutes les notions qu'il a acquises; il en est au contraire un bon nombre qui sont éteintes à tout jamais, parce qu'il y en a une foule auxquelles il tient si peu, qu'il ne leur conserve même pas cette existence obscure et insensible, qui reste à certaines autres; de là l'oubli qui, pour tant de pensées, est irrévocable et éternel. Nous remarquerons encore par la même raison qu'il n'est pas impossible à l'intelligence, en passant de cette vie à l'autre, d'emporter avec elle assez de germes de souvenirs, pour retrouver dans ce nouvel état une idée de celui qui a précédé; et comme d'ailleurs l'immortalité n'est morale qu'à la condition de la récompense ou de la peine, et qu'il n'y a peine ou récompense qu'à la condition de la mémoire, cette possibilité de se rappeler ses actes antérieurs n'est pas simplement admissible, elle est probable au dernier point, elle l'est comme toute chose qui est nécessaire à l'ordre, et qui se trouve et se justifie par le bien qu'elle peut produire. »

Ici nous n'avons qu'à donner notre assentiment à une conclusion aussi juste et aussi morale. Mais l'opinion de l'auteur est vraie, indépendamment de son système sur le souvenir. Comme l'âme, même pendant le temps de son union avec le corps, a la faculté de se rappeler ses états et ses actes antérieurs, sans le secours des sens, et par le seul développement de son intelligence et de son activité, comme il est même certain que la mémoire n'est jamais plus active et plus puissante que dans les moments où le *moi* se dégage de toute impression sensible, se recueille dans sa propre pensée, et se replie pour ainsi dire sur lui-même par la réflexion, pour remonter toute l'échelle de son existence passée, pour se reconnaître, pour se passer en revue dans tous les points de sa durée, il n'y a aucune raison pour croire qu'elle serait privée de cette faculté après sa séparation d'avec le corps. La vie des sens, toute concentrée dans le moment présent, tout entière aux impressions actuelles, est donc, par son actualité même, plus capable de distraire et de détourner l'esprit de la vue des choses passées que de favoriser le souvenir. L'âme, après la mort, délivrée de l'influence des objets extérieurs et de la tyrannie des sens, doit donc plus que jamais se trouver en face d'elle-même,

et avoir la perception claire et distincte de tout ce qui s'est passé au sein de *moi*.

Au reste, quelque effort que fasse M. Damiron pour défendre son explication du souvenir, il n'en reconnaît pas moins que la réponse la plus sage à faire à la question qui nous occupe, c'est que l'homme a incontestablement la faculté de repenser ce qu'il a pensé, de s'apercevoir qu'il le repense, et que par conséquent il se souvient. Toutefois, ne croyons pas que la psychologie doive se borner à constater les faits, et qu'il lui soit interdit de chercher à en rendre raison. L'auteur lui-même donne la meilleure et la seule explication qu'il soit possible de donner du souvenir, lorsqu'il ajoute :

« Quelle que soit l'opinion que l'on adopte sur un sujet si difficile à éclaircir, il est certain, dans tous les cas, que la mémoire, consistant dans la reproduction des idées antérieurement acquises, suppose nécessairement dans l'intelligence : 1° le pouvoir de les retenir; 2° celui de les rappeler. Or, à quoi tiennent l'exercice et l'emploi de ce double pouvoir? à quels faits antérieurs doivent-ils être rapportés? Et d'abord pourquoi retient-on? Parce que, au moment où l'on perçoit un objet qui est présent, on en reçoit une impression si claire et si distincte ou si profonde et si remuante, qu'on reste sur le coup de cette impression, et qu'on la sent entre toutes les autres. Et pourquoi se rappelle-t-on? Parce qu'on a présentement quelque idée qui se rattache à une idée antérieure que la mémoire a retenue. »

On voit ici que l'auteur est encore préoccupé de son système. Mais à part la distinction, plus subtile que vraie, qu'il établit entre le pouvoir de *retenir* et le pouvoir de *rappeler* les idées, pouvoirs qui, selon nous, n'en font qu'un, il explique très-bien comment tout souvenir est occasionné, soit par un autre souvenir, soit par la perception d'un fait actuel, auquel il se rattache, en raison du rapport qui existe entre eux. Tant que ce rapport n'est pas trouvé, pour nous conduire sur la trace de l'idée qui a disparu, le rappel en est impossible.

« En effet, dit-il, il est évident pour quiconque s'est observé, que *jamais* on ne se souvient qu'à la suite de quelque excitation ou de quelque impression présente. Il faut avoir en face de soi quelque réalité qui se fasse voir, et en soi une perception qui réponde à cette réalité, pour être porté à se rappeler ce qu'on a vu dans le passé. Si l'esprit ne sentait rien, s'il n'avait nulle idée présente, comment pourrait-il déployer cette intelligence réactive qui n'a plus là son objet, et dont rien ne provoquerait et ne déterminerait l'exercice.

« La conscience, et avec la conscience, quelque sensation ou quelque sentiment, telles sont pour lui les conditions indispensables du souvenir.

« Mais tout sentiment ou toute sensation peuvent-ils indifféremment exciter l'esprit à se rappeler? Non, sans doute; et il est nécessaire qu'il y ait quelque rapport, fût-il indirect, entre l'impression du présent et l'impression du passé, pour que l'une conduise à l'autre, la réveille et la renouvelle; en d'autres termes, nous ne sommes portés à repenser à un objet qu'en pensant à un autre objet qui ait avec lui quelque relation. »

Voilà, en effet, tout le secret de la mémoire. Nous nous souvenons, parce que toutes nos idées se tiennent, parce qu'elles s'appellent les unes les autres, parce que tout se lie, tout s'enchaîne dans l'intelligence humaine, par l'affinité des rapports infinis qui existent entre les différents faits de l'esprit. Il n'est donc pas nécessaire que nous *retenions*, c'est-à-dire que nous conservions en nous-mêmes à l'*état latent*, comme s'exprime M. Damiron, les perceptions passées; ils suffit qu'elles restent liées, dans l'ordre intellectuel, à d'autres idées que nous pouvons acquérir, à d'autres faits qui peuvent se passer en nous, par les rapports que la nature a mis entre elles, pour que nous ayons toujours le pouvoir de les ressaisir par la pensée. C'est même sur ce principe qu'est fondé l'art de la mnémotechnie, qui n'est que l'art de classer les idées, c'est-à-dire, de les lier entre elles par des rapports naturels ou conventionnels.

M. Ancillon n'explique pas autrement le souvenir. « Les représentations, dit-il, sont liées dans la mémoire, par la coexistence de leurs objets dans l'espace, ou par leur succession dans le temps; par leurs rapports de substance, d'attribut, de modification, et par ceux de cause et d'effet; enfin, par les ressemblances des représentations et des objets, ou par leurs différences et même par leurs contrastes. Ainsi l'idée d'un événement qui s'est passé dans un certain lieu et dans un certain temps peut rappeler un autre événement arrivé dans le même temps et dans le même lieu. Ainsi l'idée d'un corps peut rappeler par analogie celle de tel autre corps compris dans le même genre et dans la même espèce. Ainsi, la vue d'une personne peut, par ressemblance, provoquer le souvenir d'une autre personne; ainsi l'idée d'une chose peut être réveillée par l'idée de la chose qui lui est contraire; l'idée de vice, par exemple, rappeler celle de vertu; l'idée de fini, celle d'indéfini; l'idée du vrai, celle du faux; l'idée de la beauté, celle de laideur. Ainsi encore la perception d'un phénomène nous rappelle la loi qui le régit, l'idée de la loi celle du phénomène, l'idée du principe la conséquence qui en découle, et la conséquence le principe qui la renferme.

« Ce sont là, continue M. Ancillon, les lois générales de l'association des idées qui dérivent des affinités naturelles et inexplicables des idées entre elles. Les représentations se groupent d'après ces lois dans notre âme, sans le concours de notre volonté, et nous les lions encore d'après ces mêmes lois, par un acte de notre volonté.

« L'idée ou l'objet qui détermine la volonté à réagir sur cet objet où sur cette idée,

est, dans le sol de l'âme, ce qu'est dans une terre fertile le germe qu'on y dépose. Comme celui-ci attire à lui par des affinités secrètes toutes les particules de l'atmosphère et du sol, qui sont en rapport avec lui et avec son tissu primitif, ainsi l'idée que l'attention fixe réveille, rappelle et reproduit toutes les représentations, tous les sentiments, toutes les images qui y tiennent de près ou de loin. »

Mais il y a une condition essentielle à la reproduction d'une idée par le souvenir; c'est que cette idée, au moment où elle nous a apparu pour la première fois, ait été l'objet de notre attention. C'est cet acte d'attention qui, en la rendant claire et distincte, lui donna la propriété de pouvoir être ressaisie par la mémoire. Car nous ne nous souvenons jamais des faits dont nous n'avons eu qu'une perception obscure et confuse. Ces faits sont comme non avenus, ils sont perdus pour l'intelligence, qui ne les reverra jamais, parce qu'elle ne peut revoir et surtout reconnaître ce qu'elle n'a pas distingué dans le principe. C'est là ce qui explique toutes ces lacunes que l'imperfection de notre mémoire laisse dans la succession de nos pensées, quand nous voulons remonter par le souvenir le cours de notre existence passée. Notre mémoire n'est en défaut que là où l'attention a manqué, car elle ne peut rendre la vie à ce qui n'a jamais eu proprement d'existence, et toute idée sur laquelle la réflexion n'a pas projeté l'éclat de sa lumière est à peine l'ombre d'une idée; c'est presque un pur néant.

Il ne suffit donc pas que nos souvenirs soient clairs et distincts, que l'âme réagisse sur les perceptions du passé; il faut avant tout qu'elle ait réagi d'abord sur les faits passés eux-mêmes, pour que leur rappel soit possible; la clarté et la vivacité du souvenir ne dépend donc pas seulement du degré d'attention que nous lui donnons, elle dépend principalement du degré d'attention que nous avons donné au fait lui-même, dans le temps où il avait lieu. Cette clarté peut varier aussi, selon que le souvenir a été occasionné par un autre souvenir ou par la perception d'un fait actuel. Mais dans tous les cas, un acte préalable d'attention a été nécessaire pour que l'idée pût faire retour à l'esprit; et si la représentation primitive, au moment de son apparition, a été fortement réfléchie, si le regard de l'âme s'y est arrêté longtemps, telle peut être quelquefois la vivacité du souvenir, qu'il soit accompagné d'une sorte de croyance vague et indécise à l'existence actuelle de son objet, croyance qui constituerait la folie, si elle se prolongeait.

L'attention plus ou moins vive, plus ou moins légère que nous avons prêtée au fait primitif, peut seule expliquer un autre phénomène que signale M. Damiron. « Quand on dit d'une chose : Je l'ai vue quelque part, mais je sais où; je l'ai vue, mais je ne sais quand, on a une de ces idées qui sont propres à la réminescence. Le retranchement dans un souvenir de tout ce qui est relatif au temps, au lieu et à quelques autres accessoires, voilà donc ce qui la caractérise.

« Voyons la cause de cette particularité. D'où vient que nous avons mémoire? De ce que nous avons eu connaisance. Mais tout ce que nous avons connu ne nous revient pas à la pensée, il faut donc, pour se rappeler, avoir connu d'une certaine façon. Cette façon est d'avoir des choses une impression si profonde, de les sentir si bien, ou de tellement les comprendre, que l'acte intellectuel qui s'y rapporte reste et persiste dans la pensée longtemps après qu'il a été fait. Or, s'il arrive que dans un objet ce qui surtout nous intéresse soit toute autre chose que le temps, le lieu, etc., quoique alors nous voyions tout, nous ne voyons bien que ce qui nous touche, le reste, nous le négligeons et ne le regardons que pour l'oublier. Aussi, par la suite, quand nous venons à repenser à cet objet, nous n'en retrouvons naturellement que le point de vue qui nous a frappés, et, au lieu d'un plein souvenir, nous n'avons qu'une réminiscence; si bien même que quelquefois, faute de plus ample renseignement et de détails plus précis, nous ne savons trop si ce que nous *concevons* est une image de fantaisie ou un tableau de la réalité. C'est le cas où nous avons quelque peine à distinguer un acte de mémoire d'un acte de pure imagination. »

Il est évident que si dans cette circonstance notre souvenir n'embrasse pas le fait tout entier, c'est parce que notre attention, dans l'origine, ne s'est portée que sur une partie du fait ou ne l'a envisagé que sous le point de vue qui nous intéressait. Les autres circonstances nous échappent parce que nous ne leur avons donné dans le temps aucune attention. Je me rappelle avoir vu telle personne, mais je ne saurais dire dans quel temps et dans quel lieu. Pourquoi cela? Parce qu'en la voyant, cette représentation ne s'est nullement associée dans mon esprit avec les circonstances de temps et de lieu. Il est donc tout simple que j'aie oublié le temps et le lieu, dont j'ai fait alors complétement abstraction. Rien ne prouve mieux que la mémoire a son fondement dans l'attention que l'esprit accorde aux faits intérieurs, à mesure qu'ils y apparaissent, et que le seul moyen d'en favoriser le développement, et d'en fortifier le pouvoir, est l'habitude constante d'observer les choses sous tous leur points de vue, et dans toutes leurs parties, afin de multiplier les rapports et les points de contact qui, en les rattachant par un plus grand nombre de liens à nos autres perceptions, doivent faciliter leur rappel. La mémoire la plus étendue serait celle qui embrasserait les objets dans toutes leurs relations possibles. Mais il est bien peu de génies universels, capables d'envisager ainsi les choses sous toutes leurs faces. Chacun a ses penchants, ses goûts, ses intérêts propres, ses études de prédilection, son degré de science, ses opinions, sa

tournure d'esprit particulière, et c'est dans cette sphère d'idées et d'affections plus ou moins étroite qu'il se renferme. Il y a donc dans les objets qui nous occupent certaines qualités qui nous frappent, qui attirent plus spécialement notre attention, parce qu'elles sont plus en rapport avec nos dispositions intellectuelles; le reste nous est indifférent. « Nous les prenons ainsi par où ils nous touchent, dit M. Damiron; nous les réduisons, par abstraction, aux seules éléments qui nous agréent, et en cet état, nous les livrons à la garde de la mémoire. Quand elle nous les rend, elle ne nous les rend pas tels qu'ils étaient réellement, avec toute leur suite et leur cortége, elle les reproduit tels qu'elle les a reçus, c'est-à-dire seulement *avec ce qu'ils ont de conforme à la nature de nos goûts, de nos caractères et de nos idées.* » Voilà pourquoi les mémoires sont si diverses, les unes s'appliquent aux faits de l'histoire, les autres aux combinaisons des nombres, les autres aux raisonnements, les autres enfin à la poésie et aux arts d'imagination. Car nul homme n'est complet et ne possède toutes les aptitudes, et rien ne nous fait mieux sentir l'imperfection et les limites de notre intelligence.

« La réminiscence, dit M. Ancillon, suppose deux opérations. D'abord il faut que l'âme reconnaisse l'identité de deux représentations; ensuite il faut que l'âme ait la conscience de quelque chose de différent de la première impression, qui fait qu'elle se dit à elle-même avoir déjà eu cette représentation. C'est une chose bien singulière que la conviction que nous avons de l'identité de deux représentations; car elles sont semblables et non identiques. Si elles étaient identiques, il serait impossible de distinguer une impression reproduite, d'une première impression. On a prétendu que leur différence consistait dans le degré de leur vivacité; mais il arrive quelquefois, par l'effet des circonstances et des idées accessoires, que la représentation reproduite est plus vive que la représentation nouvelle. On a dit que la différence résultait de celle du mouvement d'une fibre vierge avec le mouvement d'une fibre mue pour la seconde fois. Mais cette phraséologie n'explique pas le phénomène, elle ne fait que l'exprimer d'une autre manière, le traduire dans une autre langue et en d'autres termes. La difficulté reparaît toujours la même. »

Ceci nous conduit à examiner quel rôle peut jouer le cerveau dans la production du souvenir. L'observation physiologique combinée avec l'observation intérieure fait connaître que certaines lésions du cerveau sont un obstacle insurmontable au souvenir. Il en résulte que telles dispositions de l'organe cérébral sont favorables à la mémoire, et que quelques autres lui sont tout à fait défavorables. Or, la conséquence de ce fait incontestable n'est-elle pas que certains mouvements, certaines impressions dans le cerveau doivent correspondre au travail intellectuel qui précède le souvenir, et au souvenir lui-même? Mais ces mouvements quels sont-ils? où s'opèrent-ils? quelle en est la nature? On conçoit aisément qu'un objet extérieur fasse impression par exemple sur le nerf optique, et par suite sur le cerveau. On conçoit encore que l'âme, par un acte de volition, imprime un mouvement au cerveau, puis aux nerfs, aux muscles et enfin à l'organe externe. Il le faut bien, puisque par là seulement s'explique l'action de l'âme sur le corps. Mais le souvenir n'a pas pour objet un fait sensible, un phénomène matériel, mais un fait intérieur, une modification du *moi*. C'est l'esprit qui se souvient d'une de ses manières d'être antérieures, de même que dans la perception intérieure, c'est l'esprit qui a conscience de sa manière d'être actuelle. Mais si aucun mouvement dans le cerveau ne correspond à la perception de conscience, pourquoi n'en serait-il pas de même pour le souvenir? Pourquoi le *moi* qui peut avoir le sentiment de ses modes actuels, sans que le cerveau intervienne dans cette vue de l'âme par elle-même, ne pourrait-il se revoir dans ses modes passés, sans l'intervention de ce même organe? Profond mystère devant lequel l'homme est obligé d'abaisser sa raison. Mais ici, comme sur les questions précédentes, les philosophes ont voulu tenter une explication; au lieu de se borner à rechercher quel est l'état du cerveau le plus favorable au souvenir, et par quels moyens on peut conserver cet état ou le reproduire, découverte qui est, jusqu'à un certain point, dans le domaine des choses possibles à la science médicale, ils ont prétendu faire connaître comment tel état du cerveau influe sur la mémoire, et réciproquement, et déterminer le caractère de l'impression cérébrale qui correspond au souvenir. Or trois systèmes tendant à spécifier la nature de cette modification du cerveau ont été successivement inventés; et ce sont les mêmes par lesquels on avait déjà cherché à expliquer la succession d'une impression organique à une impression cérébrale. Mais ce ne sont là que de pures hypothèses, dont l'une, celle *des vibrations des nerfs*, est, comme nous l'avons déjà fait remarquer ailleurs, positivement démentie par l'observation physiologique, qui prouve que cette vibration n'est pas possible puisque les nerfs ne sont pas tendus; ce que l'on démontre aisément par la section d'un de ces nerfs dont les deux bouts, bien loin de s'écarter en se rétractant, s'allongent au contraire et se dépassent mutuellement. Quant *au fluide nerveux et aux esprits animaux*, voici ce qu'en dit Richerand dans son *Traité de physiologie*. Après avoir remarqué que ce fluide *inconnu* dans sa nature, appréciable seulement par ses effets, doit être, *s'il existe*, d'une ténuité extrême, puisqu'il *échappe à tous nos moyens de recherche*, et qu'ils est impossible de dire s'il vient entièrement du cerveau ou s'il est également sécrété par les enveloppes membraneuses de chaque filament nerveux, il ajoute : « On ne pourrait, à vrai dire, apporter d'autres preu-

ves en faveur de son existence que la facilité avec laquelle on explique par son moyen les divers phénomènes du sentiment, et le besoin que l'on en a pour expliquer ces phénomènes. Ces preuves pourraient bien ne pas satisfaire complétement les esprits sévères, qui ne regardent pas comme prouvées les choses seulement probables. »

Mais fût-il vrai que l'action de ce fluide nerveux de l'extrémité des nerfs vers le cerveau ne fût constatée, et qu'on ne pût expliquer que par elle la *production des phénomènes de la sensation*, on ne voit pas encore comment elle pourrait être nécessaire pour expliquer *la production du souvenir*, puisque le propre du souvenir est d'avoir pour objet un fait intérieur passé, qui, à ce titre, doit pouvoir se présenter à la vue de l'esprit indépendamment de toute sensation préalable. Eclaircissons la chose par un exemple. Je me souviens d'avoir éprouvé, il y a plusieurs années, telle sensation de douleur. A l'époque où le fait s'est passé en moi, sans doute il a été nécessaire qu'il y eût impression nerveuse, puis impression cérébrale; ce n'est en effet qu'à la suite de ces diverses impressions que j'ai ressenti la douleur dans mon âme. Mais quand je me rappelle cette douleur, je ne la sens plus, je me souviens seulement de l'avoir sentie, et ce souvenir peut être provoqué en moi par toute autre chose que par une impression organique. Pour que le souvenir fût ici le résultat d'une modification du cerveau, il faudrait soutenir que l'impression primitive, que le mouvement originaire, que l'ébranlement du cerveau qui a occasionné la sensation de douleur, a duré jusqu'au moment où je me la rappelle; ce qu'il est absurde de supposer, s'il s'est écoulé plusieurs années entre le fait passé et le souvenir dont il est l'objet. Si l'on admet au contraire que l'impression cérébrale a cessé, comment prouver alors que le souvenir est dû à une modification, à une action quelconque des fibres du cerveau, ou des esprits animaux, ou du fluide nerveux? Mais on demande comment il se fait que certains individus auxquels on a amputé la jambe ou la cuisse rapportent au pied qu'ils n'ont plus les souffrances qu'ils éprouvent. Rien ne prouve mieux selon nous, que le souvenir est indépendant des impressions corporelles. Car que fait l'esprit, lorsque les individus dont nous parlons se plaignent, par suite des influences de l'électricité atmosphérique, d'éprouver de la douleur dans les membres qu'ils ne possèdent plus, lorsqu'ils localisent dans la partie qui leur manque la sensation qu'ils éprouvent? A l'occasion de l'affection actuelle, ils se souviennent de l'affection primitive, comme ils pourraient très-bien s'en souvenir quand même ils n'éprouveraient aucune souffrance dans le moment présent; ils comparent cette affection primitive à celle qu'ils ressentent actuellement. Ils reconnaissent à certains caractères que celle-ci est semblable à la première. Mais qui est-ce qui donne au *moi* le souvenir de l'affection primitive? Est-ce l'impression nerveuse, la modification cérébrale, qui détermine dans l'âme la douleur actuelle? Non. Cette modification du cerveau ne peut produire que la sensation présente dont elle est en effet la cause occasionnelle; car il serait absurde de dire qu'une impression *présente* peut produire un fait *passé*, comme l'est l'affection primitive dont l'idée fait retour à l'esprit. Concluons donc de tout ce qui précède, que toute cette prétendue explication n'en est pas une et qu'il faut en définitive confesser notre ignorance sur la cause d'un des phénomènes les plus mystérieux de la nature humaine.

Selon M. Buchez, il y a deux espèces de mémoire, la mémoire spirituelle et la mémoire matérielle; la première impérissable comme l'âme elle-même, l'autre périssable et fragile comme le corps; en d'autres termes, la mémoire est double, elle a deux siéges, l'âme et l'organisme nerveux; et dans chacune de ses résidences, elle présente des qualités particulières en rapport avec le siége où on l'examine. Dans l'organisme, la mémoire n'est à proprement dire qu'une habitude créée, qui correspond à une action spirituelle qui a eu lieu plus ou moins souvent. » Il cite à l'appui de son opinion l'exemple de quelques individus qui, à la suite d'affections cérébrales, avaient perdu la mémoire des mots ou de certaines classes de mots, sans avoir rien oublié de ce qui était relatif au sens de ces mots, si bien que leur conduite était parfaitement raisonnable et sage, quoiqu'ils se trouvassent, faute de pouvoir parler, dans l'impossibilité de communiquer leurs pensées, et obliger de recourir à d'autres moyens de s'exprimer, même à l'écriture; car il est arrivé quelquefois, ajoute-t-il, que l'abolition de la mémoire n'avait touché que le vocabulaire des sons, et nullement les signes écrits.

Nous avons peine à nous figurer, nous l'avouons, ces deux mémoires, dont l'une a l'âme pour siége, et dont l'autre réside dans l'organisme nerveux. Selon nous, toute mémoire est spirituelle. Mais qu'en raison de l'union intime de l'âme et de l'organisme, ses intermittences et son abolition complète ou partielle dépendent de la névrosité, c'est ce que nous ne prétendons pas contester. Du reste l'exemple cité par M. Buchez prouve, chez les personnes privées de l'usage de la parole par suite de quelque affection cérébrale, bien moins l'abolition de la mémoire des mots que celle de l'empire de la volonté sur les organes de la parole, et il est tout simple alors qu'en recouvrant peu à peu ou subitement cet empire, elles aient été dans la nécessité d'apprendre de nouveau à parler, c'est-à-dire de recommencer l'apprentissage de leur enfance.

Terminons cette longue discussion en posant les principes suivants, qui seront comme le résumé de cette section. Quoique tout souvenir soit simple en apparence, on y distingue cependant, comme dans to te

perception, plusieurs éléments que l'analyse peut facilement y reconnaître. Il renferme d'abord la réapparition d'une conception ou d'une image devant l'œil de l'esprit; en second lieu, la reconnaissance de l'objet comme n'étant pas nouveau pour nous, c'est-à-dire la conscience que l'objet a déjà été vu et senti, ce qui suppose la croyance à sa durée et à son identité, depuis le moment de la première conception jusqu'à celui de sa reproduction.

Mais tout souvenir s'associant toujours dans l'esprit avec une perception intérieure, est en outre constamment accompagné de la connaissance que le fait passé, objet du souvenir, existait dans le même *moi*, c'est-à-dire dans le même *esprit* en qui se passent actuellement d'autres faits dont nous avons conscience, et que depuis ce *moi*, cet être, cette substance spirituelle n'a pas cessé d'exister, c'est-à-dire que son existence a continué dans le *temps*, de la même manière à peu près que les corps existent dans l'espace. Ainsi le souvenir joint à la perception de conscience, nous donnant à la fois la notion de notre existence passée et de notre existence actuelle, est le seul moyen que nous ayons de connaître et d'affirmer la *durée*, la *permanence* et l'*identité de notre être*. C'est par lui en effet que toutes nos manières d'être se lient, se tiennent les unes aux autres, et forment cette chaîne sans interruption qui se rattache par tous ses anneaux à l'*unité* de la personne et du *moi*. (Cfr. *Cours complet de Philos.* par M. Rattier, t. I.)

SPIRITUALITE DE L'AME. *Voy.* Cerveau.

SPONTANEITE. *Voy.* Activité § 1.

SUBLIME. (*Théorie de* Kant, *Critique de M.* Barni.) — La question du sublime est plus simple et plus claire que celle du beau. Aussi est-elle plus aisée à résoudre, et engendre-t-elle moins de dissentiments. Kant a donc dû la traiter d'une manière plus complétement satisfaisante. Mais de plus, comme cette question comporte mieux une solution subjective; comme aussi le sentiment du sublime touche de plus près au sentiment moral, il n'est pas étonnant que le père de la philosophie critique, c'est-à-dire de la doctrine la plus subjective à la fois et la plus morale qui fut jamais, ait ici excellé : il était sur son terrain. Aussi trouverons-nous sur ce point peu de difficultés, peu d'objections à lui opposer; et, sauf quelques réserves, aurons-nous beaucoup plus à le suivre qu'à le reprendre.

Analysons d'abord, sans interruption, la partie de la *Critique du jugement esthétique* qui traite du sublime (§ 23-31, p. 137-201), afin d'exposer ainsi tout entière, avant de l'apprécier, la théorie de Kant sur ce grand sujet.

Le jugement du sublime a cela de commun avec celui du beau, que ce n'est ni un jugement de connaissance, ni un jugement de sensation. Comme le jugement du beau, il a son origine dans la réflexion que nous faisons sur le libre jeu de nos facultés de connaître, et dans la satisfaction qui s'y rattache. C'est donc un jugement de réflexion ou un jugement esthétique, dans le même sens que celui du beau. Mais ces deux sortes de jugements sont profondément distinctes. Le jugement du goût suppose l'accord de l'imagination et de l'entendement, librement mis en jeu par la contemplation d'une forme déterminée et limitée; le jugement du sublime suppose le désaccord de l'imagination et de la raison, s'exerçant librement sur la contemplation d'un objet dont le caractère est précisément de n'avoir pas de forme déterminée et de n'être pas limité. Aussi, tandis que le sentiment du beau est simple et sans mélange, celui du sublime est mêlé : l'esprit s'y sent à la fois attiré et repoussé par l'objet; le premier est calme, le second accompagné d'un certain trouble ou d'une certaine émotion; celui-là est riant et s'accommode aisément des jeux de l'imagination, celui-ci est sérieux et repousse tout ce qui n'est pas sérieux (217). Une chose ressort de ce qui précède, et forme la principale différence entre le sublime et le beau. Puisqu'un objet ne peut être jugé beau qu'à la condition de s'accorder avec nos facultés de connaître, l'imagination et l'entendement, l'idée du beau implique celle d'une certaine convenance entre la nature et nos facultés, ou d'une certaine finalité de la nature, bien que cette finalité soit purement formelle. Au contraire, comme un objet ne peut être déclaré sublime qu'à la condition qu'il fasse violence à l'imagination, et par là éveille en nous le sentiment d'une faculté et d'une destination supérieure, il suit de là que l'idée du sublime ne suppose pas, comme celle du beau, une certaine concordance, mais plutôt une certaine discordance entre la nature et nos facultés. Aussi peut-on en un sens qualifier de beaux les objets de la nature, et est-il absolument inexact de les appeler sublimes. La sublimité n'est pas en eux, mais en nous, c'est-à-dire dans ce sentiment d'une destination supérieure, que provoque en nous la discordance même de la nature avec nos facultés. Tel est l'effet que produit dans l'homme le spectacle de l'immensité de la nature, ou celui du désordre et de la dévastation. Ce n'est pas l'immensité, ce n'est pas le désordre ou la dévastation qui est sublime; ce sont les idées que ce spectacle éveille en lui. Par où l'on voit aussi que le sentiment du sublime n'est pas seulement moral par alliance,

(217) Dans ses *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, Kant avait déjà marqué cette différence entre le sentiment du beau et celui du sublime, en disant : « Le sublime émeut, le beau charme. La figure de l'homme, absorbé par le sentiment du sublime, est sérieuse, et quelquefois fixe et étonnée. Au contraire, le vif sentiment du beau se manifeste par un éclat brillant dans les yeux, par le sourire, etc. » (*Voy.* trad. franç. de la *Critique du jugement*, p. 238 du IIe volume.

comme celui du beau; mais qu'il l'est par son origine même.

Malgré ces différences, les jugements du sublime ont, considérés sous les quatre points de vue sous lesquels on a considéré ceux du beau (218), les mêmes caractères que ces derniers : ils sont entièrement désintéressés; — ils ont une valeur universelle; — ils reposent sur un certain jeu de nos facultés, ou sur une finalité subjective; — enfin ils sont nécessaires. On peut les étudier suivant cette division, ou les considérer dans ces quatre *moments*, qui étaient aussi ceux du goût; mais en outre l'analyse du sublime entraîne une division particulière. Tandis que le sentiment du beau se lie à une calme contemplation de l'esprit, celui du sublime suppose un certain mouvement : or ce mouvement peut être rapporté ou bien à la faculté de connaître, ou bien à ce que Kant appelle la *faculté de désirer*, c'est-à-dire à la volonté, suivant qu'il est produit par la contemplation de la grandeur ou par celle de la puissance. De là deux espèces de sublime, le sublime *mathématique* et le sublime *dynamique*. Il faut donc considérer successivement ces deux espèces de sublime.

I. Occupons-nous en premier lieu du sublime mathématique.

Kant pose tout d'abord cette première définition : On appelle sublime *ce qui est absolument grand*. Mais qu'est-ce qu'on appelle absolument grand? Une chose peut être jugée grande sans l'être absolument; c'est quand on la juge telle relativement aux autres choses de la même espèce, ou à d'autres choses d'une autre espèce. Par exemple, si j'appelle grand un homme, un animal, une montagne, c'est que je compare cet homme à d'autres hommes, cet animal à d'autres animaux de la même espèce, cette montagne à d'autres montagnes, ou bien encore l'homme à d'autres animaux, cet animal à d'autres animaux d'une autre espèce, cette montagne à d'autres choses, comme des arbres, des maisons, etc. Cet homme, cet animal, cette montagne n'est donc grande que relativement. Cela seul est absolument grand qui l'est sans comparaison avec quoi que ce soit, ou ce en comparaison de quoi toute autre chose est petite; et c'est pourquoi Kant ramène la définition du sublime, qu'il vient de donner, à celle-ci : Le sublime est ce en comparaison de quoi toute autre chose est petite. Mais, à ce compte, qu'y-a-t-il dans la nature qui soit absolument grand, et qui par conséquent puisse être jugé sublime? Il n'y a rien en effet de si grand qui, considéré sous un autre point de vue, ne puisse descendre jusqu'à l'infiniment petit; et, réciproquement, rien de si petit, qui, relativement à des mesures plus petites encore, ne puisse s'élever, aux yeux de notre imagination, jusqu'à la grandeur d'un monde. Il suit de là qu'à proprement parler, il ne faut pas chercher le sublime dans la nature. Or, s'il n'est pas dans la nature, où peut-il être, sinon en nous-mêmes, ou dans une certaine disposition d'esprit, qui doit être nécessairement liée aux idées de la raison? car c'est seulement parmi ces idées qu'il faut chercher la conception de quelque chose d'absolument grand, de quelque chose qui soit grand au-dessus de toute comparaison, de quelque chose, en un mot, qui dépasse toute mesure des sens. C'est donc là, et non dans la nature, qu'il faut placer le sublime. Mais on comprend aussi comment l'homme peut appeler sublimes les objets dont la contemplation détermine en lui une telle disposition d'esprit, bien que le caractère de la sublimité appartienne à cette disposition d'esprit, et non à ces objets. Aux deux définitions du sublime que nous avions déjà indiquées, on peut donc ajouter encore cette formule : Le sublime est ce qui ne peut être conçu sans révéler une faculté de l'esprit qui surpasse toute mesure des sens. Reste à expliquer comment la contemplation de certains objets de la nature détermine en nous cette disposition d'esprit, sur laquelle se fonde le jugement du sublime, et quels sont les caractères de cette disposition et de ce jugement.

Il faut distinguer d'abord deux espèces d'estimation de la grandeur : l'une, qui se fait par des nombres, ou qui est mathématique; l'autre, qui se fait par intuition, ou qui est esthétique. La première suppose toujours la seconde; car, pour apprécier à l'aide des nombres une grandeur donnée, il faut partir d'une certaine mesure prise pour unité, laquelle est elle-même donnée dans l'intuition, et c'est par le rapport de la grandeur que nous voulons apprécier avec cette mesure, que nous jugeons de cette grandeur; en sorte qu'en définitive toute estimation de la grandeur des objets de la nature est esthétique. Mais il y a cette différence entre l'estimation esthétique, qui sert de base à l'estimation mathématique, et l'estimation mathématique elle-même, que la première ne peut s'étendre au delà de certaines limites, et qu'elle a nécessairement un maximum que l'imagination ne peut dépasser, tandis que la seconde n'en a point, puisque la puissance des nombres s'étend à l'infini. Maintenant, pour déterminer par l'intuition le *quantum* qui doit servir de mesure ou d'unité à l'estimation mathématique, l'imagination a besoin de deux opérations : la première, qui consiste dans l'appréhension des parties; la seconde, dans la compréhension de ces parties en un tout. Or, de ces deux opérations, la première ne présente pas de difficultés, car on peut la continuer indéfiniment; mais la seconde est d'autant plus difficile que l'appréhension a été poussée plus loin, et elle parvient bientôt à son maximum, à savoir, à la plus grande mesure esthétique possible de l'estimation de la

(218) On se rappelle que ces quatre points de vue correspondent aux quatre catégories de l'entendement, la *qualité*, la *quantité*, la *relation*, la *modalité*.

grandeur : « Car, lorsque l'appréhension est allée si loin que les premières représentations partielles de l'intuition sensible commencent déjà à s'éteindre dans l'imagination, tandis que celle-ci continue toujours son appréhension, elle perd d'un côté ce qu'elle gagne de l'autre, et la compréhension retombe toujours sur un maximum qu'elle ne peut dépasser. » (P. 151.) C'est ce qui arrive en présence d'un immense édifice, vu de près. Comme il faut un certain temps à l'œil pour le parcourir en entier, les premières représentations s'éteignent en partie avant que l'imagination ait reçu les dernières, et la compréhension n'est jamais complète. Tel est donc le double travail de l'imagination dans l'estimation esthétique de la grandeur. Cherchons maintenant ce qui se passe dans l'esprit, lorsque ce travail s'applique à des objets si grands qu'il y échoue ; nous trouverons là l'explication de nos jugements sur le sublime.

Il s'agit de déterminer l'effet produit sur nos facultés de connaître par le spectacle de la grandeur, et d'expliquer comment ce spectacle détermine en nous certains jugements, qui ne sont ni des jugements logiques, ni des jugements sensibles. Il y a donc ici deux conditions à remplir. La première, c'est d'écarter du jugement par lequel nous déclarons une chose sublime toute idée de destination, ou en général tout concept antérieur; car il s'agit de jugements esthétiques et non de jugements logiques. Par conséquent nous ne prendrons pas pour objets de nos jugements les monuments de l'architecture, qui ont toujours une destination particulière, et dont la grandeur, comme la forme, est toujours subordonnée à cette destination, ou nous les envisagerons indépendamment de leur usage; et nous ne chercherons pas non plus nos exemples parmi les choses de la nature dont le concept contient déjà celui d'un but déterminé, comme les hommes, les animaux ; mais nous considérerons la nature sauvage ou inorganique, et nous la considérerons comme elle nous apparaît, indépendamment de tout concept. Ainsi, nous contemplerons le ciel tel qu'il se montre à nos yeux, comme une immense voûte qui embrasse tout. De même nous nous représenterons l'Océan, ainsi que font les poëtes, d'après ce que nous montre la vue, par exemple, quand il est calme, comme un miroir liquide qui n'est borné que par le ciel. (*Voy.* dans la *Critique du Jugement*, la *Remarque générale sur l'Exposition des jugements esthétiques réfléchissants*, p. 184-185.) En outre, et c'est la seconde condition, comme il ne s'agit pas plus ici de jugements purement sensibles que de jugements logiques, il ne faut pas non plus que quelque attrait ou quelque crainte vienne se mêler à notre contemplation de la nature. C'est seulement à cette double condition que nous pourrons déterminer l'effet produit en nous par le spectacle de la grandeur, et la vraie origine de nos jugements esthétiques sur le sublime.

Considérons donc une certaine grandeur, celle du ciel étoilé, par exemple, indépendamment de toute idée de but ou en général de tout concept, comme aussi de tout mouvement sensible, et cherchons quel effet produit ce spectacle sur notre esprit ou sur nos facultés de connaître.

Me voici en présence du ciel étoilé. Mon imagination le parcourt et cherche à l'embrasser: en termes techniques, elle en poursuit l'appréhension, et, à mesure qu'elle avance, cherche toujours à réunir les parties, successivement saisies par l'appréhension, en un tout d'intuition, ou en une représentation unique, qui comprenne toutes les représentations partielles antérieurement acquises, et c'est là ce qui constitue la compréhension esthétique. Mais, si rien ne l'empêche de poursuivre indéfiniment son appréhension, elle ne peut étendre indéfiniment sa compréhension; car sa faculté de compréhension est bornée, tandis que sa faculté d'appréhension ne trouve de limites ni en elle-même, ni dans l'objet que nous supposons. Cependant elle ne laisse pas, à mesure qu'elle avance, de tendre à une compréhension qu'elle ne peut jamais atteindre. Or, ce besoin, qui pousse l'imagination à faire sans cesse de nouveaux efforts pour arriver à un tout d'intuition, qui sans cesse lui échappe, témoigne de la présence en nous d'une faculté capable de concevoir la totalité absolue des conditions (l'infini), comme donnée dans une intuition, c'est-à-dire, d'une faculté qui est elle-même supra-sensible; car l'infini, qu'elle nous fait concevoir, dépasse toute mesure des sens, et l'on ne peut admettre qu'une compréhension nous fournisse pour unité une mesure qui aurait un rapport déterminé, exprimable en nombres, avec l'infini. En effet, comme nous sommes capables, je ne dis pas de saisir l'infini dans une intuition, — cette faculté ne nous appartient pas, — mais de le concevoir au moins sans contradiction comme donné dans une intuition supra-sensible notre imagination tend sans cesse à rapprocher l'intuition sensible de cette idée, et voilà pourquoi, à mesure qu'elle avance, elle poursuit toujours un tout d'intuition, qu'il ne lui est pas permis d'atteindre. Cet effort incessamment renouvelé de l'imagination n'est donc lui-même autre chose que l'effort tenté par l'esprit pour la mettre d'accord avec la raison, ou pour rapprocher l'intuition sensible de la nature, sur laquelle opère l'imagination, de l'intuition supra-sensible de l'infini, dont la raison nous donne le concept. Mais, comme l'une est séparée de l'autre par un abîme, il suit que l'effort de l'imagination reste toujours impuissant. Or, si cet effort tenté par l'imagination pour arriver à un tout d'intuition témoigne de la présence d'une faculté supra-sensible, ou de la raison, son impuissance même à l'atteindre doit éveiller en nous le sentiment de cette faculté, et nous conduire ainsi du concept de la nature à celui d'un principe supra-sensible, qui serve à la fois

de fondement à la nature et à notre faculté de penser. Et voilà le sentiment du sublime : c'est le sentiment de cette faculté, ainsi éveillé par l'impuissance de l'imagination à embrasser dans sa compréhension un objet sensible ou la nature. Voilà en même temps l'origine de ces jugements par lesquels nous déclarons sublimes certains objets de la nature ; nous appelons la nature sublime lorsqu'elle éveille en nous ce sentiment par le spectacle de sa grandeur. On voit qu'à proprement parler, le sublime n'est pas dans la nature, mais en nous-mêmes, dans l'état de notre esprit, ou dans le sentiment d'une faculté supérieure aux sens, éveillé en nous par le spectacle de la grandeur de la nature, que notre imagination cherche en vain à embrasser. Telle est l'origine du sentiment et du jugement du sublime : ils naissent du concours de l'imagination et de la raison, librement mises en jeu par la contemplation de la grandeur indéterminée de la nature, de même que le sentiment et le jugement du beau naissent du concours de l'imagination et de l'entendement, s'exerçant librement sur une forme déterminée.

Il est maintenant aisé de comprendre ce que nous avons déjà indiqué sans le démontrer, à savoir que le sentiment du sublime n'est pas simple, comme celui du beau, mais double, mêlé de plaisir et de peine. En effet la conscience de l'impuissance de notre imagination à s'accorder avec une idée de la raison, ou à trouver dans la nature l'exhibition de cette idée, doit nécessairement être accompagnée d'un certain sentiment de peine ; mais en même temps, comme cette impuissance même éveille en nous le sentiment d'une faculté supra-sensible, d'après laquelle nous devons regarder comme petit tout ce que la nature, en tant qu'objet des sens, contient de grand pour nous, et que ce sentiment ne va pas sans une certaine satisfaction, il suit qu'à la peine qui naît de la disconvenance de l'imagination avec la raison, se mêle le plaisir qui s'attache au sentiment d'une faculté ou d'une destination supérieure, que cette disconvenance fait éclater. En général la conscience de notre destination supérieure, jointe à celle de notre impuissance à la remplir, est un sentiment mêlé de plaisir et de peine; on l'appelle l'estime ou le respect (219). Or tel est le sentiment du sublime; car c'est aussi un sentiment de respect pour notre propre destination, que nous appliquons ensuite par substitution, comme dit Kant, aux objets dont la grandeur le détermine en nous : de là le double caractère de ce sentiment.

On comprend aussi par là comment, tandis que le sentiment du beau est un sentiment calme, celui du sublime est mêlé d'une certaine émotion; et comment, tandis que les objets beaux nous attirent simplement, les objets sublimes nous attirent et nous repoussent à la fois. La contemplation du beau suppose le concours harmonieux de l'imagination et de l'entendement; aussi est-elle entièrement calme, et ne sentons-nous ici aucune répugnance pour l'objet. Celle du sublime, au contraire, suppose une disconvenance entre l'imagination et l'entendement : au sentiment de l'impuissance de la première elle joint celui de la supériorité de la seconde; et c'est pourquoi elle est mêlée d'un certain trouble, celui qu'excite toujours en nous le sentiment d'une loi ou d'une destination supérieure; d'où vient aussi que l'objet qui détermine en nous ce sentiment excite dans notre sensibilité une répulsion égale à l'attraction qu'il exerce sur notre esprit.

II. Du sublime mathématique passons avec Kant au sublime dynamique; le premier répond à la grandeur de la nature; le second, à sa puissance. Considérons-la donc sous ce nouveau point de vue. Au lieu de la voûte du ciel, supposons les puissances déchaînées de la nature, ou tout ce qui est à nos yeux le signe d'une force supérieure aux obstacles, comme l'éruption d'un volcan, un ouragan semant après lui la dévastation, l'immense Océan soulevé par la tempête, la cataracte d'un grand fleuve, des nuages orageux se rassemblant au ciel au milieu des éclairs et du tonnerre, des rochers audacieux suspendus dans l'air et comme menaçants (p. 168), etc. Nous ne pouvons contempler ce spectacle sans reconnaître notre infériorité physique vis-à-vis de telles puissances ou d'une telle force, et par conséquent sans nous sentir accablés, en tant qu'êtres de la nature. Mais en même temps que nous sentons nos forces physiques inférieures à celles de la nature, le sentiment même de notre infériorité éveille en nous celui d'une faculté qui nous rend absolument indépendants de la nature, et par conséquent supérieurs à toute sa puissance. Je veux parler de la raison, qui nous arrache à l'empire de la nature physique, et nous donne une destination au prix de laquelle nous devons regarder la nature comme rien. Que celle-ci déchaîne autour de nous ses puissances, qu'elle nous force à reconnaître notre faiblesse et notre infériorité physique, il y a quelque chose en nous qui se reconnaît supérieur à elle et qu'elle n'atteint pas : c'est le sentiment de la dignité de notre nature raisonnable ou de la personnalité humaine. Or, ce sentiment éveillé ainsi par celui de notre infériorité vis-à-vis des puissances de la nature, c'est encore le sentiment du sublime ; et telle est aussi l'origine des jugements par lesquels nous regardons alors la nature comme sublime. Ici, comme tout à l'heure, le sublime n'est pas dans la nature, mais en nous-mêmes, dans le sentiment d'une destination supérieure à la nature; et, si nous nommons la nature sublime, c'est qu'elle excite en nous ce senti-

(219) *Voy.* dans la *Critique de la raison pratique* une admirable analyse de ce sentiment, *Analytique*, chap. 3, *Des mobiles de la raison pure pratique*, trad. franç., p. 245 et suiv.

ment par le spectacle de sa puissance. Ainsi, « de même, » dit Kant (*Ibid.*), à qui je veux laisser le soin de résumer lui-même sa pensée, « de même que l'immensité de la nature et notre incapacité à trouver une mesure propre à l'estimation esthétique de sa grandeur nous ont révélé notre propre limitation, mais nous ont fait découvrir en même temps, dans notre faculté de raison, une autre mesure non sensible, qui comprend en elle cette infinité même comme une unité, et devant laquelle tout est petit dans la nature, et nous ont montré par là, dans notre esprit, une supériorité sur la nature considérée dans son immensité; de même l'impossibilité de résister à sa puissance nous fait reconnaître notre faiblesse, en tant qu'êtres de la nature; mais elle nous découvre en même temps une faculté par laquelle nous nous jugeons indépendants de la nature, et elle nous révèle ainsi une nouvelle supériorité sur elle (220). »

On a vu tout à l'heure comment le sentiment du sublime est un sentiment double, mêlé de peine et de plaisir, de trouble et de satisfaction, et comment l'objet que nous jugeons sublime nous attire et nous repousse tout ensemble; ce double caractère du sublime est encore bien plus évident dans le sublime dynamique. Le sentiment que détermine en nous la nature par le spectacle de sa puissance est un sentiment mêlé de trouble et de satisfaction : ce spectacle, en effet, trouble et confond notre nature sensible, en nous faisant sentir notre faiblesse physique; mais il nous relève aussi, en éveillant en nous le sentiment de notre nature raisonnable, pour qui la nature physique n'est rien. Aussi est-il à la fois attrayant et terrible.

Mais, si le sentiment qu'il nous inspire est une sorte de terreur mêlée de satisfaction, il ne faut pas que cette terreur soit une crainte sérieuse, causée par un danger réel. « Celui qui a peur, dit Kant avec raison (p. 167), ne peut pas plus juger du sublime de la nature, que celui qui est dominé par l'inclination et le désir ne peut juger du beau. Il fuit l'aspect de l'objet qui lui inspire cette crainte; car il est impossible de trouver de la satisfaction dans une crainte sérieuse. » Mais on peut trouver terrible un objet, sans avoir peur devant lui. Quand, par exemple, je contemple, du rivage, la tempête qui agite la mer, comme je sais qu'il n'y a pas de danger pour moi, le sentiment que j'éprouve n'est pas celui de la crainte, et pourtant ce spectacle me semble terrible, parce qu'il me révèle une grande puissance, devant laquelle la mienne n'est rien, et qui m'engloutirait, si j'essayais de lutter contre elle. C'est ainsi encore que l'homme à qui sa conscience ne reproche rien trouve Dieu redoutable, sans avoir peur devant lui : il n'a rien à craindre, puisqu'il n'a rien à se reprocher, mais il a aussi le sentiment de sa fragilité. Voilà dans quel sens la nature doit être terrible, pour exciter en nous le sentiment et le jugement du sublime.

Kant ajoute que cette estime de soi, qui forme l'un des éléments du sublime, ne souffre pas de cette condition de sécurité personnelle qu'il impose au sentiment et au jugement du sublime. Il semble d'abord que, comme le danger ne doit pas être sérieux, il ne doive aussi rien y avoir de sérieux dans le sentiment; mais qu'on remarque qu'il n'est pas ici question, comme dans nos jugements moraux, de l'accomplissement obligatoire de la destination que la raison nous impose, mais seulement, puisqu'il s'agit de jugements esthétiques, du sentiment de cette destination, déterminé en nous par le spectacle de la puissance de la nature. Supposez un danger réel : ou bien la crainte qu'il nous causera étouffera tout autre sentiment, et alors adieu le sublime, il n'y aura plus qu'un jugement sensible; ou bien cette crainte sera combattue et repoussée par un sentiment d'un autre ordre, et alors le sentiment et le jugement perdront leur caractère esthétique : ce sera le sentiment et le jugement moral.

On a voulu expliquer le sentiment du sublime que détermine en nous le spectacle des forces déchaînées de la nature, par l'effroi et l'abattement que causerait l'idée d'un Dieu manifestant par là sa puissance et sa colère. Mais le sentiment du sublime est bien différent de ce sentiment d'effroi et d'abattement dans lequel on prétend le résoudre. Vouloir le fonder sur la crainte de la vengeance céleste, c'est l'anéantir, tout comme ce serait détruire la vraie religion que de lui donner un tel principe. Le sentiment du sublime, comme le sentiment religieux, n'est pas un sentiment de crainte, mais de respect. La nature n'est pas sublime, parce qu'elle nous fait peur, mais parce que l'émotion qu'elle produit en nous, quand nous comparons nos forces aux siennes, excite en notre âme le sentiment d'une destination, qui est pour nous un objet de respect; et de même Dieu n'est pas à nos yeux l'objet suprême de notre respect parce qu'il est tout-puissant, mais parce qu'il réalise le bien que conçoit notre raison, et c'est ainsi seulement qu'il est l'objet de la religion : autrement celle-ci dégénère en une superstition dégradante (221).

Kant insiste particulièrement sur le caractère de nécessité que nous nous croyons le droit d'attribuer à nos jugements sur le sublime, et par suite sur la légitimité de leur prétention à l'assentiment universel. En fait, cet assentiment peut souvent leur

(220) Voyez (p. 170) un curieux passage où Kant essaye d'expliquer et de justifier le principe qu'il invoque ici au moyen de quelques exemples empruntés à des jugements vulgaires.

(221) Il faut lire tout ce beau passage où Kant développe l'idée que je viens de résumer, et qui est une de ses idées favorites. *Voy.* p. 171-173.

manquer, tandis que les jugements de goût l'obtiennent plus aisément : c'est que les jugements sur le sublime supposent nécessairement une certaine culture morale, qu'on ne trouve pas chez tous les hommes. Celui-là seul est capable d'éprouver le sentiment du sublime, dont l'esprit est déjà ouvert aux idées morales. Un homme grossier, en qui ces idées sont peu développées, ne trouve pas la nature sublime; elle n'est pour lui que terrible. En effet, comment peut-il la juger sublime, si elle n'excite pas en lui le sentiment d'une destination à laquelle il n'a pas encore songé? Mais, si cette condition du sentiment du sublime manque chez beaucoup d'hommes, elle a pourtant son fondement nécessaire dans la nature raisonnable de l'homme, et nous sommes en droit de l'exiger de tout homme qui n'est pas absolument inculte ; et, comme le spectacle de l'immensité ou de la puissance de la nature doit nécessairement déterminer le sentiment et le jugement du sublime en celui qui n'est pas privé de toute culture morale, il suit de là que nos jugements sur le sublime ont le droit de prétendre à l'assentiment universel, mais sous la condition que nous venons d'indiquer. « De même, dit Kant (p. 176), que nous reprochons un manque de goût à celui qui reste indifférent en présence d'un objet de la nature que nous trouvons beau, nous disons de celui qui n'éprouve aucune émotion devant quelque chose que nous jugeons sublime, qu'il n'a pas de *sentiment*. Seulement, comme le goût ne suppose pas d'intermédiaire, nous l'exigeons directement; le sublime au contraire supposant l'intermédiaire du sentiment moral, nous ne pouvons l'exiger que médiatement, c'est-à-dire sous la condition de cet intermédiaire (222). »

Le sentiment du sublime a, comme on vient de le voir, d'intimes rapports avec le sentiment moral. Mais, si le sublime touche de près à la moralité et y dispose, la moralité à son tour peut être sublime. Seulement il ne faut pas confondre la sublimité morale avec la sublimité esthétique, c'est-à-dire la sublimité qui est d'abord l'objet d'un jugement moral, et par là d'une émotion esthétique, avec celle qui est d'abord l'objet d'un jugement esthétique, et par là d'une émotion morale. A cette dernière espèce de sublime on peut rattacher l'enthousiasme, ou cette affection (223) qui accompagne dans certaines âmes l'idée du beau et leur donne une force et un élan extraordinaires. L'enthousiasme ne satisfait pas la froide raison; mais il est esthétiquement sublime (224). Il en est de même de toutes les affections qui révèlent du courage, ou qui, portant l'âme à lutter contre les obstacles et à vaincre toute résistance, lui donnent la conscience de sa force. Telle est dans quelques cas la colère. Tel est même aussi ce genre de désespoir qu'il faut bien distinguer de l'abattement, celui dont parle le poëte dans ce vers si connu :

Una salus victis, nullam sperare salutem.
(Virg. *Æneid.* II, 354.)

Aussi n'y a-t-il rien de moins sublime que ces affections fades qui amollissent l'âme et le cœur, et tout ce qui est propre à exciter en nous de telles affections, comme des pièces de théâtre romanesques et larmoyantes, ces livres et ces discours de morale, où l'on se plaît à couvrir de fleurs le rude sentier de la vertu, et à déguiser le devoir sous le plaisir, afin de faire passer le premier à la faveur du second. On connaît la sévérité de la morale kantienne; nous la retrouvons ici tout entière appliquée au sublime (225). Le sublime, comme la morale, repousse tout compromis avec les

(222) Kant attache la plus grande importance au caractère de nécessité qu'il attribue aux jugements esthétiques sur le sublime et le beau ; car c'est ce caractère qui nous force à les rattacher à un principe *à priori*, et par conséquent à la philosophie transcendentale. (P. 177.) La recherche et la détermination du principe *à priori* des jugements esthétiques forment une partie spéciale de la critique, à laquelle il donne le nom de *Déduction ;* et j'ai annoncé, sans l'expliquer, que cette déduction ne portait que sur les jugements de goût et ne s'étendait pas aux jugements sur le sublime. Il est aisé maintenant d'en comprendre la raison. Comme les jugements de goût ont pour objet les formes des choses et expriment la concordance de ces formes avec le libre jeu de nos facultés de connaître, l'imagination et l'entendement, il faut encore, après en avoir exposé les caractères, chercher le principe subjectif, mais *à priori*, qui fonde et légitime ces jugements, lesquels sont esthétiques et pourtant se proclament universels et nécessaires; car, si ces caractères supposent ce principe, ils ne le développent pas explicitement, en sorte qu'il reste encore à le montrer et à l'établir, ou, comme dit Kant, à le déduire. Au contraire, nos jugements sur le sublime n'ayant point pour objet les formes des choses et leur concordance avec nos facultés de connaître, il suffit d'en exposer les caractères pour en trouver immédiatement le principe dans la conscience d'une destination supérieure, excitée en nous par le jeu de l'imagination, et pour justifier immédiatement par là l'universalité et la nécessité que réclament ces jugements. Il n'y a donc pas lieu de faire pour nos jugements sur le sublime, comme pour les jugements du goût, un travail de *déduction*, car l'*exposition* même de ces jugements rend ce travail inutile.

(223) Kant distingue les affections des passions. Les premières sont des mouvements réfléchis et durables ; les secondes, des mouvements irréfléchis et impétueux ; et, comme celles-ci étouffent entièrement la liberté, elles ne peuvent jamais s'élever jusqu'au sublime. L'enthousiasme est une affection, mais le fanatisme est une passion. Il ne faut pas confondre ces deux choses : la première tient du délire, mais la seconde de la folie ; celle-là est un accident qui atteint quelquefois la tête la plus saine, celle-ci une maladie qui la bouleverse. Voyez la note de Kant, p. 188, et plus loin, p. 194.

(224) Au contraire, cette force d'âme qui s'applique, en étouffant les mouvements de la sensibilité, à suivre exclusivement et constamment les principes de la raison, obtient l'approbation de la raison, en même temps qu'elle est esthétiquement sublime : aussi l'est-elle doublement, et excite-t-elle une véritable admiration, tandis que l'enthousiasme n'excite que l'étonnement.

(225) L'idée pure du devoir, dégagée de tout élé-

sens; comme elle, il est d'autant plus élevé qu'il est plus pur de tout alliage. « Peut-être, dit Kant (p. 192), n'y a-t-il rien de plus sublime dans la Bible que ce commandement : *Tu ne te feras point d'image taillée*, etc. (*Exod.* xx, 4.) Ce seul précepte peut suffire à expliquer l'enthousiasme que le peuple juif, dans ses beaux jours, ressentait pour sa religion, quand il se comparait avec d'autres peuples; on pourrait expliquer de la même manière la fierté qu'inspire le mahométisme. » Il faut aussi considérer comme esthétiquement sublime la simplicité de la nature, et celle que montrent certains hommes dans leur conduite. Enfin Kant cite, comme dernier exemple, cette sorte de tristesse que produit en nous le spectacle des vices et des crimes dont les hommes se rendent coupables, et des maux qu'ils s'attirent ainsi par leur faute, ou cette mélancolie à laquelle les vieillards surtout sont sujets, parce que chez eux l'expérience est plus longue et plus concluante, et qui ne nous fait pas prendre le genre humain en horreur, mais nous donne le goût de la solitude et nous fait rêver un monde meilleur; elle a quelque chose de sublime, car elle a son principe en des idées morales.

Si maintenant, pour finir par où nous avons commencé, l'on rapproche de nouveau le beau et le sublime (226), on peut tirer des analyses précédentes ces simples définitions : Le beau est ce qui satisfait la faculté de juger, indépendamment de toute sensation et de tout concept de l'entendement, et par conséquent il doit plaire sans aucun intérêt; le sublime est ce qui plaît immédiatement par son opposition à l'intérêt des sens (227). Aussi le beau nous prépare-t-il à aimer quelque chose, même sans intérêt; le sublime, à estimer quelque chose, même contre notre intérêt sensible, et par là il se rattache étroitement au sentiment moral, qu'il excite ou entretient en nous (228).

De là aussi la différence du plaisir du beau et de celui du sublime. Le dernier est négatif, en ce sens qu'il résulte d'une

ment étranger, voilà pour Kant l'unique fondement de la morale, la source unique de la moralité; et par conséquent c'est ainsi qu'il la faut présenter; il n'y a pas d'ailleurs de meilleur moyen de la recommander, et, loin d'en compromettre le succès, on ne fera par là que lui assurer l'empire des âmes. Voyez le développement de ces idées dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et la *Critique de la raison pratique*.

(226) Toujours fidèle à son système des catégories, Kant cherche à y ramener ces quatre sortes de jugements qui ont pour objet l'agréable, le beau, le sublime, le bien (absolu ou moral). Je ne le suivrai pas dans ces subtilités, et, renvoyant le lecteur à l'ouvrage même (p. 177), je me bornerai ici à indiquer l'observation suivante : selon Kant, la satisfaction de l'agréable se rapporte à la jouissance, celles du beau et du sublime, à la culture de l'esprit, la seconde plus particulièrement au sentiment moral; enfin, je cite textuellement : « Le sentiment moral, à son tour, est lié au jugement esthétique, en ce sens qu'on peut se représenter comme esthétique, c'est-à-dire comme sublime ou même comme belle l'action faite par devoir, sans altérer en rien sa pureté, ce qui n'aurait pas lieu si on cherchait à l'unir par un lien naturel au sentiment de l'agréable (p. 170). » Un peu plus loin (p. 186), Kant, distinguant la beauté et la sublimité intellectuelles de la beauté et de la sublimité esthétiques, reconnaît que, quoique le sentiment moral et le sentiment esthétique s'accordent en ce qu'ils sont tous deux désintéressés, il ne serait pas sans danger pour la moralité même de la juger et de la recommander, non comme bonne en soi, mais comme belle ou comme sublime. Il semble ici avoir oublié ce qu'il a dit quelques pages plus haut; il y a, entre les deux passages que je viens d'indiquer, une sorte de contradiction qui a échappé à notre auteur, mais qu'il serait aisé de corriger.

(227) Aux définitions qu'il a déjà données du sublime, Kant ajoute encore celle-ci, qui résulte aussi de ce qui précède (voyez dans la *Critique du jugement*, la *remarque* déjà citée p. 180-181) : « On appelle sublime ce dont la représentation détermine l'esprit à concevoir comme une exhibition d'idées l'impossibilité d'embrasser la nature (*). » Que faut-il entendre par là? Kant veut parler de l'impossibilité où nous sommes d'approprier la nature aux idées de la raison, par exemple, d'y trouver la totalité absolue que la raison exige; ou, ce qui revient au même, il veut parler du caractère que la nature manifeste par là. Or, cette impossibilité que nous trouvons en nous, ou ce caractère que nous reconnaissons dans la nature témoigne au moins de la réalité de ces idées; car autrement nous ne songerions pas à y approprier la nature sensible, ou la nature sensible ne nous manifesterait pas ce caractère; et par conséquent on peut, dans ce sens, considérer cette impossibilité de notre esprit ou ce caractère de la nature comme une manifestation sensible, ou, selon l'expression de Kant, comme une exhibition d'idées. Sans doute, à proprement parler, il ne peut y avoir d'exhibition pour les idées de la raison, c'est-à-dire qu'on ne peut trouver dans le monde sensible d'intuition qui leur corresponde, puisque ces idées sont en dehors de toutes les conditions du monde sensible, et c'est précisément de là que vient l'impuissance même dont nous parlons, ou le caractère que nous attribuons à la nature; mais, comme ce caractère ou cette impossibilité témoigne précisément de la réalité de ces idées, on peut la considérer comme en étant l'exhibition. C'est ainsi que les objets que nous appelons sublimes nous avertissent de considérer la nature comme un pur phénomène, que nous devons rattacher à quelque chose que nous ne connaissons pas, mais que nous concevons, et dont elle nous offre comme une exhibition, c'est-à-dire dont elle éveille en nous l'idée par le spectacle de sa grandeur ou de sa puissance.

(228) Schiller, dans un morceau sur le sublime, exprime la même idée de cette manière : « Nous nous sentons libres en contemplant le beau, parce qu'alors les intérêts naturels sont en harmonie avec la loi de la raison; nous nous sentons libres en contemplant le sublime, parce que ces mêmes penchants n'ont aucun empire sur les lois de la raison, car ici l'esprit agit comme s'il n'était soumis qu'à sa propre loi. » Voyez l'*Histoire de la philosophie allemande de M. Wilm*, t. II, p. 602.

(*) *Unerreichbarkeit der Natur*. Cette expression est intraduisible en français. Celles dont je me sers, faute de mieux, outre qu'elles sont vagues, ont l'inconvénient de s'appliquer à l'esprit dans son rapport avec la nature, tandis que l'expression allemande s'applique à la nature dans son rapport avec l'esprit. Il est vrai qu'au fond cela revient au même; mais l'ordre des idées est renversé.

violence faite à l'imagination ; il est comme le sentiment moral, qui ne se manifeste qu'au prix des sacrifices qu'exige la loi morale, et qui, en ce sens, ne nous donne aussi qu'une satisfaction négative. Le plaisir du beau au contraire, résultant de l'harmonie de l'imagination et de l'entendement, peut être considéré comme une satisfaction positive.

C'est ici que Kant rapproche sa théorie du beau et du sublime de celle de Burke. Pour Burke, le sentiment du sublime n'est autre chose qu'une terreur accompagnée de la conscience de notre sécurité; et, comme il ramène ce sentiment à celui de la conservation de soi-même ou de la crainte, il ramène le sentiment du beau à l'amour, ou à la classe des passions sociales; et, cherchant à déterminer les conditions physiques, les mouvements corporels, qui excitent en nous ces deux sentiments, il explique le premier par une tension extraordinaire dans les nerfs ; le second, au contraire, par un certain relâchement des fibres du corps. Kant admet bien qu'il n'y a pas de représentation ou d'idée, si intellectuelle qu'elle soit, qui ne soit liée à quelque mouvement physique, déterminant le plaisir ou la douleur; et il partage cette opinion d'Epicure, que le plaisir et la douleur sont toujours en définitive corporels, puisque le sentiment du bien-être ou du mal-être n'est autre chose que celui de l'exercice facile ou difficile des forces vitales, et que celui-ci a nécessairement sa cause ou sa condition dans l'organisme. Mais il soutient en même temps que des analyses de ce genre ne peuvent suffire à l'explication de nos jugements sur le sublime et le beau. Car, comme ces jugements ont la prétention d'être universels et nécessaires, il ne suffit pas ici de savoir comment on juge, mais comment on doit juger; et par conséquent il faut s'élever au-dessus de l'expérience et recourir à un principe *à priori*, objectif ou subjectif, qui fonde et légitime cette prétention. C'est par là aussi que ces jugements appartiennent à la *Critique*. (Trad. franç. t. I, p. 197-401).

J'ai exposé tout entière la théorie de Kant sur le sublime. Il faut maintenant entreprendre d'en apprécier à leur juste valeur les principaux résultats.

En entrant dans l'examen de sa théorie des jugements de goût, j'ai commencé par lui accorder que ces jugements sont subjectifs, en ce sens qu'ils supposent un certain effet produit sur nos facultés par la contemplation des objets, d'où leur nom de jugements esthétiques. Or, il faut encore admettre avec lui que les jugements sur le sublime sont dans le même cas : ils supposent aussi un certain effet, mais différent du premier, produit sur nos facultés par la contemplation des objets; et par conséquent ce sont aussi des jugements esthétiques. Pas plus que les jugements du goût en matière du beau, nos jugements sur le sublime ne sont de simples jugements de connaissance, ou, comme dit Kant, de simples jugements logiques; ceux-ci sont esthétiques dans le même sens que ceux-là. Voilà un premier résultat à recueillir dans sa théorie du sublime, et qui, pris d'une manière générale, sinon tout à fait dans le sens particulier où il l'entend, est d'une incontestable vérité.

Ensuite, et ici encore Kant est dans le vrai, si nos jugements sur le sublime sont, comme nos jugements sur le beau, des jugements esthétiques, les premiers ne sont pas plus que les seconds de simples jugements de sensation; et, de même que le beau ne peut être confondu avec l'agréable, on ne saurait confondre le sublime avec le terrible, que le sentiment de crainte que celui-ci excite en nous soit sérieux, ou qu'il soit joint à celui de notre sécurité personnelle.

Admettons donc d'avance que nos jugements sur le sublime ne sont point de simples jugements de connaissance, comme, par exemple, celui par lequel je déclare que Dieu n'a ni commencement ni fin; ni de simples jugements de sensation, comme celui qui se fonderait sur le sentiment dont parle Lucrèce dans ces beaux vers :

> Suave, mari magno, turbantibus æquora ventis,
> E terra magnum alterius spectare periclum;
> Non quia vexari quemquam est jucunda voluptas
> Sed, quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.
> Suave etiam belli certamina magna tueri
> Per campos instructa, tua sine parte pericli.
> (*De natura rerum*, II, 1-6.)

Maintenant, en admettant avec Kant, sauf à bien s'entendre sur ce point, que nos jugements sur le sublime sont esthétiques, comme ceux du goût, c'est-à-dire supposent un certain effet produit sur nous par la contemplation des objets, il faut admettre aussi avec lui que cet effet est essentiellement distinct par son origine et par sa nature de celui qui est propre au beau; ou que, bien qu'ils soient également esthétiques, nos jugements sur le sublime diffèrent essentiellement de nos jugements sur le beau. J'ai déjà loué Kant d'avoir entrepris de distinguer scientifiquement le beau et le sublime. Sans doute les rhéteurs et les philosophes n'ont pas manqué de signaler certaines différences entre ces deux qualités, ou entre les sentiments et les idées auxquelles elles correspondent; mais jamais on n'avait approfondi la distinction. Kant est le premier qui l'ait fait, du moins à ce degré. J'ajoute qu'en général il a bien vu les caractères qui distinguent le sublime du beau, et qu'à cet égard sa doctrine contient plus d'un résultat définitivement acquis à la science.

En effet, si nous comparons le sentiment du sublime et celui du beau, nous reconnaîtrons avec lui que, tandis que celui-ci est un plaisir doux, calme, sans mélange, celui-là au contraire est un sentiment mêlé de plaisir et de peine, de satisfaction et de trouble, une émotion qui sans doute n'est pas sans charme, mais d'une nature sérieuse

et triste. Rapprochons les jugements que nous portons sur le beau et ceux que nous portons sur le sublime : les premiers supposent une certaine harmonie de nos facultés : la contemplation d'une chose belle satisfait également les facultés qu'elle met en jeu, les sens et l'esprit, ou, comme dit Kant, l'imagination et l'entendement; les seconds, au contraire, supposent une sorte de disconvenance entre nos facultés : dans la contemplation du sublime l'imagination est abattue, mais au profit de la raison. Considérons enfin le beau et le sublime dans les choses mêmes : le beau réside toujours dans les formes arrêtées, déterminées, harmonieuses : le monde du beau est celui des formes et de l'harmonie; le sublime, au contraire implique l'absence de toute forme, ou des formes gigantesques, qui échappent aux prises de l'imagination : le monde du sublime est le champ de l'infini.

Toutes ces différences, aperçues par Kant, sont incontestables, au moins sous la forme un peu générale que je leur donne à dessein. C'est l'honneur de ce philosophe de les avoir le premier signalées ou mises en lumière; et, quoi qu'on puisse reprendre d'ailleurs dans sa théorie du beau et du sublime, il faut reconnaître que la science lui doit ici d'avoir fait un grand pas (229).

Il ne s'en tient pas d'ailleurs à ces géné-

(229) Schiller, qui exprime souvent en poëte les idées qu'il emprunte au philosophe Kant, a si heureusement montré par un exemple la différence du beau et du sublime, que je veux joindre ici à la pensée du maître, que j'ai exposée sous sa forme technique, le poétique commentaire du brillant disciple. « Il n'y a rien de plus délicieux dans la nature qu'un beau paysage vu le soir d'un jour serein. La diversité et les doux contours des formes, le jeu si varié de la lumière, le crêpe léger qui revêt les objets lointains, tout se réunit pour charmer nos sens. Que le bruit d'une cascade, le chant du rossignol viennent s'y joindre pour ajouter à notre ravissement, le calme le plus doux remplit notre âme; et, tandis que nos sens sont délicieusement touchés par l'harmonie des couleurs, des formes et des sons, l'esprit se livre à une suite d'idées qui se produisent et se succèdent sans effort, et le cœur est rempli des plus nobles et des plus tendres sentiments. — Soudain un orage obscurcit le ciel et assombrit le paysage; il fait taire tous les autres bruits et nous arrache à notre ravissement. De noirs nuages couvrent l'horizon, la foudre sillonne les airs, le tonnerre gronde avec fracas, notre vue et notre oreille sont offensées de la manière la plus désagréable. Cependant ce spectacle nous plaît encore; il intéresse même plus vivement que celui qui l'a précédé, excepté ceux à qui la peur ôte toute liberté de jugement. Il a pour nous un attrait puissant, en dépit de nos sens, et nous le contemplons avec un sentiment qui n'est pas du plaisir, mais que nous préférons au plaisir. Et toutefois ce spectacle annonce plutôt la destruction que la bonté; il est plutôt laid que beau, effrayant plutôt qu'agréable : c'est qu'il est sublime. » Voyez l. c. l'*Histoire de la philosophie allemande* de M. Wilm, à qui j'ai emprunté la traduction du passage que je viens de transcrire. — Dans les leçons que j'ai déjà citées (leçon xii, p. 141), M. Cousin distingue le sentiment du beau et celui du sublime d'une manière qui rappelle la théorie de Kant, et qui en pourrait être considérée aussi comme le brillant commentaire. C'est pourquoi je veux mettre encore ce passage sous les yeux du lecteur : « Supposez-vous en présence d'un objet dont les formes sont parfaitement déterminées, et l'ensemble facile à saisir, une belle fleur, une belle statue, un temple antique d'une médiocre grandeur : que se passe-t-il alors dans votre âme? Chacune de vos facultés s'attache à cet objet et s'y repose avec une satisfaction sans mélange. Vos sens en perçoivent aisément les détails; votre raison saisit l'heureuse harmonie de toutes ses parties. Cet objet a-t-il disparu, vous vous le représentez nettement tout entier; toutes les formes en sont précises et arrêtées. Toutes vos facultés appliquées à cet objet y trouvent un jeu facile et harmonieux : elles se développent toutes dans cette juste mesure qui fait éprouver à l'âme une joie douce et tranquille, et comme une sorte d'épanouissement. — Supposez, au contraire, un de ces objets aux formes vagues et indéfinies, dont les sens ne peuvent saisir tous les détails, ni l'esprit embrasser l'ensemble sans effort, et qui soit très-beau pourtant : un sentiment bien différent s'éveille en nous. L'impression produite par un tel objet est sans doute encore un plaisir, mais c'est un plaisir d'un autre ordre. Cet objet ne tombe pas sous toutes nos prises comme le premier. La raison le conçoit, mais les sens ne le perçoivent pas tout entier, et l'imagination ne se le représente pas distinctement. Les sens et l'imagination s'efforcent en vain d'atteindre ses dernières limites; nos facultés s'agrandissent, elles s'enflent, pour ainsi dire, afin de l'embrasser, mais il leur échappe et les surpasse infiniment. Le plaisir que nous éprouvons vient de la grandeur même de cet objet : mais en même temps cette grandeur excite en nous un certain sentiment mélancolique, parce qu'elle nous est disproportionnée. A la vue du ciel étoilé, de la mer immense, de montagnes gigantesques, notre admiration est mêlée de tristesse. C'est que ces objets finis en réalité, comme le monde lui-même, nous semblent infinis dans l'impuissance où nous sommes d'atteindre leurs limites, et, en limitant ce qui est vraiment sans bornes, éveillent en nous l'idée de l'infini, cette idée qui relève à la fois et confond notre intelligence. Le sentiment correspondant que l'homme éprouve est un plaisir sévère et sérieux. — Voilà deux sentiments très-différents. Aussi leur a-t-on donné des noms différents; l'un a été appelé plus particulièrement le sentiment du beau, l'autre celui du sublime. » — Dans une thèse présentée en 1816 à la faculté des Lettres de Paris, et réimprimée par M. Damiron comme appendice au *Cours d'esthétique* dont j'ai déjà parlé, M. Jouffroy entreprend d'établir que le sentiment du beau et celui du sublime sont deux sentiments bien distincts. M. Jouffroy invoque l'autorité de Kant, mais malheureusement il ne connaissait de ce philosophe que ses *Observations sur les sentiments du beau et du sublime*, et il n'avait point étudié la *Critique du jugement esthétique*, qui lui aurait fourni de bien autres lumières sur la question. Au reste, s'il n'approfondit pas beaucoup cette question, M. Jouffroy établit très-bien ce qui fait en partie le sujet de sa thèse, à savoir qu'entre le sentiment du beau et celui du sublime, il n'y a pas seulement, comme l'ont cru beaucoup de philosophes et d'écrivains, une différence de degré, mais de nature. — Dans un autre petit écrit, intitulé : *Beau, agréable et sublime*, et imprimé à la suite de cette thèse, M. Jouffroy développe la même idée, mais déjà avec beaucoup plus de profondeur. — C'est encore le sujet de la dernière leçon de son *Cours d'esthétique*. — Il est étonnant qu'après la profonde étude de Kant sur le sublime, Herder ne trouve rien de mieux à faire

ralités sur la distinction du beau et du sublime. Pour lui donner une rigueur plus systématique, il la fait correspondre à celle que la Critique a établie entre l'entendement et la raison, rattachant le beau à la première de ces facultés, et le sublime à la seconde. Pour comprendre cela, il faut se rappeler le sens de cette dernière distinction, qui est capitale dans la philosophie kantienne : on sait que, selon Kant, l'objet auquel s'applique l'entendement n'est autre que la nature, le monde sensible, tandis que la raison tend à quelque chose de supérieur à la nature, à un ordre de chose ou à un monde supra-sensible. Or, telle est aussi la différence du beau et du sublime : le premier réside particulièrement dans le fini; le second tend essentiellement à l'infini. Aussi celui-là s'adresse-t-il à l'entendement ; et celui-ci, à la raison. Sans examiner ici l'importante distinction établie par Kant entre l'entendement et la raison, il est facile de reconnaître que le rapprochement que je viens de signaler n'est pas seulement un artifice ingénieux, mais qu'il exprime une idée juste et profonde, celle même que j'ai indiquée et admise tout à l'heure : c'est que le beau, tout en nous élevant au-dessus de l'idée d'une nature aveugle et désordonnée, nous retient cependant dans le limité, dans le fini, tandis que le sublime non-seulement nous élève au-dessus de cette idée, mais éveille nécessairement en nous celle de l'infini.

Il faut rappeler aussi une autre différence signalée ici par Kant entre le beau et le sublime, et qui n'est pas non plus sans fondement. On sait que pour lui le beau, celui du moins qui est l'objet des jugements de goût, n'est point une qualité des choses, puisque ces jugements sont, selon lui, purement esthétiques, c'est-à-dire, dans le sens qu'il donne à ce mot, se fondent uniquement sur un certain état subjectif de nos facultés. Pourtant comme cet état est une concordance entre ces facultés, et que cette concordance suppose elle-même une certaine harmonie entre nos facultés et les objets de notre contemplation, ou, dans ces objets mêmes, entre leurs divers éléments, il suit qu'on peut en un sens considérer la beauté comme résidant dans l'objet lui-même, ou qualifier l'objet même de beau. Au contraire, comme le sentiment du sublime naît d'une certaine discordance entre nos facultés, ou qu'il n'est autre chose que le sentiment même d'une faculté supérieure à la nature, excité en nous par l'impuissance de l'imagination, il suit que, quoique nous appelions sublime l'objet qui occasionne en nous ce sentiment, nous ne pouvons en aucun sens considérer comme sublime l'objet lui-même, et que c'est en nous seuls que nous devons chercher le principe du sublime. Cette remarque ne s'applique, bien entendu, qu'au sublime esthétique, à celui qui est l'objet de jugements purement esthétiques, et non point au sublime intellectuel ou moral, que Kant distingue profondément du premier. Nous verrons tout à l'heure si cette distinction est aussi profonde qu'il le prétend, et si l'explication qu'il donne de nos jugements sur le sublime est suffisante ou est la seule possible; mais nous pouvons reconnaître en attendant ce qu'il y a de juste au fond de la remarque que nous venons de rappeler. Il est certain que le sublime a un caractère beaucoup plus subjectif que le beau. Par exemple, le spectacle des ruines d'une grande ville a quelque chose de sublime; où est ici le sublime? dans cet amas de pierres et de débris entassés ou dispersés au hasard et sans ordre, ou bien dans les idées et dans les sentiments que cette vue excite en nous? Supposez maintenant qu'un palais soit resté debout tout entier : c'est un tout harmonieux ; or, cette harmonie, que vous appelez la beauté, n'est pas seulement l'occasion d'un certain jeu de vos facultés, mais elle est aussi quelque chose qui appartient à l'objet lui-même; et par conséquent le principe du beau n'est pas seulement en vous, mais dans l'objet. Il ne faut pas d'ailleurs exagérer cette distinction; car, s'il y a dans le sublime quelque chose de plus subjectif, il y a aussi quelque chose d'objectif, dont Kant a oublié de tenir compte, comme nous le montrerons tout à l'heure; et, d'un autre côté, s'il y a quelque chose de plus objectif dans le beau, il y a aussi quelque chose de subjectif, que Kant lui-même a beaucoup exagéré, comme nous l'avons montré plus haut.

Examinons maintenant la théorie de Kant sur ce qu'il appelle le sublime esthétique, ou l'explication qu'il nous donne de ces jugements sur le sublime qui sont, selon lui, indépendants de toute idée déterminée des objets auxquels ils s'appliquent, et ne supposent autre chose qu'un certain jeu intérieur de nos facultés en présence de ces objets. Dans le sublime esthétique même, Kant veut qu'on en distingue deux espèces : l'une qui correspond à l'immensité ou à la grandeur de la nature ou de ses objets; l'autre à sa puissance. Il désigne la première sous le nom de sublime mathématique; la seconde sous celui de sublime dynamique. Celle-là a particulièrement trait à la raison, considérée comme faculté de connaître, ou à la raison spéculative ; celle-ci, à la raison comme faculté capable de diriger la volonté, ou à la raison pratique.

que d'en revenir à la théorie, aussi fausse que banale, qui ne voit entre le sublime et le beau qu'une différence de degré, et non une différence de nature. Plusieurs des objections qu'il adresse à la théorie de Kant peuvent être fondées ; l'esquisse dogmatique qu'il propose ensuite en son nom peut contenir des idées ingénieuses et justes ; mais en vérité il fallait avoir un parti pris contre l'auteur de la *Critique du jugement*, pour méconnaître la haute valeur de son travail sur le sublime, et les progrès dont la science lui est redevable sur ce point. (Voy. *Calligone*, III^e partie, t. II, p. 71 143.)

D'une manière générale cette distinction est juste, et elle fournit une division bonne à suivre dans l'étude du sublime. Suivons-la donc encore dans notre examen de la théorie de Kant.

I. Il pose et explique successivement ces trois définitions du sublime (mathématique) : ce qui est absolument grand; — ce en comparaison de quoi toute autre chose est petite; — ce qui ne peut être conçu sans révéler une faculté de l'esprit qui surpasse toute mesure des sens.

Je n'ai rien à dire contre ces définitions ; mais il faut examiner l'explication des jugements par lesquels nous déclarons sublime (au point de vue esthétique) la grandeur ou l'immensité de la nature.

J'ai longuement exposé cette explication; je me borne ici à la rappeler. Selon Kant, lorsqu'un objet est si grand, qu'il échappe aux prises de notre imagination, l'effort que cette faculté, tout impuissante qu'elle est, ne laisse pas de tenter pour en ramener l'intuition à l'unité, atteste en nous l'existence d'une faculté supérieure, capable de concevoir l'infini comme donné dans un tout d'intuition. En effet, il a précisément pour but de rapprocher de cette idée l'intuition esthétique; et, comme il y échoue nécessairement, puisque entre ces deux termes il y a un abîme infranchissable, cette impuissance même fait éclater en nous le sentiment de cette faculté supérieure, qui n'est autre que la raison. De là le sentiment du sublime : c'est le sentiment de la faculté que nous avons de concevoir l'infini, éveillé par l'impuissance de notre imagination à égaler cette faculté; ou c'est le sentiment que provoque la disconvenance de l'imagination et de la raison en présence de l'immensité de la nature; et ce sentiment est ainsi composé de deux éléments : à celui de l'impuissance ou de l'infériorité de l'imagination, il joint celui de l'excellence ou de la supériorité de la raison. De là en même temps le jugement par lequel nous déclarons cette immensité sublime; mais à proprement parler, ce n'est pas la nature qui est sublime, c'est l'idée qu'elle éveille en moi par la violence qu'elle fait à mon imagination. N'oublions pas que, selon Kant, pour que notre jugement soit véritablement esthétique, il faut que les facultés qui concourent à le déterminer, l'imagination et la raison, soient mises en jeu librement, c'est-à-dire indépendamment de tout concept particulier de l'objet sur lequel elles s'exercent; autrement le jugement revêt un caractère intellectuel.

Cette explication, prise à la lettre, peut donner lieu à quelques objections. D'abord cet effort et cette impuissance dont parle Kant prouvent-ils et révèlent-ils nécessairement l'existence et le sentiment d'une faculté supérieure? ou ne s'expliquent-ils pas tout simplement par la nature et les conditions de l'imagination elle-même? Quoi qu'il en soit, il est certain que cette explication est bien subtile, notre philosophe lui-même en conviendra (p. 170). Or n'y en a-t-il pas une plus simple et plus claire, à laquelle on puisse ramener celle de Kant, ou qu'on puisse admettre à côté d'elle? Ne peut-on pas dire tout simplement que l'immensité de la nature, en confondant et en écrasant notre imagination, devient par là pour nous comme l'image de l'infini, que nous avons la faculté non pas de comprendre, mais de concevoir, ou qu'elle éveille ainsi en nous l'idée et le sentiment de l'infini, et que c'est pourquoi nous la jugeons sublime? Tout ce que dit Kant de la double nature du sentiment du sublime, du trouble et du plaisir qui s'y mêlent, reste vrai et s'explique aisément. Notre imagination est confondue en présence de l'immensité de la nature : nous sentons notre petitesse au sein de cette immensité, de là le trouble qui s'empare de notre âme; mais en même temps ce spectacle l'élève, car il éveille en elle l'idée de l'infini, et de là le plaisir qui se joint à ce trouble. Il n'y a rien là qui s'éloigne beaucoup de la pensée de Kant. Seulement, dans notre manière d'expliquer les choses, le sentiment du sublime n'est pas tant celui de notre supériorité sur la nature considérée dans son immensité, que le sentiment même de l'infini, dont cette immensité est pour nous comme une image, ou, si l'on veut (ce qui n'exclut pas d'ailleurs ce sentiment même, mais s'y allie très-bien au contraire), le plaisir de sentir notre âme élevée par la grandeur même de ce spectacle. Aussi, plus on nous découvrira cette immensité, plus on confondra par là notre imagination; plus aussi on excitera en nous le sentiment du sublime, car plus on élèvera notre esprit vers l'idée de l'infini. Kant dira qu'il n'y a rien d'absolument grand dans la nature : rien de si grand qu'on ne puisse rabaisser jusqu'à une imperceptible petitesse, ou réciproquement rien de si petit qu'on ne puisse élever jusqu'à la grandeur d'un monde, et il a raison (230); mais une chose dont nous ne pouvons saisir aisément ou déterminer les limites nous con-

(230) Cette pensée de Kant rappelle l'admirable fragment de Pascal sur les deux infinis. « Tout ce monde visible, dit Pascal, n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature. Nulle idée n'en approche. Nous avons beau enfler nos conceptions au-delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes, au prix de la réalité des choses. C'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part. Et plus loin : « Qui n'admirera que notre corps, qui tantôt n'était pas perceptible dans l'univers imperceptible lui-même dans le sein du tout, soit à présent un colosse, un monde, ou plutôt un tout, à l'égard du néant où l'on ne peut arriver. » Voyez dans le beau travail où M. Cousin restitue aux lettres et à la philosophie le vrai Pascal, si étrangement mutilé par ses éditeurs, l'Appendice I. *Disproportion de l'homme;* et dans l'édition des *Pensées* de Pascal, faite par M. P. Faugère, d'après les révélations de M. Cousin, le tome II, chap. 3, *Disproportion de l'homme.*

fond et nous trouble, et en même temps elle a pour nous un certain charme, car elle élève notre âme, et elle l'élève d'autant plus qu'elle semble imiter davantage l'infini. Cette explication a ainsi quelque chose de plus objectif que celle de Kant; car, bien qu'à proprement parler, l'infini ne soit pas dans la nature, du moins telle qu'elle nous apparaît, cependant elle en est pour nous comme une image, un symbole, et c'est à ce titre que nous la déclarons sublime. En ce sens c'est bien à elle que s'applique cette qualification, et nous ne la lui donnons pas seulement par substitution, comme le veut Kant. Par là l'explication que nous proposons semble se rapprocher davantage du langage vulgaire et du sens commun.

Kant distingue ici, comme pour le beau, deux espèces de jugements, et, par suite, de sublime : les uns se fondent uniquement sur le libre jeu de l'imagination et de la raison appliquées à la contemplation d'un objet, du ciel étoilé par exemple, considéré tel qu'il se montre à nos yeux, et indépendamment de toute idée déterminée : ceux-là, selon Kant, sont purement esthétiques. Les autres, au contraire, supposent quelque idée déterminée de l'objet auquel ils s'appliquent, par exemple, la connaissance du système céleste : ceux-ci ne sont plus purement esthétiques, ils sont aussi intellectuels. De là la différence du sublime esthétique et du sublime intellectuel. Or cette dictinction est-elle aussi profonde qu'il le prétend? Elle n'est pas sans doute entièrement fausse : il y a tel jugement sur le sublime qui ne suppose aucune idée ou aucune connaissance déterminée, mais une simple contemplation de son objet; tel est, par exemple, celui par lequel nous jugeons sublime le spectacle du ciel étoilé; nous n'avons pas besoin, pour porter ce jugement, de connaître le système céleste. Qu'on me décrive maintenant et qu'on m'explique ce système, je dirai encore que cela est sublime; mais ici mon jugement a son fondement dans des idées et des connaissances déterminées. Je ne nie pas cela; je demande seulement si, entre ces deux espèces de jugements, ou entre les deux espèces de sublime que Kant y fait correspondre, la différence est aussi radicale qu'il le pense. Or l'effet produit par ce qu'il appelle le sublime esthétique ne suppose pas, si l'on veut, une connaissance déterminée de l'objet; mais il suppose toujours une idée, celle de l'infini, que la vue de cet objet éveille en nous : il a donc aussi quelque chose d'intellectuel. Et d'un autre côté l'effet du sublime, lequel, comme Kant l'a très-bien vu, résulte d'un certain jeu de l'imagination et de la raison, cet effet esthétique peut être produit aussi bien par la contemplation d'un objet dont la connaissance est déterminée, que par celle d'une chose que nous nous bornons à considérer comme elle nous apparaît. Que cet effet suppose ou non des concepts déterminés de l'objet qui le produit, ce n'est pas là, selon moi, une circonstance essentielle, mais simplement accessoire. Si donc il y a ici une distinction à établir, elle n'est pas précisément où Kant l'a placée; elle est entre les jugements qui supposent un effet de ce genre, et ceux qui sont purement intellectuels, ou accompagnés de certains sentiments particuliers, différents de l'effet esthétique proprement dit, comme le sentiment moral ou le sentiment religieux. Ainsi j'étends beaucoup la sphère des jugements esthétiques, si resserrée par Kant, en y comprenant une bonne partie de ceux qu'il en distingue; et en même temps j'établis une distinction réelle entre ces jugements et tous les autres.

II. L'explication qu'il donne de ce qu'il appelle le sublime dynamique est sujette à des objections du même genre. On peut l'admettre, mais sans exclure pour cela une explication plus simple et plus directe, et sans distinguer aussi profondément qu'il le fait, sur ce point comme sur le précédent, les jugements qu'il considère comme purement esthétiques de ceux qu'il regarde comme étant à la fois esthétiques et intellectuels.

On se rappelle l'explication de Kant : à la vue de quelque spectacle où la nature déchaîne ses puissances, mais sans menacer notre sécurité personnelle, nous sentons notre faiblesse et notre infériorité vis-à-vis d'elle en tant qu'êtres physiques; mais en même temps le sentiment de cette faiblesse et de cette infériorité éveille en nous celui d'une faculté par laquelle nous nous jugeons indépendants de la nature, et par conséquent supérieurs à elle. Et ainsi encore se produit en nous le sentiment du sublime : sentiment mêlé de trouble et de satisfaction, du trouble qui s'empare de notre imagination en présence des puissances de la nature, et de la satisfaction que nous éprouvons à nous sentir supérieurs à elle par un autre côté. De là aussi le jugement par lequel nous déclarons ce spectacle sublime : ici encore ce n'est pas la nature qui est sublime, mais cette faculté qui nous rend supérieurs à elle, et dont elle éveille en nous le sentiment par le spectacle de sa puissance. Dans ce cas, comme dans le précédent, pour que notre jugement soit véritablement esthétique, il faut, selon Kant, qu'il résulte uniquement de l'effet produit immédiatement sur l'imagination et la raison par le spectacle de la puissance de la nature, considérée indépendamment de tout concept déterminé. Il ajoute ici une autre condition, c'est que le spectacle dont nous sommes témoins ne nous inspire aucune crainte sérieuse.

Cette dernière condition est, en effet, essentielle. Il semblerait d'après cela que ce qui fait le charme d'un pareil spectacle, c'est justement ce sentiment de notre sécurité personnelle, à l'aspect d'une chose terrible : le sentiment de terreur que cette chose nous inspire n'est pas sans charme, précisément parce que, tout en l'éprouvant, nous avons la certitude d'être à l'abri de tout danger, *tua sine parte pericli*. Or, ce genre de plaisir, si bien chanté par Lucrèce, est sans doute

un sentiment naturel; mais, en vérité, si tout se bornait là, en quoi mériterait-il le nom de sublime? J'admets le charme dont parle le poëte latin, mais je soutiens aussi que le sentiment du sublime est toute autre chose que cela. Pourtant, selon la juste observation de Kant, ce sentiment, en tant du moins que sentiment esthétique, ne va pas sans celui de notre sécurité personnelle. C'est qu'en effet, comme nous l'avons déjà remarqué nous-même, si le danger était réel et notre terreur sérieuse, il arriverait de deux choses l'une : ou bien cette terreur étoufferait tout autre sentiment, et alors plus de sublime; ou bien elle serait elle-même refoulée ou combattue par le sentiment moral ou par le sentiment religieux, et alors ce que nous éprouverions ne serait plus un sentiment esthétique proprement dit, c'est-à-dire cette espèce de sentiment qui dérive d'un certain jeu de l'imagination et de l'entendement ou de la raison. Voyez la différence : du rivage où je me sais en sûreté, je contemple la tempête; ce spectacle excite en moi le sentiment du sublime; c'est ici un effet esthétique. Mais supposez un homme qui est exposé à ce danger et qui meurt avec ce sentiment dont parle Pascal (231); comme il y a là autre chose qu'un simple jeu de l'imagination et de la raison, il y a autre chose aussi qu'un effet purement esthétique.

On voit en même temps en quel sens on peut distinguer ici, comme pour le sublime mathématique, comme pour le beau, les sentiments et les jugements qui méritent le nom d'esthétiques de ceux qui ont un autre caractère. Selon moi, la nature propre de ces jugements est plutôt de dériver d'un certain jeu de l'imagination et de la raison ou de l'entendement, que d'être indépendants de tout concept déterminé; et ce jeu peut s'appliquer lui-même à des idées déterminées. Or, dès qu'il a lieu, qu'il ait pour objet le spectacle d'une chose considérée indépendamment de tout concept, ou qu'à ce spectacle se mêle quelque concept particulier, qu'importe? l'effet esthétique en est-il changé? Donc, ici encore, il faut étendre l'explication de Kant; sous cette réserve, elle est très-admissible.

Mais, à côté de cette explication, que j'admire et que je suis tout prêt à accepter, n'y en a-t-il pas une autre qui se présente tout naturellement? Le sentiment du sublime dynamique n'est autre chose, selon Kant, que le sentiment de la supériorité que nous donne notre destination morale sur la nature, mêlé à celui de notre infériorité physique vis-à-vis de sa puissance; et, si nous appelons la nature sublime, c'est uniquement parce qu'elle est capable d'éveiller en nous le premier sentiment par le second. Mais ne peut-on pas dire aussi que, si le spectacle des puissances déchaînées de la nature est sublime pour nous, c'est tout simplement qu'en confondant et en accablant notre imagination, écrasée par la comparaison de notre faiblesse avec de telles forces, il nous donne l'idée de quelque chose d'extrêmement puissant, et que l'idée d'une puissance, comme d'une grandeur, qui rappelle l'infini, n'est pas sans charme pour nous, quoiqu'elle n'aille pas non plus sans une sorte de terreur. Dans cette explication, le sentiment du sublime est plutôt celui qui résulte de l'idée même d'une telle puissance, que, comme le veut Kant, celui de notre propre supériorité sur la nature; et, si nous déclarons la nature sublime, c'est que nous lui trouvons ou lui prêtons une qualité que nous décorons de ce nom, en sorte que le sublime n'est pas seulement en nous, mais dans l'objet même. Cette explication a donc aussi quelque chose de plus objectif que celle de Kant, et elle semble plus conforme au langage vulgaire; et, tout en laissant subsister la plupart des résultats auxquels ce grand penseur est ici arrivé, si elle est un peu moins savante, peut-être aussi est-elle un peu plus simple.

Je suis loin d'ailleurs d'accorder à ceux dont Kant réfute ici la doctrine, que, si nous jugeons sublime le déchaînement des forces de la nature, c'est que nous y voyons le signe d'une puissance vengeresse ou de la colère divine. Que cela se passe ainsi à certaines époques et dans certaines âmes, soit; mais le sentiment d'effroi et d'abattement excité dans l'homme par cette idée ne ressemble guère au vrai sentiment du sublime. Celui qui se fit si bien l'adversaire de la superstition et le défenseur de la dignité humaine ne pouvait les confondre, et je ne puis que lui donner raison sur ce point.

On sait quelle distinction Kant établit entre le sublime esthétique et le sublime intellectuel. Le premier est celui qui résulte immédiatement de l'effet produit sur notre imagination et notre raison par le spectacle, soit de l'immensité, soit de la puissance de la nature, considérée indépendamment de tout concept déterminé; le second, au contraire, est celui dont nous jugeons au moyen de certaines idées déterminées. Or tel est le caractère du sublime moral, de celui, par exemple, qui réside dans un acte d'héroïsme. Suivant mon opinion, il faut, il est vrai, distinguer le sublime moral proprement dit du sublime esthétique, mais non pas tout à fait dans le même sens que Kant. En effet, la différence qu'il établit en général entre le sublime esthétique et le sublime intellectuel n'est pas incontestable, on l'a vu; mais on n'en doit pas moins distinguer ici deux espèces de sentiments, l'un qui n'est autre que le sentiment moral dans toute sa pureté et dans toute sa sévérité; l'autre, qui est un sentiment esthétique. Cette différence éclate même au sein de ce que l'on appelle en général le sublime moral. Supposez que

(231) « Quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que celui qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. » (*Pensées* de Pascal; éd. P. Faugère, t. II, ch. 4, p. 84.)

j'entende le vieil Horace en personne proférer le cri que lui prête Corneille, ou que je sois témoin de quelque action héroïque, de quelque sublime dévouement, l'émotion morale que j'éprouverai ne sera-t-elle pas différente de celle qu'excitera en moi, au théâtre, la même parole, ou la même action représentée? Celle-ci est un sentiment esthétique : elle dérive d'un jeu d'esprit, appliqué à des idées ou à des choses morales; celle-là n'est plus simplement un sentiment esthétique : elle suppose autre chose qu'un jeu d'esprit, c'est une vraie morale. Toutefois il faut convenir que, comme le sentiment du sublime est, dans tous les cas, un sentiment profondément sérieux, il est plus difficile de le distinguer du sentiment moral lui-même. N'oublions pas d'ailleurs, tout en distinguant du sentiment moral le sentiment esthétique du sublime, que ces deux sentiments sont unis ou voisins, non-seulement dans le cas que nous venons de supposer, mais dans tous les autres cas auxquels Kant réserve le nom d'esthétiques, et que nul ne s'est fait une plus haute idée de cette union et de cette affinité que notre philosophe.

Je ne dirai qu'un mot, en terminant, des caractères d'universalité et de nécessité qu'il attribue à nos jugements sur le sublime, comme à nos jugements sur le beau. Je suis disposé à lui accorder que ces jugements, tout esthétiques qu'ils sont, — j'entends, il est vrai, ce mot dans un sens beaucoup plus large,— sont en même temps universels et nécessaires, ou qu'ils ont droit à l'assentiment universel. Seulement cette universalité et cette nécessité ne ressemblent pas tout à fait à celles des jugements purement rationnels; car elles sont elles-mêmes soumises à des conditions particulières dont il faut bien tenir compte. Mais ce que je veux relever ici, c'est une observation de Kant, dont il est très-permis, à mon sens, de prendre juste le contre-pied. Selon ce philosophe, les jugements du goût obtiennent plus aisément l'assentiment général, que les jugements sur le sublime. La chose paraîtra au moins douteuse, si l'on ne considère que le beau et le sublime de la nature : le vulgaire n'est-il pas au moins aussi sensible au second qu'au premier? Mais si, au lieu des beautés de la nature, on considère celles de l'art, et que l'on compare l'effet qu'elles obtiennent à celui qu'obtient quelque sublime spectacle de la nature, ou même quelque sublime monument de l'art, n'est-ce pas plutôt le contraire de ce que dit Kant qui est le vrai? Rassemblez un très-grand nombre d'hommes pris dans toutes les classes de la société; conduisez-les dans un musée rempli d'objets d'art, faites-les assister à la représentation d'une comédie de Molière ou d'une tragédie de Racine, ou faites-leur entendre quelque beau concert; et puis, menez-les sur les bords de la mer, en présence de quelque grand spectacle de la nature, ou de quelque sublime édifice; laquelle de ces deux choses réunira le plus de suffrages? La raison sur laquelle Kant appuie son opinion est précisément celle que je ferai valoir en faveur de l'opinion contraire : les jugements sur le sublime, dit-il, supposent certaines dispositions morales, qu'on ne trouve pas chez tous les hommes. Sans doute; mais ces dispositions, tous, même les moins cultivés, les possèdent plus ou moins; les jugements de goût, au contraire, supposent, en général, certaines connaissances et une certaine culture qui manquent à la plupart. De là vient que, dans les pays les plus civilisés, on voit si peu d'hommes capables de goûter les beautés naturelles, tandis qu'un si grand nombre se montrent sensibles aux spectacles sublimes que leur offre la nature.

Pour conclure, je crois que, tout en acceptant les résultats généraux de la théorie de Kant sur le sublime, on peut la simplifier d'un côté et l'étendre de l'autre; par là aussi on lui donnera un caractère plus objectif, et on la rapprochera davantage du langage vulgaire et de l'opinion commune. (Voy. *l'Examen de la Critique du jugement de Kant* par Barni, professeur de philosophie au lycée Bonaparte.)

SUBSTANCE (Origine de l'idée de).

THÉORIE ONTOLOGISTE.

Plusieurs philosophes regardent comme identiques l'idée de cause et l'idée de substance. Nous croyons qu'il les faut distinguer, parce qu'elles sont réellement deux concepts différents. Mais nous reconnaissons en même temps qu'elles sont intimement liées l'une à l'autre, que toute cause est substance, et que toute substance est cause.

Avant d'analyser cette notion, de déterminer sa nature, et de dire quel est son objet propre, nous devons rappeler que nous ne nous proposons pas d'étudier telle ou telle substance, mais la substance en général, son essence, ou, pour nous servir du langage d'Aristote, ce qui est donné dans sa définition. On ne s'effrayera donc point si nous parlons de la substance au singulier; on ne se hâtera pas de nous accuser de panthéisme. Car il n'y a qu'une notion de substance qui convient à toutes les substances, comme il n'y a qu'une notion de cause qui convient à toutes les causes, une notion de beau qui convient à toutes les choses belles. Peut-être que si l'on eût distingué avec plus de soin la notion de substance des substances individuelles on eût évité bien des méprises, des erreurs et des malentendus.

I. Nous devons avant tout constater la présence de cette idée dans notre intelligence. Locke, Humes, Condillac, et quelques autres philosophes de cette école insinuent ou même enseignent que nous n'avons aucune idée de substance. « Il y a une idée, dit Locke, qu'il serait avantageux aux hommes d'avoir, je veux parler de l'idée de substance, que nous n'avons ni ne

pouvons avoir par voie de sensation ou de réflexion, de sorte que ce mot *substance* n'emporte aucune chose à notre égard qu'un certain sujet indéterminé que nous ne connaissons point, c'est-à-dire, quelque chose dont nous n'avons aucune idée distincte et positive, que nous regardons comme le soutien des idées que nous connaissons. Toute l'idée que nous avons de la substance, c'est une idée de ce qu'elle fait, et non une idée de ce qu'elle est. » (*Essai*, liv. I, c. 3, § 18; voir aussi liv. II, c. 12, § 17, 18, 19.)

Le raisonnement de Locke est facile à comprendre. Toutes nos idées tirent leur origine de la sensation et de la réflexion; c'est le principe fondamental de sa philosophie : or ni la sensation ni la réflexion ne nous donnent l'idée de substance; donc nous ne la possédons pas.

Mais il prend soin de se réfuter lui-même. Si sa fausse théorie sur l'origine des connaissances le conduit à la négation d'une idée aussi fondamentale que celle de substance, cette idée n'en brille pas moins aux yeux de son intelligence, et lui arrache des aveux contradictoires. *Il y a*, dit-il, *une idée qu'il serait avantageux aux hommes d'avoir;* d'où connaît-il l'absence et la privation de cette idée, si elle lui est complétement inconnue? Il l'affirme et la nie dans la même phrase : *Il y a une idée de substance.* Cette idée existe donc, à moins qu'il ne prétende qu'il y a des idées qui ne sont point des idées. Loin d'ignorer ce que c'est que la substance, il essaie de nous en donner une exacte notion : *Elle est*, dit-il, *un sujet;* on ne peut mieux dire. Or il n'est personne qui ne sache ce que c'est qu'un sujet, car il n'est personne qui n'ait une langue, et les langues ne sont possibles qu'à la condition de distinguer l'attribut du sujet. Il est vrai qu'ils sont quelquefois confondus, et que tel mot qui n'exprime qu'un mode et un attribut est donné comme sujet. Mais nul ne se laisse prendre à cette forme du langage, et quoique nos grammairiens donnent également le nom de substantif au mot *âme* et au mot *douleur*, on sait bien que le premier seul indique une substance, et le second un mode.

Locke dit encore : *Nous ne connaissons que ce que fait la substance.* Nous savons par conséquent que la substance agit, qu'elle est active, qu'elle est un principe, une force. Réunissons ces deux notions : la substance est sujet des modes, c'est son état passif; elle est cause de certains effets, c'est son état actif. Ainsi nous arrivons, avec les propres paroles du philosophe anglais, à former un concept assez exact et assez complet de la substance. Donc il en possède l'idée à son insu; elle est présente à son esprit, elle l'éclaire, c'est elle qui lui dicte les paroles que nous avons recueillies; et, s'il est vrai qu'il ne la trouve ni dans la sensation ni dans la réflexion, il faudra conclure qu'il y a en nous une autre source de connaissance, et que l'analyse qu'il a faite de l'entendement humain est incomplète et insuffisante.

Mais, s'il est facile de constater la présence de l'idée de substance dans notre esprit, il est moins facile de la définir; la multiplicité des définitions qu'en ont données les philosophes est moins un secours qu'un obstacle. Sans doute ils voient et expliquent le même objet, mais ils le voient et l'expliquent à différents points de vue. Tel caractère qui paraît seul essentiel à l'un, ne le paraît pas à l'autre; en outre, plusieurs sont entraînés par esprit de système à altérer ou à obscurcir cette notion.

II. Les thomistes définissaient la substance : l'être qui existe en soi. « Il y a, dit Goudin, l'un des plus savants interprètes du Docteur angélique, il y a deux manières d'être, être en soi ou être dans un autre. Les êtres qui existent en eux et par eux se nomment substances; ceux qui existent dans un autre se nomment accidents. De même que nous voyons, parmi les arbres, les uns assez forts pour se soutenir par eux-mêmes, comme le chêne, le pin et le platane, d'autres trop faibles, qui ont besoin de s'appuyer sur les autres et de s'attacher à eux, comme le lierre et la vigne; ainsi, parmi les êtres, les uns plus parfaits subsistent en eux-mêmes, et n'ont pas besoin d'être soutenus par un autre, c'est pourquoi on les appelle substances : tels sont l'homme, la pierre, l'ange; d'autres plus faibles ont besoin d'être soutenus par d'autres et de s'attacher à eux, et c'est pourquoi ils sont appelés accidents : tels sont la santé, la vertu, la beauté. Si vous détruisez le sujet dans lequel ils résident, ils ne peuvent subsister davantage; l'homme périt, avec lui périt la beauté et la force. » (*Logic. maj. de prædic.* quæst. 2, art. 1.) Il conclut de là que la substance a ces deux caractères : elle existe en elle-même, elle sert de soutien aux accidents; de même qu'un corps lumineux brille en lui-même et éclaire les autres. Il examine ensuite lequel de ces deux concepts est le concept propre de la substance : ce qui la constitue, est-ce d'être par soi, est-ce de servir de soutien aux modes? et il établit que c'est d'être par soi. Ainsi l'idée de la substance serait l'être considéré comme existant en lui, et comme excluant tout autre être sur lequel il repose, et dans lequel il existe. (S. Thom. *Summ. contra gent.* c. 25, id. in 4 dist. 12, quæst. 1, a quæst. 1 ad 2.)

Descartes n'innovait donc pas lorsqu'il disait, dans un langage toutefois moins précis : « Par substance, nous ne pouvons rien entendre autre qu'une chose qui n'a pas besoin d'une autre chose pour exister. Et une substance qui n'a pas besoin d'une autre chose doit être unique, et ne peut être que Dieu. On peut concevoir cependant la substance corporelle et l'esprit, ou substance pensante, sous ce commun concept, qu'elles n'ont besoin pour exister que du seul concours de Dieu. Mais nous ne pouvons percevoir une substance par cela seul qu'elle

est une chose existante, parce que cela seul ne nous affecte pas par soi; mais nous la connaissons facilement par le moyen de ses attributs, et de cette notion commune, que le rien n'a aucun attribut, aucune propriété, aucune qualité. Lorsque, en effet, nous apercevons quelque attribut, nous concluons nécessairement qu'il existe quelque chose ou quelque substance à laquelle nous devons l'attribuer (232). »

La notion que Descartes donne de la substance diffère donc peu de celle que nous a fournie Goudin, d'après saint Thomas. On peut dire :

1. Qu'il incline à identifier l'idée de substance avec l'idée d'existence ; la seule différence qu'il indique entre la première et la seconde, c'est que, dans l'idée de substance, l'existence est considérée dans son rapport avec les attributs et les modes, et comme excluant tout être dans lequel elle réside, et avec lequel elle se confonde.

2. Que, dans son opinion, la dénomination de substance ne convient pas à Dieu au même titre qu'aux créatures; c'est une conséquence de l'identité qu'il établit entre l'idée de substance et l'idée d'existence. En effet, l'existence en Dieu n'est pas distincte de son essence; dans les créatures, elle n'est que la réalisation de leurs essences.

3. Que les substances créées, spirituelles ou corporelles, même notre propre substance, ne sont pas connues directement en elles-mêmes, immédiatement, mais seulement dans les modes et par les qualités qui les révèlent à nous, en vertu du principe : Le rien n'a aucun attribut, aucune propriété, aucune qualité. Nous examinerons plus tard cette opinion de Descartes, à laquelle se rattache la théorie des causes occasionnelles de Malebranche; nous l'examinerons relativement aux corps dans la cosmologie, et relativement à l'âme dans la psychologie. Il nous suffit de remarquer maintenant que, si elle était vraie, il serait incontestable que ni la sensation ni la réflexion sur nous-mêmes ne donnent naissance à l'idée de substance.

Spinosa abusa donc étrangement de la notion cartésienne quand il prétendit en déduire rigoureusement son panthéisme.

« J'entends par substance, dit-il, ce qui est en soi et est conçu par soi, ce dont le concept peut être formé sans avoir besoin du concept d'une autre chose. » (*Ethique*. défin. III.) La vérité de cette définition paraît manifeste, dès qu'on la compare au quatrième axiome : « La connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause, et elle l'implique. » On voit que le dessein avoué de l'auteur est de refuser la qualité de substance à tout être produit. Mais des définitions et des axiomes peuvent être niés gratuitement, quand ils sont avancés sans preuves.

Suivons-le un instant dans le labyrinthe où il s'engage. « J'entends par attribut, dit-il, définition IV, ce que la raison conçoit dans la substance comme constituant une essence. » Et définition V : « Les choses qui n'ont entre elles rien de commun ne peuvent se concevoir l'une par l'autre, ou, en d'autres termes, le concept de l'une n'enveloppe pas le concept de l'autre. »

Nous découvrons facilement sa tactique; après avoir renfermé dans ses définitions ce qu'il veut prouver, il établit sans difficulté, proposition 2 : « Entre deux substances qui ont des attributs divers, il n'y a rien de commun. » Proposition 3 : « Si deux choses n'ont rien de commun, l'une d'elles ne peut être cause de l'autre. » Proposition 4 : « Une substance ne peut être produite par une autre substance. »

Tout cet échafaudage, comme on l'a cent fois remarqué, repose sur une équivoque. Spinosa veut-il dire que la substance est conçue par elle-même, en ce sens qu'elle n'a pas besoin d'un sujet en qui elle réside? Ces conséquences sont mal déduites; elles ne sont nullement contenues dans la définition qu'il pose comme principe. Veut-il dire que la substance est conçue par elle-même, en ce sens qu'elle n'a pas besoin de cause qui la fasse exister? Il pose en principe ce qu'il veut démontrer dans la proposition 6, et ce long enchaînement d'axiomes et de raisonnements ne paraît plus avoir d'autre but, que de voiler une définition fausse et dangereuse.

Les éclectiques ne se sont pas assez soigneusement prémunis contre cette erreur; nous pouvons même dire, sans injustice ni exagération, qu'ils l'ont reproduite quand ils ont défini la substance : ce qui ne suppose rien au delà de soi relativement à l'existence, ou ce qui est en soi et par soi; quand ils ont essayé de déduire de cette définition que la substance était absolue et infinie, qu'elle était nécessaire et unique.

Buffier identifie l'idée de substance avec l'idée d'être, qu'il appelle une idée abstraite : « La substance, dit-il, considérée précisément en tant que substance, n'est qu'une idée abstraite, car il n'existe point de substance qui ne soit que substance. » (*Traité des premières vérités*, part. II, c. 21, n° 334.) Il entrevoit le problème, mais il le résout mal, parce qu'il est aveuglé par ses théories conceptualistes, et que, dans son

(232) « Per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam rem, quæ ita exsistit ut nulla alia indigeat ad exsistendum. Et quidem substantia quæ nulla re indigeat unica tantum potest intelligi, nempe Deus... Possunt autem substantia corporea et mens sive substantia cogitans sub hoc communi conceptu intelligi, quod sint res quæ solo Dei concursu egent ad exsistendum. Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo quod sit res exsistens, quia hoc solum per se nos non afficit; sed facile ipsam cognoscimus ex quolibet ejus attributo, per communem illam notionem, quod nihili nulla sunt attributa, nullæ proprietates aut qualitates. Ex hoc enim quod aliquod attributum adesse percipiamus, concludimus aliquam rem exsistentem sive substantiam, cui illud tribui possit, necessario etiam adesse. » (*Princ.* c. 51, 52, 53.)

opinion, les idées abstraites ne répondent à aucune réalité objective. Sans doute il n'y a pas de substance qui ne soit que substance, comme il n'y a pas de bien qui ne soit que bien, ni de vérité qui ne soit que vérité, ni de cause qui ne soit que cause; les idées de substance, de bien, de vrai, de beau, de cause, de contingent, de nécessaire, de fini, d'infini, toutes les idées que nous avons étudiées, et que nous étudierons dans la suite, ne sont que des concepts différents sous lesquels l'être tombe dans notre pensée. Il n'en est pas moins vrai qu'elles ne sont pas de simples modifications de l'âme, qu'elles ont une réalité objective, que cette réalité est l'être, mais l'être perçu sous différents points de vue, ou dans des relations différentes.

Inutile de réunir un plus grand nombre de définitions de la substance. King la définissait, un être dont la notion ne renferme point l'existence d'un autre (Leibnitz, *Remarq. sur le liv. de King*, n. 4); Wolf, un sujet durable et susceptible de modifications (Storchnau, *Ont.* sect. 3, c. 3); d'autres, le sujet des accidents. Ces deux dernières définitions mettent ceux qui les proposent dans la nécessité ou de dire que Dieu n'est point substance, ou qu'il y a en lui des modes et des accidents (233).

Pour nous, nous adoptons la notion des thomistes, qui est au fond celle de Descartes, celle de la plupart des philosophes qui ne sont pas panthéistes, et de presque tous les théologiens. Elle n'est autre que la notion de l'être, non en puissance, mais en acte; c'est-à-dire, la notion de l'existence considérée comme étant en elle-même, et non dans un autre dont elle serait une détermination spéciale. Elle s'applique à toutes les substances sans exception, à la substance infinie qui est Dieu, et aux substances créées. La substance infinie qui est Dieu est immuable; il n'y a en elle ni successions, ni mode, ni accidents. Les substances créées, au contraire, sont sans cesse défaillantes, et sans cesse elles reçoivent l'être, le mouvement et la vie; c'est pourquoi elles sont conçues non-seulement comme étant en elles-mêmes, mais comme susceptibles de diverses déterminations qui les limitent, et qui peuvent se succéder en elles. Ainsi la notion de substance, comme celle de cause, comme celle de bien, de beau, de nécessaire, de contingent, suppose le concept de l'être, qui est le principe générateur de toutes nos idées, le lien qui les unit, et qui, en les unissant, rend possible le jugement, le raisonnement, l'analyse, la synthèse, la généralisation et toutes les opérations de l'intelligence que nous étudierons en psychologie.

III. La controverse soulevée entre Leibnitz et les cartésiens à l'occasion de la notion de substance se rapporte donc plus directement à la notion d'être ou d'existence; la substance, c'est l'être considéré dans un point de vue particulier et dans un rapport déterminé. Mais cet être est-il acte ou puissance, activité ou passivité? L'être simplement dit est-il acte pur, et l'être limité acte limité? activité et être sont-ils synonymes? La passivité est-elle quelque chose de positif ou de négatif? Est-elle un élément positif de l'être? L'opinion de Leibnitz nous paraît incontestable : Toute existence et par conséquent toute substance est non-seulement active, elle est un acte, une force ou une énergie. En effet, la passivité et l'inertie sont par elles-mêmes inintelligibles; je ne les conçois que comme privation d'activité ou de force; elles sont par conséquent purement négatives. Si l'inertie et la passivité étaient de l'être, elles seraient dans l'être qui possède la plénitude de la réalité, et elles y seraient dans leur plénitude. Dieu serait passif et inerte, comme il est bon, et comme il est vrai, ou plutôt il serait l'inertie et la passivité, comme il est la bonté et la vérité. Or, Dieu n'est ni passif ni inerte; au contraire, il est l'activité, l'acte pur, selon la belle expression des scolastiques. Si nous disons avec eux que la créature est mêlée de puissance et d'acte, de passivité et d'activité, nous ne regardons pas la puissance et la passivité comme un élément réel, intégrant, constitutif, mais comme une limite, une privation, une imperfection. Nous voulons dire seulement que l'acte peut devenir plus acte, et l'énergie énergie plus parfaite.

Cette opinion si simple et si évidente, dès qu'on l'énonce avec netteté, nous paraît à peu près universellement admise par tous les philosophes qui ont creusé jusqu'à cette profondeur la notion de l'être. Elle n'était pas inconnue aux scolastiques, qui non-seulement appelaient Dieu l'acte pur, mais qui exprimaient l'union de la matière et de la forme par les mots d'acte premier. Les découvertes modernes dans le domaine des sciences physiques la confirment, et les lumières qu'elle jette sur les questions les plus abstruses de la philosophie la justifient à un tel point, qu'elle cesse en quelque sorte d'être opinion, pour devenir un fait acquis à la science.

Mais la curiosité humaine, ou plutôt la soif que l'homme a de la vérité, n'est jamais satisfaite, et elle ne peut l'être ici-bas. On s'est demandé : Cette activité qui fait le fond de tout être, qu'est-elle? et l'on a essayé de sonder encore ce nouveau mystère. Les uns, moins audacieux, sans expliquer davantage la notion de force, en ont cependant distingué de deux espèces : l'une active, qui ne convient qu'aux êtres spirituels, l'autre d'inertie qu'ils attribuent aux êtres matériels. (Noget., *Ontol.*, c. 3.) Nous avons peine à comprendre cette force d'inertie; elle nous paraît ressembler beaucoup à une force passive.

(233) Plusieurs théologiens, Mastrofini entre autres, enseignent que Dieu n'est pas substance; il n'est pas un sujet dans lequel s'opèrent des modifications et qui les supporte. (*Sub stare.*)

D'autres, moins timides, ne craignent point d'attribuer à toute substance une activité volontaire. Leibnitz, qui ne croyait pas que la cause, pour être cause, dût être capable d'intention dans la production de son effet, n'hésite pas à douer toutes les substances de perception et d'*appétibilité*, ce qui ressemble fort à la volonté. (*Théod.* n. 87, 91, 124 *Monadologie*, passim.)

Les éclectiques considèrent ordinairement les corps comme composés d'éléments doués d'une véritable causalité, et c'est par elle qu'ils expliquent la sensation, à peu près comme les physiciens et les chimistes modernes expliquent, en vertu du même principe, les affinités chimiques, les actions moléculaires des corps, ou même leur action réciproque.

Il nous semble que Gerdil et les autres disciples de Malebranche, que Malebranche lui-même seraient peu satisfaits de leurs raisonnements, et qu'ils trouveraient quelques analogies entre ces causes indéterminées, non intelligentes, et les qualités occultes des péripatéticiens. (Cousin. *Hist. de la Phil.* liv. II et *passim*. — Malebr. *Rech. de la vérité*, passim. — Gerdil, liv. v, p. 66.)

Nous ne résoudrons point le problème; et quoique, à vrai dire, une activité interne, immanente et constitutive de l'être, sans perception ni volonté, nous paraisse une activité fort mystérieuse, nous n'osons affirmer qu'elle soit absolument impossible. Nous avouons seulement ne pas comprendre ce qu'elle peut être, sans en découvrir l'impossibilité.

IV. Le mode est opposé à la substance, et sa notion nous semble impliquée dans la notion de substance limitée. La substance est en soi, le mode n'est que dans la substance; la substance persiste dans l'existence identique à elle-même, les modes passent et se succèdent sans cesse; ils ne sont que des déterminations de la substance. Ainsi, dans mon âme, telle pensée succède à telle pensée, telle volonté à telle volonté, telle sensation à telle sensation; mais l'âme demeure toujours la même. C'est la même âme, la même substance spirituelle qui pense à Dieu et au monde, qui veut et ne veut pas, qui s'afflige et se réjouit, qui souffre et se délecte.

Je dirai plus : l'âme est un vouloir comme elle est un percevoir. Tel acte intellectuel n'est que l'application particulière du percevoir. comme tel acte de la volonté n'est qu'une application de l'acte du vouloir. Le percevoir a pour objet nécessaire l'être éternellement perçu par l'être simplement dit, ou la vérité. Le vouloir a pour objet la vérité éternellement voulue par le même être; c'est la nature de l'être intelligent, et cette nature est bonne, car elle est l'œuvre de Dieu. Voici le désordre : l'être raisonnable a la puissance d'appliquer ce percevoir et ce vouloir, qui sont lui, à des vérités particulières et à des biens particuliers, et cette application lui est personnelle; c'est son œuvre; elle peut être vicieuse. Elle l'est, en effet, toutes les fois que, dans ses actes personnels, il se met en contradiction avec les actes spontanés qui sont lui-même, c'est-à-dire avec sa propre nature, quand il porte des jugements en opposition avec le percevoir général, quand il veut un bien en opposition au vouloir général, quand il se divise et se déchire en quelque sorte lui-même. Il y a, au contraire, ordre, harmonie, quand les actes réfléchis de l'intelligence ou de la volonté sont conformes aux actes, ou plutôt à l'acte constitutif et spontané. Ainsi la nature intelligente en elle-même est bonne parce qu'elle est de Dieu; le désordre dans la nature est de l'homme. Ainsi la grande loi de l'être intelligent et moral est la vérité. Cette belle doctrine est de Rosmini; nous aurons occasion de la développer ailleurs.

Quoi qu'il en soit, des modifications successives supposent nécessairement une imperfection dans la substance où elles résident; elles ne peuvent se rencontrer dans la substance parfaite qui n'acquiert ni ne perd aucun degré d'être ou de perfection, qui n'est qu'un percevoir et un vouloir pris sans application successive à des objets particuliers; mais elles ne peuvent pas ne pas être dans une substance créée; car toute substance créée est tel ou tel être, dans tel ou tel état, avec telle ou telle détermination; il n'est point l'être simplement dit, l'être possédant la plénitude de l'être, et dont on ne peut affirmer autre chose sinon qu'il est, *Je suis celui qui suis*.

V. Il résulte de ce qui précède que l'idée de substance ne peut être acquise par les sens. En effet, cette idée n'est autre que celle de l'être, non pas de tel ou tel être, mais de l'être absolu considéré dans un rapport déterminé. Or, la sensation ne me donne pas cette idée, en admettant même qu'elle puisse me fournir une connaissance quelconque. Ce n'est pas par les yeux du corps que je vois cet être, je ne le touche pas, je ne le flaire pas, je ne l'entends pas; ce n'est donc pas par les sens que je perçois la notion de substance. Que la sensation nous fasse connaître les qualités sensibles du corps, je veux bien ne le point contester; mais c'est la raison sans nul doute qui nous oblige de rapporter ces qualités à un sujet. Enfin on conçoit parfaitement un être intelligent privé des sens dont nous jouissons qui posséderait la notion de substance.

La conscience est aussi impuissante à lui donner naissance. Elle constate que je pense, que je veux, que je crains, que j'espère, que j'éprouve telle ou telle affection; mais elle ne me dit point que ces modes divers et successifs se produisent dans un être permanent que j'appelle substance; il faut l'intervention de l'idée de substance pour que je puisse porter ce jugement. Quand même je découvrirais par l'œil de ma conscience ma propre substance, je n'aurais pas en elle l'objet de mon idée de substance, car la substance que je suis est limitée et contin-

gente, et la substance que je pense est illimitée et nécessaire. Je pourrais ne pas être, et la substance serait; la destruction de mon être n'entraînerait pas l'anéantissement de la substance; la substance serait encore et elle serait intelligible. On dit : La conscience me révèle des modes et je les attribue nécessairement à un sujet identique; ce jugement est nécessaire; il est une loi de ma nature; nul ne peut contester l'axiome cartésien : Le rien n'a ni modes ni propriétés. Nous répondons : Cette nécessité, qui vous l'impose? Est-elle aveugle et fatale? Si elle est telle, que devient la valeur de votre jugement, et par suite la valeur de l'idée de substance que vous prétendez en déduire? Si elle n'est pas aveugle, quelle est la vérité qui vous dicte cette loi à laquelle vous ne pouvez résister? Est-ce que vous avez l'idée de substance parce que vous affirmez que telle chose est substance? ou n'est-il pas plus vrai de dire que vous affirmez que telle chose est substance parce que vous avez l'idée de substance. Sans doute l'axiome de Descartes est incontestable, mais loin d'en déduire l'idée de substance par un raisonnement rigoureux, ce raisonnement la suppose acquise, car il suppose que nous savons ce que c'est que la substance, que tout phénomène se rapporte à une substance, et qu'il y a certains modes ou phénomènes qui tombent réellement sous l'observation; or, comme nous l'avons montré, le mode comme tel n'est connu que par l'idée de substance. Il y aurait donc, dans le raisonnement par lequel on prétendrait acquérir l'idée de substance, une triple pétition de principes.

VI. On rattache ordinairement à la notion de substance celles d'individu, de suppôt et de personne.

Toute substance réalisée est un individu. Si l'individu est non-seulement doué d'activité, mais s'il en a cette conscience que l'on appelle sensibilité, il prend le nom de suppôt. Le suppôt est donc tout individu doué de la vie animale.

Si l'individu est raisonnable, s'il a la responsabilité de ses actes, s'il peut dire moi; s'il possède une intelligence pour connaître le vrai, une volonté libre pour diriger les forces ou l'activité de sa nature et la soumettre à la loi manifestée à son intelligence, il est une personne. La personnalité est donc l'activité la plus parfaite; elle est une activité essentiellement raisonnable. Elle ne réside que dans une intelligence; mais toute intelligence peut être une personne. Si cette intelligence est unie à une substance, ou même à plusieurs substances inférieures, d'une union telle que ces substances lui soient ou doivent lui être parfaitement subordonnées, qu'elles soient perfectionnées par elle, qu'elles lui soient comme un instrument ou comme un organe, ou comme une servante fidèle, en sorte qu'elle soit seule régulatrice et responsable des actes du tout qui résulte de cette union, elle demeure unique personne. Ainsi le corps et l'âme dans l'homme; le corps, l'âme et la divinité dans Jésus-Christ. L'âme de l'homme pourrait seule constituer une personne; elle est par elle-même une personnalité, du moins dans l'opinion platonicienne, que nous embrassons. Unie au corps, elle ne perd point son privilége; mais le corps qu'elle perfectionne en le pénétrant de sa vie, le corps, qui est son organe et son instrument, devient la propriété de la personne; il est soumis à son empire. Il en arrive tout autrement dans son union avec le Verbe de Dieu en Jésus-Christ, mais par suite du même principe : le Verbe aussi est essentiellement une personnalité, en s'unissant l'âme humaine il en fait sa propriété, comme l'âme dans l'homme l'avait fait du corps; et en cessant de s'appartenir, cette âme cesse d'être une personne; la personnalité réside uniquement dans le Verbe de Dieu. De même que l'âme en s'unissant le corps ne diminue aucune de ses perfections, mais plutôt les augmente et lui en communique de nouvelles en l'associant à la vie intellectuelle dont elle jouit, de même le Verbe, en s'unissant à l'âme, conserve toutes ses facultés, sa liberté elle-même. C'est pourquoi le Fils de Dieu, en s'unissant à l'humanité dans le mystère de l'Incarnation, nous offre, en sa personne, l'idéal parfait de la beauté morale vers laquelle l'homme doit tendre sans cesse. Il ne détruit pas plus les qualités de la matière que les facultés de l'âme. C'est pourquoi il réunit à lui, il régénère, il sanctifie, il divinise en quelque sorte la nature entière (234).

Cette union que les théologiens appellent hypostatique est un des plus grands mystères de la nature; et cependant l'idée de cette unité est une des plus fondamentales de notre intelligence, elle nous impose, dans le langage le plus vulgaire, des expressions inintelligibles sans elle. Les noms propres que nous donnons aux hommes ne s'appliquent pas à l'âme à l'exclusion du corps, ou au corps à l'exclusion de l'âme; ils indiquent la personne : quand une mère appelle son enfant, elle n'appelle pas d'abord son corps, puis son âme, ou d'abord son âme, puis son corps; elle se sert d'un seul nom, Pierre, Paul, Marie, et ces noms ne s'adressent ni au corps en particulier, ni à l'âme en particulier, mais à la personnalité à laquelle le corps et l'âme appartiennent. De là ces affirmations contradictoires en apparence, que l'on fait d'un même individu : on dit d'un même homme qu'il est mortel, qu'il est immortel, qu'il pense et qu'il est étendu, qu'il est esprit et qu'il est matière : on affirme les qualités de deux substances distinctes, le corps et l'âme,

(234) Ce principe que dans l'union hypostatique d'une substance à une autre substance les deux substances unies ne perdent aucune de leurs propriétés, pourrait servir à résoudre le problème : L'âme est-elle l'unique principe de vie qui anime le corps? et plusieurs autres.

d'une seule et même chose qui n'est ni le corps, ni l'âme, pris séparément, qui semble dominer l'un et l'autre; cette chose est la personne qui réside dans la partie la plus élevée de l'intelligence, qui domine et qui gouverne les forces du corps et les facultés inférieures de l'âme. Nous étudierons, en psychologie, ce fait singulier que les théologiens ont scruté avec une étonnante profondeur, et analysé avec une rare délicatesse. Ils avaient une lumière que n'avaient pas les philosophes, la révélation surnaturelle.

Nous avons dit quelques mots rapides de la personnalité qui possède plusieurs substances sous son autorité. Il y a un autre mystère plus incompréhensible encore, c'est celui de trois personnes distinctes possédant en commun la même substance, c'est le mystère de la vie divine; il n'appartient qu'au théologien de s'approcher en adorant de cet auguste et terrible sanctuaire. Nous nous contenterons des observations suivantes :

La philosophie démontre, ainsi que nous l'avons vu, que l'être possède trois attributs fondamentaux et constitutifs; elle démontre encore, comme il résulte de ce qui précède, que la personnalité est l'activité de l'être à son plus haut degré de perfection. Si donc la théologie fondée sur la foi surnaturelle affirme que ces trois attributs fondamentaux qui, loin de détruire l'activité de l'être, la supposent, s'actuent en trois personnes vivantes, elle énonce un mystère que la philosophie n'eût jamais découvert et qu'elle n'expliquera jamais, mais que, loin de le repousser, elle acceptera comme parfaitement conforme aux données de la raison.

Nouvelle preuve de l'union de la philosophie à la théologie, et des secours mutuels qu'elles se prêtent.

Ah! quand donc cette vérité sera-t-elle comprise? Le jour où la théologie et la philosophie seront plus sérieusement étudiées. Alors cesseront les anathèmes qu'on se lance réciproquement; aux discussions violentes et passionnées succéderont la paix et la concorde. On étudiera de concert, non pour se battre et défendre un parti, mais pour approfondir les vérités connues, éclaircir les difficultés, faire disparaître les contradictions apparentes, et travailler à un progrès véritable, parce qu'il sera cherché dans la connaissance et l'amour de la vérité.

AUTRE THÉORIE SUR L'IDÉE DE SUBSTANCE.

Selon l'école moderne, ce principe renferme trois idées : celle de substance, celle de phénomène, et l'idée du rapport entre le phénomène et la substance.

L'idée de phénomène est purement empirique; les phénomènes sont saisis par les sens dans le monde extérieur, et dans l'âme par la conscience. Leur idée participe à leurs caractères; elle est contingente, variable et multiple comme eux.

L'idée de substance est au contraire une idée rationnelle; elle a sa source dans la raison pure, qui la conçoit spontanément par le moyen du rapport nécessaire entre tout phénomène et sa substance; et ce rapport est également une conception pure ou *à priori*, qui ne tombe que dans le domaine de la raison.

Ainsi, des trois idées renfermées dans le principe de la substance, la première seule est relative et d'origine expérimentale; les deux autres sont rationnelles et marquées de tous les caractères des conceptions de la raison; elles sont nécessaires, immuables, universelles.

Que résulte-t-il d'un pareil système? Précisément les conséquences les plus opposées à celles que l'on en attend et qu'on s'est beaucoup trop hâté de proclamer.

En distinguant aussi profondément qu'on l'a fait les phénomènes et la substance, on a cru avoir sauvé la philosophie du triple écueil contre lequel elle a jusqu'ici alternativement échoué : le matérialisme, l'idéalisme et le scepticisme; tandis qu'en réalité on n'a fait que l'y exposer davantage.

La théorie moderne ne s'est pas contentée de distinguer les phénomènes de la substance. En les marquant de caractères essentiellement opposés, en les attribuant à des facultés profondément différentes, elle a séparé ces choses par une distance infranchissable, elle a creusé entre la substance et les phénomènes un véritable abîme. Vainement a-t-elle cru avoir trouvé le moyen de le franchir dans la conception du rapport nécessaire entre les phénomènes et la substance; cette sorte de pont, jeté sur l'abîme, s'y est englouti avec toutes les réalités auxquelles il devait conduire. Il ne reste plus de rapport possible entre le relatif et l'absolu, du moment que les facultés qui donnent l'un ne peuvent donner l'autre. La conscience et les sens ne saisissent que des phénomènes, et la substance toute seule tombe au pouvoir de la raison : la raison ne pouvant saisir que la substance, et les facultés expérimentales que les phénomènes, les phénomènes et la substance resteront toujours profondément séparés, à moins que nous ne trouvions, pour nous donner ces deux choses à la fois, une faculté qui ne soit ni expérimentale ni rationnelle, c'est-à-dire une faculté impossible à concevoir. Hume a parfaitement démontré que la faculté qui perçoit les phénomènes ne peut nous donner la substance, et Kant a fait voir que les conceptions de la raison n'ont de réalité que dans la raison même. Partant des idées rationnelles, la philosophie ne s'élève que d'abstractions en abstractions; partant des phénomènes, elle ne saisit jamais que des apparences : d'une part elle se perd dans l'idéalisme, de l'autre dans le scepticisme, sans pouvoir échapper soit à l'une, soit à l'autre de ces fâcheuses extrémités.

La théorie moderne n'aura pas d'autre destinée tant qu'elle s'obstinera dans l'opposition si profonde qu'elle a établie entre les phénomènes et la substance, et dans cette sorte d'antagonisme entre les diverses fa-

cultés qui nous les donnent. Elle se jettera nécessairement, soit du côté des données expérimentales et phénoménales pour tomber dans le nihilisme de Hume, soit du côté des conceptions rationnelles pour ne remuer, avec Kant et Fichte, que de vaines abstractions logiques.

La philosophie n'aurait à craindre aucune de ces fatales conséquences, si, au lieu d'imaginer les choses ou de ne les contempler que dans le règne des abstractions de l'esprit, elle se fût contentée de les voir telles qu'elles sont en elles-mêmes et n'y eût cherché que ce qui s'y trouve; alors elle n'aurait pas séparé ce qui est uni, elle n'aurait pas vu deux choses où il n'y en a qu'une seule; elle eût été par là dispensée de mettre en présence des choses contradictoires et de recourir à des facultés opposées pour les obtenir.

Dans la réalité, rien n'est plus *un* que les phénomènes et la substance. Qu'est-ce, en effet, qu'un phénomène, sinon l'apparence, la manifestation, la manière d'être d'un être? Qu'est-ce, sinon l'être apparaissant, se manifestant sous tel ou tel point de vue ? et qu'est-ce que l'être, sinon la substance même? La substance et le phénomène sont donc une seule et même chose; c'est une chose se montrant d'une manière quelconque, ou tombant, par un de ses points de vue, sous l'action de notre faculté de connaître.

Il y a sans doute dans chaque être plusieurs phénomènes, par conséquent chaque phénomène n'est pas tout l'être, ne l'épuise pas tout entier; mais l'être est dans chacun de ses phénomènes, ils sont *lui* chacun à sa manière, il est *eux* quels que soient leur nombre et leur variété.

Il suit de là que la faculté qui saisit le phénomène saisit l'être, que par conséquent il n'y a pas une faculté spéciale pour percevoir le phénomène et une autre pour en concevoir la réalité, pas plus qu'on ne trouve, entre le phénomène et l'être, cette prétendue opposition de nature et de caractères qu'on s'est tant évertué à établir.

« Les notions de substance et d'attribut, dit M. Royer-Collard (*Fragments*, t. IV, *OEuvres de Reid*), sont des notions partielles et relatives, que nous formons en divisant mentalement ce que *la nature ne divise jamais*. Dans le fait, nous ne percevons aucun attribut séparé d'une substance; ce serait un adjectif sans substantif. »

M. Cousin semble avoir aussi partagé cette manière de voir : il disait en effet (*Cours* de 1816 et 1817, p. 110) : « Interrogez-vous vous-mêmes, et vous reconnaîtrez que toutes les perceptions que vous donne votre conscience sont vôtres. Lorsque je m'examine, il m'est impossible de trouver en moi quelque perception qui ne m'apparaisse pas comme mienne. Si l'on me disait : Dites-nous ce que la conscience vous atteste en ce moment des phénomènes qui se passent au dedans de vous, je serais obligé de dire que je sens que je parle. Si ces paroles sont l'expression fidèle de ce qui se passe en moi, nous devons y lire comme dans un miroir les différents phénomènes intellectuels. Or, pesez ces paroles : *Je sens que je parle*. N'est-il pas vrai que le *je* ou le *moi* s'y produit deux fois, et par conséquent que j'ai deux fois raison; que, d'abord, la conscience n'agit pas en général, mais que c'est ma conscience qui agit et qui se présente à moi comme mienne ? Je ne dis pas : Quelqu'un sent, mais : Je sens. Puis, après avoir dit : Je sens, j'ajoute que je parle; il m'est impossible de séparer l'acte de la conscience de son sujet, et la parole de son sujet; l'un et l'autre m'apparaissent également dans le *moi*. Quand vous réfléchissez sur vous-mêmes, ce n'est jamais que sur vous-mêmes que vous réfléchissez; vos modifications, vos facultés se rencontrent toujours dans votre *moi* et le supposent.

C'est le *moi* qui agit, pense, sent. Les modifications ne sont jamais séparées du sujet qui les contient, *car les modifications sont le sujet lui-même, modifié d'une certaine manière*. Tout part du *moi*, tout s'y rapporte; il est à la fois et la circonférence et le centre; il est toujours tout entier dans toutes les parties de son existence indivisible, et dans tous les points de sa durée continue. »

Une vérité acquise à la science et dont tous conviennent, c'est que ce n'est point par l'analyse, mais par la synthèse, point par l'abstrait, mais par le concret, que l'esprit humain débute dans l'acquisition de toutes les connaissances ; en d'autres termes, quel que soit l'objet qui se présente pour la première fois à nos moyens de connaître, nous le saisissons en masse et non successivement ou par la notion successive de tout ce que nous pouvons y découvrir. Plus tard, sans doute, nous en distinguons les éléments, nous en abstrayons les propriétés et les manifestations ; mais nous n'opérons ainsi qu'après l'avoir préalablement connu synthétiquement, sans en distinguer les points de vue divers. Nous n'avons donc pas d'abord l'idée de phénomène distincte de celle de substance, et l'idée de rapport distincte des deux précédentes; nous ne composons pas la première connaissance que nous avons d'un être des trois idées qu'on prétend trouver dans le principe de la substance : nous connaissons l'être tel qu'il nous frappe d'abord, et nous le connaissons par notre seule faculté de connaître, sans qu'il soit aucunement besoin de recourir à d'autres moyens, à d'autres conditions. Ainsi, par exemple, un corps s'offre pour la première fois à moi; je ne saisis pas d'abord le phénomène qui me frappe en lui, puis la substance cachée sous ce phénomène, en vertu d'une prétendue conception de la nécessité de rattacher tout phénomène à la substance et dont mon esprit serait muni à l'avance; je vois, je connais ce corps étendu, coloré, formé de telle ou telle manière; je n'en distingue ni l'étendue, ni la forme, ni la couleur, ni la

substance : je perçois le corps tel qu'il se montre, c'est-à-dire d'une manière concrète.

« Primitivement, dit M. Cousin, rien n'est abstrait, rien n'est général, *tout est particulier, tout est concret*. L'entendement, je l'ai démontré, ne débute pas par ces formules, qu'il n'y a pas de modification sans sujet, qu'il n'y a pas de corps sans espace, etc.; mais une modification lui étant donnée, il conçoit un sujet particulier de cette modification ; un corps étant donné, il conçoit que ce corps est dans un espace ; une succession particulière étant donnée, il conçoit que cette succession particulière est dans un temps déterminé, etc. Il en est ainsi de toutes nos conceptions primitives ; elles sont toutes particulières, déterminées, concrètes. De plus, et je l'ai démontré encore, elles sont mêlées les unes aux autres, toutes nos facultés entrant en exercice simultanément ou presque simultanément. Il n'y a pas conscience de la plus petite sensation sans un acte d'attention, c'est-à-dire sans un déploiement quelconque de la volonté ; il n'y a pas de volition sans sentiment d'une force causatrice intérieure ; pas de sensation perçue sans rapport à une cause externe et au monde, que nous concevons de suite dans un espace et dans un temps, etc. Enfin, sans répéter ici ce que j'ai dit tant de fois, toutes nos conceptions primitives sont non-seulement concrètes, particulières ou déterminées, mais simultanées, et comme l'entendement ne débute pas par l'abstraction, mais par la particularité, de même il ne débute pas par l'analyse, mais par la synthèse. »

M. Royer-Collard (*Fragments, Œuvres de Reid*, t. IV, p. 301), s'est exprimé dans le même sens.

« La nature, dit-il, ne sépare pas plus la sensation du *moi* qu'elle ne sépare le *moi* de la sensation ; mais ce que la nature ne sépare jamais, nous pouvons le séparer par la pensée. Nous pouvons considérer le *moi* sans penser à la sensation, la sensation sans penser au *moi*. Dans le premier cas nous avons la notion abstraite du *moi* ; dans le second cas, la notion abstraite de la sensation.....

« Un *moi* antérieur à la sensation (pag. 302), ou une sensation antérieure au *moi*, sont des abstractions de nos esprits et de pures méthodes d'analyses nées de l'imperfection du langage. Quelques philosophes allemands, voulant déduire la pensée du *moi*, ont inventé un *moi* qui se pose lui-même au préalable, et qui pose ensuite tout le reste. Quand on part ainsi d'une abstraction, et que l'on construit la science de l'homme de la même manière que l'on construit la géométrie, si l'on a procédé logiquement, on sait quelque chose parfaitement ; mais ce que l'on sait, c'est son propre ouvrage. L'esprit peut bâtir ainsi toutes sortes d'édifices où les beautés de l'art se feront remarquer ; une chose leur manquera toujours, l'existence. Les tentatives faites par d'autres philosophes pour déduire le *moi* de la pensée n'ont pas été plus heureuses. Le résoudre en collection de pensées, c'est le détruire.

« Ce qui précède s'applique à la substance matérielle. La sensation de l'effort que nous faisons dans la compression ne nous atteste pas plus clairement notre propre existence, qu'elle ne nous atteste l'existence extérieure de la chose étendue qui nous résiste. Quel est l'objet de notre perception ? Ce n'est point la chose ; ce n'est point l'étendue et l'impénétrabilité : *c'est la chose étendue et impénétrable*. Nous retombons encore ici dans une analyse toute faite, parce que nous nous exprimons avec des mots. La chose et ses qualités forment un tout indestructible ; mais nous ne laissons pas de le diviser par la pensée, les langues en séparent les parties, et semblent nous montrer les qualités hors de la chose, et la chose privée de ses qualités.....

« Ce qu'il y a de commun (page 303) aux notions générales de la substance matérielle et de la substance pensante forme la notion encore plus générale de l'être et de l'existence. Toutes ces notions sont des opérations de nos esprits ; elles n'ont point d'objet hors de nous ; mais elles ont un fondement réel dans le *moi* et dans les corps qui tombent sous nos sens. Comme nous les avons tirées de là, il suffit de les y remettre pour les réaliser. »

Si donc les mots *substance* et *phénomène* ont leur raison d'être dans la langue, ce n'est que comme exprimant de pures abstractions de l'intelligence. Ils signifient des manières particulières d'envisager une seule et même chose ; mais l'esprit humain n'a pas débuté par ces abstractions pour en composer l'être ; il a d'abord saisi l'être dans un premier phénomène ou un premier point de vue, puis il en a distingué les différentes manières d'être qu'il a successivement connues, en leur donnant à chacune un nom ; et ce sont ces noms qui malheureusement ont été pris comme signifiant autant de choses distinctes.

Dans toute la suite même de la vie, l'homme, tant qu'il ne laisse pas son esprit travailler sur les idées que lui représentent les mots, mais qu'il opère sur les choses, saisit ces choses, comme nous venons de le dire, sans distinguer la chose réelle, l'être substantiel de son apparence. Toutes les fois que j'éprouve une sensation, je n'ai pas d'abord l'idée de ma substance à laquelle je rapporte ce phénomène en vertu de l'idée de ce rapport préalablement conçu comme nécessaire ; je sens et je le sais ; c'est-à-dire je suis sentant et le sachant ; je n'ai d'autre idée que de *moi* modifié, affecté d'une certaine manière ; c'est un être manifesté que je saisis, et non pas d'abord une apparence, un simple fait. De même si je vois venir à moi un de mes semblables, mon ami, par exemple, je ne pense nullement que je vois son apparence ; je crois au contraire que c'est bien sa réalité. Il me faudrait un effort extraordinaire d'imagination pour séparer

de mon ami lui-même ce qu'on appelle ses phénomènes ; sa stature, sa forme, son allure. Essayez de faire comprendre à la masse des hommes qu'ils ne voient, qu'ils ne touchent que des apparences, ils croiront que vous avez perdu ce bon sens qui les guide.

« Il faut, dit M. Cousin (*Cours* de 1816 et 1817, p. 167), distinguer le *moi* concret du *moi* abstrait, la substance modifiée de la substance pure. Je m'explique; nous ne connaissons les substances que par leurs accidents ; la matière que par ses formes, le *moi* que par ses pensées. Tout ce qui existe existe d'une certaine manière ; je suis et je suis d'une certaine manière; je ne me perçois jamais étant purement et simplement, mais je m'aperçois toujours dans un certain état, produisant telle pensée, éprouvant telle sensation. Le *moi* ne se révèle pas pur, mais modifié; je n'aperçois jamais que le concret *moi* modifié. Dans le progrès ultérieur de l'intelligence, l'abstraction pourra séparer la substance des modifications; mais l'observation intellectuelle ne nous fait jamais connaître que des concrets. Il n'y a pas d'étendue en général, il y a des êtres étendus; de même, il n'y a pas de substance pure, il y a une substance qualifiée. Tout ce qui existe est concret; il y a des sujets avec des qualités, des qualités dans des sujets. Séparer la modification de l'être, c'est faire deux abstractions, car l'être séparé des modifications, et les modifications séparées de l'être, ne sont plus que des abstractions. Il est aussi absurde de dire qu'il y a des substances sans qualités, que de dire qu'il y a des qualités sans substances : il y a des substances avec des qualités. »

La pensée de M. Cousin eût été complétement vraie s'il avait dit : « Il y a des substances qualifiées, c'est-à-dire identiques avec leurs qualités. »

Ainsi, de l'aveu même des philosophes modernes, le phénomène n'étant que l'être manifesté, l'être et le phénomène ne sont qu'une seule et même chose. S'il en est ainsi, pourquoi en faire l'objet de deux idées différentes qui ne peuvent être unies que par le moyen d'une troisième idée distincte des premières, et qui ne sauraient être conçues chacune que par une faculté spéciale? On a multiplié les êtres sans nécessité, *inde mali labes*.

Tous conviennent que, pour connaître les phénomènes, il suffit des sens et de la conscience ; donc les prétendus principes *à priori*, ainsi que la raison pure qui les donnerait, sont inutiles pour saisir la substance, puisque la substance et les phénomènes sont une seule et même chose, puisque en saisissant les phénomènes je saisis leur substance même.

Eh quoi! dira-t-on, vous confondez l'être et le phénomène, tandis qu'ils sont si profondément différents. Le phénomène passe, l'être est permanent; le phénomène varie, l'être reste le même; les phénomènes sont multiples, l'être est *un*, etc.

Toutes ces prétendues différences n'ont lieu que dans la région des abstractions. Nous ne disons pas qu'un phénomène soit tout l'être ni que l'être soit toujours le même phénomène. Un phénomène est une manière d'être; mais un être peut avoir plusieurs manières d'être, et se montrer successivement ou tout à la fois sous plusieurs, sans cesse pour cela de ne faire qu'un avec chacune d'elles. Un phénomène qui apparaît ou disparaît n'est pas autre chose que l'être se montrant ou cessant de se montrer sous l'un quelconque de ses points de vue. Que je cesse de sentir pour penser ou pour agir, que je fasse même ces trois choses à la fois, il n'en est pas moins vrai que c'est toujours *moi* pensant, sentant et agissant.

Si nous remontons à la cause qui nous fait opposer ainsi les phénomènes à la substance, nous trouverons de nouvelles raisons pour nous convaincre que cette opposition est une erreur.

La première fois que l'esprit est frappé d'un objet, il n'y saisit évidemment pas autre chose que l'objet sous le point de vue par lequel il se présente. Ce point de vue est ce par quoi il appellerait l'objet s'il lui donnait un nom, et il ne lui donnerait qu'un nom, preuve qu'il n'en a qu'une seule idée. Une autre fois il le saisit sous un autre point de vue, un autre encore, et ainsi de suite. Chacun de ces points de vue, étant distinct des autres, reçoit un nom particulier; et quoiqu'ils appartiennent tous au même objet, quoiqu'ils n'en soient pas distincts, comme l'esprit ne peut faire consister l'objet tout entier dans chacun d'eux, il est forcé de l'en séparer, et pour cela de désigner l'objet en soi par un terme spécial. L'abstraction distingue ainsi l'objet des points de vue, qui ne sont que lui-même comme elle avait justement distingué les uns des autres ses points de vue divers.

Nos différents moyens de connaître contribuent encore par leur diversité à nous jeter dans cette erreur. Chacun de nos organes, chacune de nos facultés atteint son objet sous un point de vue spécial. Il est donc naturel et légitime de distinguer ces points de vue les uns des autres; mais il ne l'est pas de les séparer de l'objet lui-même; car si chacun d'eux n'est pas l'objet tout entier, l'objet est bien réellement chacun de ses points de vue. Ainsi quand je touche par mes mains la dureté d'un corps, c'est assurément le corps dur que je saisis, et non quelque chose de distinct du corps et qui serait la dureté; comme c'est le corps coloré, étendu, odorant, savoureux que je perçois par les organes qui me donnent la couleur, l'odeur et la saveur, et non des objets différents du corps qui seraient saveur, couleur, odeur; ces choses sont de pures abstractions de l'esprit, sans réalité aucune hors du corps dont l'esprit les a tirées, et où il faut qu'il les replace toutes les fois qu'il veut s'en faire une idée véritable.

On nous objectera peut-être que le célèbre enthymème de Descartes : *Cogito, ergo sum*,

semble défendre formellement d'identifier la substance avec ses phénomènes, puisqu'il distingue la pensée de l'être pensant, l'existence de sa manifestation.

Nous ne savons jusqu'à quel point Descartes distinguait les phénomènes de la substance; il a bien pu, comme la philosophie moderne, prendre pour réellement distinctes deux choses qui ne le sont que par l'abstraction. Cependant M. Cousin a prouvé, dans ses nouveaux *Fragments*, que ce qu'on appelle l'enthymème de Descartes n'en était pas un dans l'esprit de ce philosophe; qu'il n'avait jamais voulu faire un raisonnement, et que le mot *ergo* n'est là que pour mieux faire sentir l'étroite liaison de la pensée et du *moi* pensant. S'il en est ainsi, et nous n'en doutons pas, le principe sur lequel repose toute la philosophie cartésienne, loin de combattre notre théorie, la confirmerait plutôt.

On peut nous faire une objection plus grave : c'est qu'en identifiant ainsi les phénomènes et la substance, nous ressuscitons le système usé de Condillac et des sensualistes, qui faisaient consister la substance dans la collection des phénomènes ou des qualités.

La réponse est facile. Le sensualisme nie la substance; il ne voit que des qualités, que des manières d'être; s'il conserve le nom de substance en l'appliquant à la réunion des qualités, il ne conserve qu'un nom et fait complétement disparaître la chose. Nous, au contraire, en identifiant les phénomènes, les manières d'être de la substance avec la substance même, nous ne sacrifions qu'une distinction abstraite, nous laissons subsister l'être, nous le retrouvons même dans toutes ses manières d'être. Les phénomènes ne sont plus de simples apparences; ils se confondent avec la réalité. Dans le système de Condillac, la substance est réduite à ses qualités; dans le nôtre, les phénomènes et les qualités sont ramenés à la substance; ils ne sont que la substance diversement modifiée. Rien n'est donc plus conforme que notre théorie à l'existence des réalités substantielles, rien par conséquent de plus opposé qu'elle aux systèmes qui réduisent le monde des esprits et des corps à n'être qu'une vaine fantasmagorie phénoménale.

On insistera peut-être en disant : Si les qualités sont ainsi confondues avec leurs substances, celles-ci consisteront tout entières dans leurs qualités, elles ne seront pour nous que les qualités que nous pourrons en connaître; et cependant le sens commun, d'accord ici avec la philosophie moderne, voit dans la substance quelque chose de plus que les qualités qui nous frappent; il ne croit pas que ce que nous connaissons d'un être soit réellement tout ce qu'il est en soi.

Si nous avons été compris, cette objection porte à faux. Nous n'avons pas prétendu qu'un être quelconque fût tout entier dans ses qualités et moins encore dans celle que nous en connaissons. L'être est plus étendu que ses manières d'être, il l'est a plus forte raison beaucoup plus que les qualités qu'il nous est possible de saisir en lui. Mais de ce qu'il est plus que ses qualités, s'ensuit-il qu'il ne soit pas ses qualités mêmes? L'étendue d'un corps n'est pas tout le corps, mais le corps consiste en partie dans son étendue; il est l'étendue qui lui appartient; il est étendu, comme il est coloré, pesant, rond ou carré; sa forme, sa couleur, sa pesanteur ne sont que lui-même sans être pour cela lui tout entier; de même que la sensibilité, la volonté, l'intelligence, sont l'âme capable de sentir, de vouloir, de connaître, sans que, pour cela, chacune de ces facultés soit adéquate à toute la substance du *moi*.

Mais alors, dira-t-on, comment savez-vous qu'il en est ainsi? En admettant que les qualités connues d'une substance ne sont pas la substance tout entière, il vous faut bien admettre une faculté, un principe qui vous fasse croire à l'existence de ce qui, dans la substance, ne vous frappe pas, de ce qui est en sus ou au delà des qualités que vous connaissez.

Nous n'avons jamais nié que l'intelligence eût des tendances, des lois qui président à ses actes et la poussent dans certaines directions. Nous lui reconnaissons, par exemple, la loi de l'induction, en vertu de laquelle notre intelligence croit que ce qui s'est plusieurs fois répété peut et même doit se répéter encore. Cette loi s'applique au cas qui nous occupe. Un être s'est manifesté successivement sous plusieurs manières d'être; plus nous l'avons examiné, plus nous avons employé de moyens pour l'observer, plus aussi nous y avons saisi de phénomènes ou de qualités; nous en induisons naturellement qu'en l'observant plus longtemps encore et par des moyens plus nombreux et plus puissants, nous y découvririons des qualités nouvelles : et comme nous savons nos moyens de connaître bornés, parce que nous sommes essentiellement finis, nous présumons aussi que les qualités que nous pouvons connaître dans cet être ne sont pas toutes celles qui le constituent, qu'une intelligence plus parfaite que la nôtre en découvrirait davantage, et qu'enfin l'intelligence qui n'a pas de bornes peut seul connaître tout ce qu'est un être et dans ce qu'il montre et dans ce qu'il cache. C'est en ce sens qu'on dit que Dieu seul est capable de connaître à fond la substance ou la nature des êtres.

Nous croyons donc qu'il y a dans tous les êtres des éléments que nous ne connaissons pas, et qu'il y en a peut-être plus encore que nous ne connaîtrons jamais. La loi qui nous suggère cette croyance est l'induction, et l'induction n'est point un principe à part qui n'appartiendrait qu'à une faculté spéciale; elle est la loi de notre faculté de connaître. La même faculté par laquelle nous connaissons ce qu'il nous est donné de saisir dans les êtres, nous fait croire à l'exi-

stence d'une foule de choses que nous ne pouvons y voir.

Il y a loin, comme on le voit, de cette théorie à celle qui sépare si profondément les qualités de leur substance, et qui fait consister la substance précisément dans la partie invisible, insaisissable des choses. La substance des choses est sans doute dans ce qu'il nous est impossible d'y voir aussi bien qu'elle est dans ce que nous y voyons; mais elle n'est pas plus dans l'invisible que dans le visible ; les qualités manifestes comme les qualités cachées sont la substance; elles ne sont rien autre chose jusqu'à ce que le travail de l'esprit les ait converties en abstractions.

Les avantages de notre manière de voir sont sensibles. Appliquons-la seulement à la question si grave de la nature de l'âme.

Si les qualités et les manières d'être se confondent avec la substance, l'étude des modes et des propriétés de l'âme humaine est donc l'étude même de sa substance ou de sa nature. Les recherches et les découvertes sur les premières seront des recherches et des découvertes sur celle-ci : par conséquent il devient inutile de faire une question spéciale de la nature de l'âme. Cette question si profonde, si épineuse, est résolue pour quiconque connaît les propriétés et les modes du principe pensant. Nous en dirons autant de la question de la nature des corps et de la question plus importante encore de la nature divine. Connaître les attributs de Dieu, c'est connaître sa substance; connaître les propriétés de la matière, c'est en connaître la nature. Si la nature de ces êtres n'est pas connue tout entière, parce que nous n'en connaissons pas toutes les propriétés et tous les modes, nous en connaissons du moins une partie, la partie correspondante, adéquate aux propriétés connues; et comme des choses qui se repoussent ne peuvent coexister dans un même objet, les propriétés connues de l'esprit et celles des corps se repoussant, nous en concluons naturellement que les qualités corporelles et spirituelles ne peuvent se trouver dans une seule et même substance : ce qui revient à dire que, puisque la substance des esprits et celle des corps se repoussent, elles ne peuvent se réduire à une substance unique.

Au contraire, la théorie que nous combattons tendrait plutôt à confondre toutes les substances. Si elles ne sont que la partie invisible des choses, que ce je ne sais quoi qui tombe seulement sous l'aperception rationnelle, la raison qui les conçoit ne les conçoit que comme substances; elle n'y voit aucune différence de nature : elle ne dit pas, il est vrai, que la substance du *moi* et celle du corps sont identiques, mais elle ne donne aucun moyen de les distinguer; elle va même quelquefois jusqu'à déclarer que l'homme ne saura jamais si elles sont réellement distinctes.

En résumé : la philosophie a tort de distinguer les phénomènes de la substance et surtout d'attribuer à ces deux choses, qui n'en font qu'une, des caractères si opposés.

Les idées de phénomènes et de substance ont une seule et même origine dans notre faculté générale de connaître : pour les obtenir il n'est nullement nécessaire de recourir à une faculté spéciale, ni à de prétendus principes *à priori*.

La théorie qui ramène les phénomènes à leur substance, loin de se confondre avec le sensualisme, qui faisait consister la substance dans la collection des phénomènes, s'en sépare de la manière la plus profonde; elle est essentiellement spiritualiste et réaliste ; elle fait participer les phénomènes à la réalité de la substance, tandis que la théorie de Condillac identifie la réalité substantielle avec le néant des phénomènes. (Voy. *Essai d'une nouvelle Théorie sur les idées fondamentales*, etc., par F. Perron.)

SYLLOGISME. *Voy.* Raisonnement.

SYNTHESE. *Voy.* Méthode.

SYSTEMES, des inventeurs de nouveaux systèmes. *Voy.* Note I, à la fin du volume.

# T

TEMOIGNAGE DES HOMMES. *Voy.* Autorité du témoignage, etc.

TEMPS. *Voy.* Durée.

# U

UNITE ET MULTIPLICITE. — On appelle *unité* ce qui fait qu'un être est dit *un* et non plusieurs. Cependant la notion de l'*unité* est un de ces points où les plus habiles ont coutume de dire que l'esprit se perd, supposant qu'il est impossible de le bien expliquer.

Je tombe d'accord avec eux qu'il est difficile d'expliquer ce que c'est qu'*unité;* j'ajoute même qu'il est impossible de l'expliquer. Mais pourquoi ? Est-ce parce qu'il est difficile ou impossible de la concevoir? Tout au contraire; c'est parce que rien n'est si facile. Comme c'est l'idée la plus simple, et qui est venue peut être la première à l'esprit, savoir, que j'étais *un* et non pas *deux* hommes, j'ai attaché d'abord à cette idée un terme qui, exprimant l'idée la plus simple et la plus aisée, ne saurait par conséquent être expliqué. L'explication consiste à développer une idée par l'analyse des idées plus simples dont elle est composée : or toute idée qui est parfaitement simple ne saurait être développée par une idée plus

simple, et par conséquent ne saurait être expliquée. Je puis très-bien expliquer à qui ne le saura pas ce que c'est que *mille*, disant que c'est dix fois cent, et lui expliquer *cent*, lui disant que c'est dix fois dix; et s'il ignore ce que c'est que dix, le lui expliquer encore en lui montrant sur ses dix doigts dix unités, et une unité à chaque doigt; mais s'il demande que je lui explique ce que c'est que d'être *un* et une *unité*, alors toute mon explication et celle du plus ingénieux homme du monde tarit tout à coup, parce qu'il n'y a plus rien à expliquer, n'y ayant plus d'idées composées, et par conséquent plus rien qui puisse faire une idée et une expression plus nette et plus aisée que celle d'unité.

En effet, quand vous aurez défini l'*unité*, avec le commun des philosophes, *ce qui, n'étant point divisé en soi, est divisé de toute autre chose*, il ne se trouvera dans cette définition aucune idée plus claire ni plus distincte que l'unité même qui est définie. Or, si l'idée de la chose ne devient pas plus claire par l'explication, ce n'est point là une explication, ni par conséquent une définition; la définition n'étant qu'un discours qui explique la nature d'une chose.

D'ailleurs, qu'aucun des termes ou des idées de la définition ne soit plus clair que le terme même d'*unité*, c'est ce qui paraît évident. Sais-je mieux ce que c'est que d'*être divisé de toute autre chose, sans être divisé en soi-même*, que je ne sais ce que c'est qu'*unité?* Et ne peut-on pas demander, avec autant de raison et de besoin, ce que c'est que *de n'être point divisé en soi-même*, que l'on demande ce que c'est que d'être *un?* N'est-il pas même plus difficile de démêler le premier que le second? Oui, sans doute; la plupart des hommes ne comprendront pas seulement ce qu'on leur veut dire, quand on leur parlera de ce qui n'est point divisé en soi; et s'ils viennent jamais à le bien comprendre, ils ne pourraient jamais mieux l'expliquer qu'en disant que *n'être point divisé en soi-même, c'est être un*. Que si l'on veut aller au delà, il est manifeste qu'on embrouillera plus la chose qu'on ne l'éclaircira, parce que l'idée (comme je l'ai déjà dit) la plus simple et la plus aisée que nous puissions former est celle d'*unité*, et elle ne saurait être exposée que par des expressions plus composées et plus obscures; et par conséquent l'idée d'unité ne se peut expliquer ni se définir.

Mais, si l'idée de l'unité est si claire, pourquoi demande-t-on tous les jours ce que c'est, et en quoi elle consiste? A cela je réponds que l'on s'embarrasse mal à propos. Est-il rien de plus frivole que de s'efforcer de rendre plus clair ce qui est souverainement clair? Quelle est en nous la souveraine clarté, la source de toutes les autres, et que tout le monde convient être telle? C'est le sentiment et la connaissance qu'on a de sa propre existence, laquelle fait dire à chacun de nous avec une souveraine clarté : *j'existe, je suis, je pense*. Or, cette connaissance est en un sens la même que celle-ci, ou du moins elle la renferme. Je suis *un* et non pas *deux*; je suis *moi* seulement et non pas un autre; car qui dit *moi* dit *un* qui exclut un autre en moi, et dit *un* qui n'est pas deux. Trouver de la difficulté sur ce point, c'est en trouver à dire : *Ce qui est telle chose est telle chose;* et c'est former une difficulté puérile, ou plutôt un discours insensé. Comme donc nul ne peut méconnaître le sentiment de sa propre existence pour une première vérité, c'est également une première vérité que le sentiment de l'unité dans sa propre personne.

J'ai donc ainsi l'idée la plus claire et la plus intime de l'unité, et de la pluralité qui lui est opposée. La chose en soi ne peut avoir nul embarras, pour qui veut bien ne la pas embarrasser.

Mais une réflexion importante qu'auraient pu faire les philosophes, au lieu de rechercher vainement la nature de l'unité, qui nous est nécessairement connue, c'est que cette unité ne convient qu'à des êtres tels que le mien (dont j'ai le sentiment intime par ma propre existence). Il n'y a que moi, dis-je, et les autres semblables à moi, qui puissent être véritablement, proprement et formellement *un*, puisque l'unité prise de la sorte exclut, dans chaque être où elle se trouve, toute division même possible.

En effet, je ne puis sans folie penser de mon être, et de ce que j'appelle *moi*, qu'il puisse être divisé; car ce *moi*, s'il pouvait être divisé en deux, serait *moi* et ne serait plus *moi*. Il le serait, puisqu'on le suppose, et ne le serait pas, puisque, chacune des deux parties devenant alors indépendante de l'autre, l'une pourrait penser sans que l'autre pensât; c'est-à-dire que je penserais et que je ne penserais pas en même temps, ce qui détruit toute idée de *moi* et de *moi-même*.

Au reste, ce *moi*, et tous les êtres semblables à ce *moi*, en qui je conçois nécessairement l'*unité*, et où je ne puis concevoir de division sans détruire tout ce qu'ils sont et toute l'idée que j'en puis avoir, c'est ce que j'appelle un être *immatériel* ou *spirituel;* en sorte que, détruisant son unité, vous détruisez tout ce qu'il est, et toute l'idée de son être. Partagez une pensée, une âme, ou un esprit en deux, il n'y a plus de pensée, plus d'âme, plus d'esprit; car qui peut concevoir la moitié, le tiers, le quart d'une pensée, d'une âme, d'un esprit? De plus, cette indivisibilité m'est évidente par le sentiment intime de ce que je suis; et j'apprends encore, par la force du même sentiment, que ce que j'appelle *moi* n'est pas proprement ce que j'appelle *mon corps*, ce corps pouvant être divisé et d'avec moi et en lui-même, au lieu que *moi* je ne puis être divisé de moi-même.

1° La substance de ce qui est actuellement mon corps peut se diviser d'avec moi; car puisqu'il est visible que je puis être sans pieds ou sans mains, je dois concevoir que mon âme, par sa nature, pourrait absolu-

ment être aussi sans chacune des autres parties de mon corps, fût-ce le cerveau et le cœur, qui au fond ne sont que de la matière, comme mon pied et ma main.

D'ailleurs, pourrait-on supposer que je suis attaché à cette partie qu'on appelle *cœur* ou *cerveau?* L'un et l'autre n'étant qu'un amas de diverses parties de matière qui se dissipent et se réparent continuellement par la nutrition, c'est-à-dire qui se succèdent continuellement les unes aux autres, cet amas qui forme actuellement ce que j'appelle mon *cœur* sera remplacé par un autre amas d'ici à quelque temps; la substance actuelle de mon cerveau et de mon cœur sera donc alors dissipée et tout à fait hors de moi; et *moi* cependant je subsisterai. Ce *moi* n'est donc attaché essentiellement à aucune partie particulière d'une substance divisible.

2° Il suit de là manifestement que nulle portion du corps auquel je suis et je parais attaché n'est d'une nature semblable à *moi*, car il ne consiste point, comme *moi*, dans l'unité; toute sa substance et tout ce qu'il est pouvant aussi bien être *deux* ou *trois* qu'*un*. Une partie de matière peut cesser d'être une sans cesser d'être ce qu'elle est en soi.

Une goutte d'eau est *une;* la même substance de cette goutte d'eau, sans être altérée en rien, sera, si je veux, *deux* gouttes. Toutes les autres *unités* ou *pluralités* à l'égard du corps et de la matière sont de ce caractère. On appelle *un*, dans la matière, ce qu'il nous plaît d'y regarder comme le terme d'une de nos idées; mais s'il nous plaît de regarder le même objet comme faisant divers termes de nos idées, ce qui était *un* sera *plusieurs*. Ainsi une maison est *une*, parce qu'elle est l'objet ou le terme d'une idée totale, à laquelle on donne le nom de *maison;* et cette même maison, considérée comme terme de diverses idées, par lesquelles j'y distingue tantôt tel appartement, tantôt telle pierre, tantôt telle poutre, etc., n'est plus alors une unité, mais un amas d'unités, et se trouve *multiplicité* autant qu'*unité*, parce qu'étant substantiellement divisible, elle peut se trouver divisée sans cesser d'être ce qu'elle est dans sa substance.

La substance d'une montagne est de la sorte une et plusieurs, selon qu'il plaît à l'imagination de la considérer et de la nommer. La regardant dans tout son amas, on l'appelle *une*, mais, la regardant dans les parties qui forment sa substance, elle devient *plusieurs*, et l'on y trouvera autant d'unités que l'on jugera à propos d'y trouver de parties : en sorte que la même portion de matière peut, sous divers rapports, être jugée et nommée *une* aussi légitimement que *cent*, ce qu'on ne saurait imaginer d'une substance spirituelle. (Buffier.)

**UNITE INDIVISIBLE** de la personne humaine, prouve l'unité et la simplicité du sujet pensant. *Voy.* AME.

**UNIVERSAUX** (Solution du problème des). — Les idées universelles ou idées générales étaient appelées par les scholastiques *Universaux* (*universalia*), aussi bien que les termes qui les expriment. Ce problème se rattache directement aux sciences naturelles; s'il n'appartient pas expressément à l'histoire naturelle, du moins s'y lie-t-il d'une manière intime. Aussi est-ce sur ce terrain qu'il se trouve placé aujourd'hui.

Or c'est un fait incontestable que, depuis le moyen âge, les sciences naturelles ont fait d'immenses progrès.

Un autre fait qu'aujourd'hui on ne sera guère tenté de contester, c'est que ces progrès sont dus au changement de la méthode.

Au moyen âge les sciences naturelles restaient stationnaires, parce que, pour connaître la nature, on se servait de moyens peu propres à obtenir des résultats positifs et certains. Ces moyens étaient d'une part l'érudition, c'est-à-dire la citation textuelle des opinions des anciens, comme si leur génie avait été la mesure de la nature, et d'autre part la conception idéale qu'on prenait trop généralement pour l'essence même des choses, qu'on croyait de cette manière voir immédiatement.

Plus tard on a renoncé à faire des recherches directes sur les essences des êtres; on n'a plus cru pouvoir lire leur constitution intime dans nos conceptions *à priori;* mais on s'est appliqué à l'étude des faits, des phénomènes, des qualités relatives des êtres, des effets en un mot, et à remonter des effets, non immédiatement aux essences, mais aux causes qui les produisent, aux principes actifs dont ils dépendent. Ensuite on s'est astreint à ne se prononcer qu'avec réserve sur l'essence des causes, en ne leur attribuant que ce qu'il était absolument nécessaire de conclure des effets. C'est en suivant cette voie que les sciences sont parvenues à la perfection que nous admirons, et qu'elles pourront se perfectionner encore dans l'avenir; c'est en particulier par là qu'elles ont réussi à soulever un coin du voile qui couvre l'universel.

Cette méthode, qu'on peut appeler méthode d'observation, méthode empirique et rationnelle à la fois, méthode véritablement naturelle et raisonnable, puisqu'elle s'appuie en même temps sur la nature et la raison, cette méthode, dis-je, au lieu de vouloir pénétrer directement dans la nature intime des êtres et leur arracher leur secret par les intuitions immédiates de l'esprit ou des sens, se contente de remonter des effets sensibles aux causes qui les produisent, et de conclure de la nature des effets à celle de leurs causes.

Cette méthode n'est donc pas purement empirique, elle ne se borne pas à décrire et à exposer fidèlement les données des sens; mais elle s'appuie d'une part sur des faits bien observés, bien avérés, et d'autre part sur les principes immuables de la raison, et en particulier sur le *principe de causalité* (235),

(235) Qui oblige d'attribuer tout fait à une cause, et de reconnaître à cette cause telle nature que les faits indiquent ou qu'il est nécessaire d'admettre pour pouvoir expliquer les faits.

pour arriver par un raisonnement rigoureux aux conséquences qui résultent de l'étude de leur ensemble. C'est ainsi qu'en présence des faits elle s'élève à la considération de ce qui produit ces faits, bien décidée à ne se prononcer avec assurance sur la nature de ce producteur qu'autant que la nature des faits l'y oblige.

M. Buchez (*Traité complet de philosophie*, etc., tom. I, liv. II, § 19) s'attache à prouver longuement que ce changement de méthode, et par là le changement de l'objet même auquel se rapporte la question des universaux, est dû à saint Thomas d'Aquin, qu'il regarde pour cette raison comme le véritable auteur de la science moderne à cet égard.

Les raisonnements de M. Buchez sur ce point ne paraissent pas tout à fait clairs. Mais s'il est permis de reconnaître avec cet auteur que saint Thomas en abandonnant l'étude stérile des essences pour s'occuper de celle des effets, afin de remonter de là aux causes, a ainsi ouvert une nouvelle voie et proposé une nouvelle direction à l'activité humaine, il est cependant vrai que son exemple n'a pas été suivi de sitôt, que la nature de ses propres études ne lui a pas permis de mettre cette méthode très-souvent en pratique, et que, pour ce qui regarde le problème que nous examinons ici en particulier, le grand docteur ne l'a pas décidément résolu. En l'étudiant, on remarque bien qu'il s'est aperçu de ce qu'il y avait de défectueux dans l'enseignement de ses devanciers et de ses contemporains sur ce point; mais nulle part il n'en donne une solution en rapport avec la méthode qu'il a indiquée plutôt par sa manière de discuter certaines questions, qu'enseignée expressément, ou pratiquée d'une manière constante et décidée.

En effet, soit qu'on s'arrête aux endroits où il parle des universaux comme en passant, soit qu'on examine les traités qu'il a rédigés *ex professo* sur ce sujet (236), on le voit tantôt se rapprocher du nominalisme, en affirmant que l'univers n'est que dans la pensée (237), tantôt il semble adhérer au réalisme de saint Anselme sur l'unité de la nature humaine (238), le plus souvent il nous paraît professer un réalisme plutôt dialectique que métaphysique (239). Le passage où il propose une vue vraiment nouvelle sur cette question est celui où, laissant de côté la question concernant la nature de l'unité ou de la communauté que l'on remarque entre tous les êtres, il conclut de cette unité, quelle qu'elle soit, à l'unité de leur auteur, en remontant des effets à leur cause, en prouvant que, puisqu'il y a quelque chose d'un, de commun, dans tous les êtres, il faut qu'ils relèvent tous d'une même cause, d'un même principe, qui les a tous conçus et réalisés d'après un même plan (240).

Quoi qu'il en soit de ce point historique, il est de fait que le problème des universaux, qui paraissait si usé et si abstrait qu'on ne le citait plus qu'avec un certain dédain, est devenu avec le changement de méthode une des questions les plus intéressantes de la philosophie naturelle. C'est la question de la classification artificielle ou de la classification naturelle des êtres vivants, et cette question se réduit elle-même à celle de la différence naturelle et constante des espèces.

« La science des universaux, dit avec raison M. Buchez (p. 528), est devenue ce que l'on pourrait appeler aujourd'hui la science des classifications ou de la nomenclature en histoire naturelle. »

En effet dans l'étude de l'histoire naturelle on peut distinguer deux méthodes, deux systèmes différents, que M. Buchez définit ainsi (p. 529) : « On désigne aujourd'hui sous le nom de *méthode artificielle* tout système de classification où l'on se propose de dresser un catalogue arrangé seulement en vue d'une nomenclature, c'est-à-dire, de telle sorte, qu'un être étant donné, on en trouve facilement le nom et les propriétés. Pour atteindre ce résultat, il suffit de choisir plusieurs caractères saillants et évidents. Les différences tranchantes servent à établir les genres; les moindres différences, à établir les espèces. » ... « On donne aujourd'hui le nom de *méthode naturelle*, continue-t-il (p. 530-532), à un système de classification

(236) Tels que les 55e et 56e de ses opuscules *De universalibus*, Opp. tom. XVII, edit. Antverp., 1612.

(237) « Universale fit per abstractionem a materia individuali. » (1-2, q. 29, a. 6.)

(238) Omnes homines, qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes homines, qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo; sicut etiam Porphyrius (*In prædicab. cat. de specie*) dicit, quod participatione speciei plures homines sunt unus homo. Sicut igitur multi homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis, etc. » (1-2, q. 81, a. 1.)

(239) « Tangitur duplex esse universalis, unum secundum quod est in rebus, aliud secundum quod est in anima. Et quantum ad istud esse quod est rationis, habet rationem prædicabilis; quantum vero ad aliud esse, est quædam natura, et non est universale actu, sed potentia : quia potentia habet ut talis natura fiat universalis per actionem intellectus, et ideo dicit Boetius universale dum intelligitur, singulare dum sentitur. » (*De universalibus*, opusc. 55.)

(240) « Cum corporalia et omnia conveniant in *esse*, necesse est ut omnia effective in esse a Deo dependeant..... Si enim diversa in aliquo uniantur, necesse est hujus unionis causam esse aliquam; non enim diversa secundum se uniuntur. Et inde est quod, quandocunque in diversis invenitur aliquid unum, oportet quod illa diversa illud unum ab aliqua una causa recipiant; sicut si diversa corpora sint calida, habent calorem ab igne. Hoc autem quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus quantumcunque diversis. Necesse est ergo esse unum essendi principium, a quo esse habeant quæcunque sunt quocunque modo, sive sint invisibilia et spiritualia, sive sint visibilia et corporalia. » (P. 1, q. 65, a. 1.)

institué pour la première fois en botanique par Bernard de Jussieu, et que les zoologistes se sont empressés d'imiter. Là on se propose, non pas de dresser un simple catalogue, mais de classer les êtres selon *leurs rapports naturels;* on ne tient pas compte seulement, pour établir ces rapports, de quelques caractères saillants, mais de toutes les conditions d'existence, c'est-à-dire, de l'organisme tout entier, du mode de génération, des mœurs et des aptitudes ou propriétés..... L'idée de la possibilité d'une méthode naturelle est bien éloignée de celle qui n'admet comme possible qu'une méthode artificielle. Si l'on veut bien y réfléchir, on trouvera que de l'une à l'autre la différence est immense. Il y a toute celle qui peut exister entre les contraires les plus positifs, entre une négation et une affirmation. C'est là ce qui mérite d'abord notre attention. Que nie en principe la méthode artificielle? Qu'il y ait des genres et des espèces dans la nature; qu'il y ait une loi créée qui produise les genres et les espèces : cette méthode est purement nominaliste. Or la méthode naturelle affirme le contraire par sa seule présence.

« Lorsqu'on se propose de chercher d'une manière expérimentale les rapports naturels entre les êtres, c'est-à-dire, quels sont les espèces et les genres naturels, on arrive rapidement et par un raisonnement très-simple à la question de la génération. En effet, c'est là que réside le problème de la conservation des espèces et des genres... Bernard de Jussieu et les naturalistes modernes ont fondé leurs définitions de l'espèce au point de vue de la successivité régulière manifestée par la génération. Les découvertes modernes ont donné à cette dernière base une solidité inattaquable. »

D'après ce que nous venons de constater, c'est dans ce que l'observation nous apprend sur la génération des végétaux et des animaux que doit se trouver la solution du problème qui nous occupe, autant qu'il peut être résolu. Voyons donc ce que l'observation nous fait connaître à cet égard.

« La génération est en elle-même le plus grand mystère que nous offre l'économie vivante, dit l'illustre G. Cuvier, et l'on peut dire que sa nature intime est encore couverte des ténèbres les plus absolues. Aucune observation directe ne nous autorise à admettre la formation d'un corps vivant de toutes pièces, c'est-à-dire par la réunion de molécules rapprochées subitement.....

« La seule connaissance commune à toute génération, et par conséquent la seule essentielle, c'est que chaque corps vivant tient dans les premiers instants, où il commence d'être visible, à un corps plus grand, *de même espèce* que lui, dont il fait partie, et par les sucs duquel il se nourrit pendant un certain temps; c'est sa séparation de ce plus grand corps qui constitue la naissance. » (*Anatomie comparée*, 29e leçon.)

Cette dernière phrase est d'une exactitude et d'une portée extrêmement remarquables. Elle renferme entre autres corollaires les canons suivants, dont la vérité se constate directement et ne peut être niée par aucun naturaliste.

1° La prétendue génération équivoque et spontanée, prônée par la philosophie ancienne, ne s'appuie sur aucun fait bien constaté; bien plus, elle se trouve en contradiction avec tous les faits connus.

2° Les êtres de la même espèce peuvent par la génération se reproduire et se propager indéfiniment.

3° Il arrive parfois que des êtres du même genre, et d'espèces différentes mais très-voisines, donnent lieu à ce qu'on peut appeler une génération stérile, en produisant des êtres qui sont tout à fait incapables de se reproduire, ou qui après très-peu de générations finissent en s'éteignant complétement ou en retournant à l'une des deux espèces dont ils proviennent.

4° Des êtres d'espèces diverses et éloignées ne peuvent ensemble produire d'autres êtres; les êtres qui sont tellement éloignés les uns des autres qu'ils n'appartiennent pas strictement au même genre se trouvent naturellement et *à fortiori* dans la même impuissance.

5° Réciproquement, tous les êtres féconds, ou capables de produire indéfiniment des êtres vivants, sont de la même espèce entre eux et avec les êtres dont ils ont été engendrés (241).

6° La nature, loin de nous fournir quelque exemple d'une transformation d'espèces, d'un changement d'une espèce en une autre, soit par ascension soit par descente, nous montre partout la fixité la plus constante. La science moderne comparée aux observations des anciens, les momies égyptiennes de toutes sortes d'animaux, les caractères des animaux fossiles et même antédiluviens prouvent d'un commun accord cette loi de la nature (242).

7° Enfin, comme le dit Cuvier, chaque

(241) C'est pour cette raison que M. Buchez définit l'espèce de la manière suivante : « L'*espèce* est constituée par une différence qui se conserve indéfiniment par voie de génération, quelle que soit la variété des milieux, et qui est incommunicable (*Traité complet de philos.*, t. I, p. 551). » M. Forichon : « On appelle *espèces* en histoire naturelle les êtres qui se continuent dans le temps et l'espace, en produisant par la génération des individus qui leur ressemblent. (*De l'unité de l'espèce humaine*, p. 34, Louvain, 1844). » M. Maupied : « L'espèce est l'animal muni d'organes, réunis ou séparés, à l'aide desquels il peut se perpétuer dans le temps et dans l'espace, avec ses mêmes propriétés et qualités plus ou moins développées dans un certain *laxum*, ayant ses *maxima* et ses *minima* déterminés par les circonstances et les milieux, mais qui ne peuvent être dépassés sans que l'animal périsse (*Cours de physique sacrée*, 7e leçon, et *Revue cath.*, t. I, p. 415).

Ces définitions s'accordent parfaitement ave celles données par De Candolle en botanique et M. Duméril le zoologiste. Voir M. Buchez, *loc. cit.* et Prichard, *Hist. nat. de l'homme*, t. I, p. 10-102.

(242) Un savant très-distingué, après avoir rapporté les observations des naturalistes du premier

corps vivant tient dans les premiers instants à un corps plus grand dont il fait partie. Une branche de saule, l'œuf d'un oiseau, qui constitueront bientôt des individus végétaux ou animaux à part, vivent d'abord de la même vie que les êtres individuels dont ils proviennent.

Or, si telle est en effet la marche de la nature dans la propagation des êtres vivants, voici les conclusions les plus naturelles qui semblent en découler concernant le problème ontologique dont nous cherchons la solution.

1° Puisque la conservation des espèces est tellement naturelle et constante que des individus de la même espèce seuls peuvent se propager indéfiniment, et que, si des individus qui sont seulement du même genre peuvent parfois produire d'autres individus, ceux-ci ne sont pas capables de se reproduire indéfiniment, il doit y avoir une loi créée, une cause naturelle, une vitalité propre, une puissance séminale, une force régénératrice, commune à tous les êtres d'une même espèce, qui ne sort pas des limites de l'espèce et qui la constitue.

2° Puisque la génération que l'on voit résulter parfois de l'union de deux êtres d'espèces différentes n'est cependant jamais qu'une génération stérile, comme nous l'avons remarqué, ce que nous venons de dire concernant la communauté entre les individus de la même espèce, n'est aucunement applicable au genre.

3° Puisque cette production anormale, et non susceptible de conservation, par des êtres de différentes espèces, mais appartenant au même genre, ne dépasse jamais les limites du genre, on n'est nullement autorisé à conclure qu'il y a un élément réel quelconque qui soit véritablement un et identique dans tous les êtres créés, ou seulement dans tous les individus d'un même règne de la nature. En effet, quand même on se croirait en droit de conclure du 2°, qu'il y a un élément commun à tous les êtres d'un même genre, ni les données de l'expérience ni les lois d'une analogie stricte et rigoureuse ne nous autoriseraient point à reconnaître de pareils éléments pour chaque degré que l'on distingue dans l'échelle des êtres créés, à savoir pour chaque famille, pour chaque ordre, pour chaque classe, pour chaque règne. Une pareille conclusion serait évidemment plus étendue que les prémisses.

4° Puisque l'observation expérimentale se borne nécessairement aux êtres créés, il s'ensuit que, quelque extension que l'on veuille donner à un élément supposé un et commun aux êtres finis, on ne sera nullement en droit d'en conclure que cet élément est également commun à Dieu, ou qu'il est identique avec l'essence divine. Mais au contraire, comme d'après les plus simples et immuables principes du bon sens et de la raison, l'être infiniment parfait ne peut rien avoir de commun avec les êtres imparfaits, puisque toutes les perfections de l'infini sont infinies, et que tout ce qui appartient au fini est fini, on doit nécessairement conclure que Dieu est hors de toute espèce et de tout genre, que son être n'entre dans la composition d'aucune chose créée, que ses perfections ne sont communicables qu'en tant que, libre et tout-puissant, il peut réaliser des êtres, non identiques ou égaux à lui, mais qui, conformes à ses idées, lui ressemblent plus ou moins imparfaitement.

Cette conclusion irrécusable se trouverait puissamment confirmée par l'exposé de la fausseté des principes et de l'absurdité des conséquences du réalisme panthéistique, si c'était ici le lieu d'en faire un examen détaillé (*Voy.* la *Théodicée* de M. Ubaghs, part. III.)

5° Finalement nous nous croyons en droit de tirer de tout ce qui précède cette conclusion importante : Bien que dans les genres et au-dessus des genres il nous soit impossible de rien voir que des abstractions, il en est tout autrement des espèces. Les espèces sont naturelles, elles sont fixes et immuablement déterminées par le Créateur, elles sont, dans un sens véritablement réaliste, aussi réelles que les individus. Et par conséquent il y a quelque chose d'aussi réellement commun entre tous les individus d'une espèce qu'entre les différentes parties d'un même individu. D'où il suit que, dans chaque végétal ou animal, il faut distinguer, outre les éléments individuels, un élément spécifique aussi réel que les premiers, quoique la nature intime de cet élément, qui toutefois ne peut être rien de moléculaire, soit pour nous couverte des mêmes ténèbres que la génération elle-même, qui nous a conduit à reconnaître sa réalité.

C'est ainsi que nous croyons être parvenus non à créer une nouvelle opinion sur la nature des universaux, mais à donner à la théorie de saint Anselme la valeur d'une vérité aussi bien assurée que l'état actuel des sciences naturelles permet de connaître la nature des êtres vivants.

Avant de terminer, je crois devoir placer ici une observation importante. Dans tout mon travail, je n'ai eu en vue et je n'ai prouvé que ce qu'on peut appeler le *réalisme dans la nature*, parce que telle était en effet la question proposée par les grands chefs d'écoles dont j'ai tâché d'exposer les diverses théories. Mais cette question en rappelle naturellement une autre qui a tant de rapport avec la première qu'on les a très-

ordre, s'exprime ainsi sur ce fait : « Il semble résulter bien positivement de toutes les investigations qui ont été faites dans les différentes classes d'êtres organisés, qu'aucun hybride végétal ou animal ne peut se perpétuer en donnant naissance à une nouvelle race intermédiaire aux deux espèces dont il dérive. » J.-C. Prichard, *Histoire natur. de l'homme*, trad. par le docteur F. Roulin, t. I, p. 23. — Voir sur les momies égyptiennes et sur les observations géologiques la *Théodicée* de M. Ubaghs, n. 76-89, où il indique les sources et les auteurs à consulter.

souvent complétement confondues. C'est la question qu'on peut appeler celle du *réalisme des idées*, question non moins importante que la première, mais plus facile à résoudre, sans l'intervention de l'expérience, par les seuls principes d'une saine métaphysique. C'est la question de savoir : s'il existe des idées réelles indépendamment des choses et antérieurement à l'existence des choses, ce que sont ces idées, et où elles se trouvent.

Sans entrer dans aucun détail à l'égard de cette question, que je ne fais qu'indiquer, je ferai seulement observer en passant, sur les trois points que contient ce problème : 1° que le réalisme des idées a été beaucoup plus anciennement et beaucoup plus généralement adopté que le réalisme dans la nature. Tous les disciples fidèles de Platon et presque tous les grands écrivains chrétiens ont explicitement professé cette doctrine depuis saint Augustin, pendant tout le moyen âge, et jusqu'à nos jours. 2° Ces idées sont les types éternels des êtres, les modèles incréés des choses, le plan divin des existences, que saint Thomas d'Aquin nous explique, quand il dit que Dieu se connaît non-seulement en tant qu'existant, mais aussi en tant qu'imitable, c'est-à-dire qu'il connaît ses perfections non-seulement en tant qu'il les possède, mais aussi en tant qu'elles peuvent être modèles et archétypes des choses que sa toute-puissante volonté peut réaliser dans le temps à leur imitation. D'où il suit que les idées sont la représentation que Dieu a de ses propres perfections en tant qu'elles subsistent en elles-mêmes et en tant qu'elles constituent en même temps la cause exemplaire, le prototype du monde; et sous ce rapport, elles sont la *vérité* que tous les métaphysiciens reconnaissent aux choses créées antérieurement à leur existence. 3° Ces idées ont leur subsistance réelle dans l'entendement divin, ou plutôt elles constituent l'entendement divin, qui ne saurait être autre chose que la connaissance éternelle et parfaite que Dieu a de lui-même, c'est-à-dire de ses perfections connues par lui de toutes les manières dont il est possible de les connaître.

Nier la réalité de ces idées, c'est dire à la fois que Dieu ne se connaît point, et que le monde a été fait par hasard, sans plan et sans dessein, par une force aveugle. Cela suffit abondamment pour prouver leur existence. — (M. l'abbé Ubaghs.) — *Voy.* Nominalisme, Réalisme, Conceptualisme.

---

# NOTES ADDITIONNELLES.

## NOTE I.

### Art. Imagination.

(Extrait de la *Recherche de la vérité.*)

Des erreurs de l'imagination.

*De l'imagination des femmes.*

On a pu voir par les choses qu'on a dites, que la délicatesse des fibres du cerveau est une des principales causes qui nous empêchent de pouvoir apporter assez d'application pour découvrir les vérités un peu cachées.

Cette délicatesse des fibres se rencontre ordinairement dans les femmes, et c'est ce qui leur donne cette grande intelligence pour tout ce qui frappe les sens. C'est aux femmes à décider des modes, à juger de la langue, à discerner le bon air et les belles manières. Elles ont plus de science, d'habileté et de finesse que les hommes sur ces choses. Tout ce qui dépend du goût est de leur ressort ; mais pour l'ordinaire elles sont incapables de pénétrer les vérités un peu cachées ; tout ce qui est abstrait leur est incompréhensible; elles ne peuvent se servir de leur imagination pour développer des questions composées et embarrassées ; elles ne considèrent que l'écorce des choses, et leur imagination n'a point assez de force et d'étendue pour en percer le fond et pour en comparer toutes les parties sans se distraire. Une bagatelle est capable de les détourner ; le moindre cri les effraie, le plus petit mouvement les occupe. Enfin la manière et non la réalité des choses, suffit pour remplir toute la capacité de leur esprit ; parce que les moindres choses produisent de grands mouvements dans les fibres délicates de leur cerveau, elles excitent par une suite nécessaire dans leur âme des sentiments assez vifs et assez grands pour l'occuper tout entière.

S'il est certain que cette délicatesse des fibres dont nous parlons, est la principale cause de tous ces effets, il n'est pas de même certain qu'elle se rencontre généralement dans toutes les femmes; ou, si elle s'y rencontre, leurs esprits animaux ont quelquefois une telle proportion avec les fibres de leur cerveau, qu'il se trouve des femmes qui ont plus de solidité d'esprit que quelques hommes. C'est dans un certain tempérament de la grosseur et de l'agitation des esprits animaux avec les fibres du cerveau que consiste la force qu'exerce l'esprit, et les femmes ont quelquefois ce juste tempérament. Il y a des femmes fortes et constantes, et il y a des hommes faibles, inconstants et volages : il y a des femmes savantes, des femmes capables de tout ; et il se trouve au contraire des hommes mous et efféminés, incapables de rien pénétrer, de rien exécuter. Enfin quand nous attribuons quelque défaut à un sexe, à certains âges, à certaines con-

ditions, nous ne l'entendons que pour l'ordinaire, et en supposant toujours qu'il n'y a point de règle générale sans exception.

Car il ne faut pas s'imaginer que tous les hommes et toutes les femmes de même âge, ou de même pays ou de même famille, aient le cerveau de même constitution. Il est plus à propos de croire que, comme on ne peut trouver deux visages qui se ressemblent entièrement, on ne peut trouver deux imaginations tout à fait semblables, et que tous les hommes, les femmes et les enfants ne diffèrent entre eux que du plus ou du moins de délicatesse des fibres de leur cerveau; car de même qu'il ne faut pas supposer trop vite une identité essentielle entre des choses où on ne voit pas de différence, il ne faut pas mettre non plus des différences essentielles où on ne trouve pas de parfaite identité; car ce sont là des défauts où l'on tombe ordinairement.

Ce qu'on peut dire des fibres du cerveau, c'est que d'ordinaire elles sont très-molles et très-délicates dans les enfants; qu'avec l'âge elles se durcissent et se fortifient; que cependant la plupart des femmes et quelques hommes les ont toute leur vie extrêmement délicates. On ne saurait rien déterminer davantage. Mais c'est assez parler des femmes et des enfants; ils ne se mêlent pas de chercher la vérité et d'en instruire les autres; ainsi leurs erreurs ne portent pas beaucoup de préjudice; car on ne les croit guère dans les choses qu'ils avancent. Parlons des hommes faits, de ceux dont l'esprit est dans sa force et dans sa vigueur, et que l'on pourrait croire capables de trouver la vérité et de l'enseigner aux autres.

*De l'imagination des hommes dans la perfection de leur âge.*

Le temps ordinaire de la plus grande perfection de l'esprit est depuis trente jusqu'à cinquante ans. Les fibres du cerveau, à cet âge, ont acquis, pour l'ordinaire, une consistance médiocre. Les plaisirs et les douleurs des sens ne font presque plus d'impression sur elles; de sorte qu'on n'a plus à se défendre que des passions violentes qui arrivent rarement, et desquelles on peut se mettre à couvert, si on en évite avec soin toutes les occasions. Ainsi, l'âme n'étant plus divertie par les choses sensibles, elle peut contempler facilement la vérité.

Un homme, dans cet état, et qui ne serait point rempli des préjugés de l'enfance, qui aurait acquis dès sa jeunesse de la facilité pour la méditation, qui ne voudrait s'arrêter qu'aux notions claires et distinctes de l'esprit, qui rejetterait soigneusement toutes les idées confuses des sens, et qui aurait le temps et la volonté de méditer, ne tomberait sans doute que difficilement dans l'erreur. Mais ce n'est pas de cet homme qu'il faut parler, c'est des hommes du commun, qui n'ont, pour l'ordinaire, rien de celui-ci.

Je dis donc que la solidité et la consistance qui se rencontrent dans les fibres du cerveau des hommes font la solidité et la consistance de leurs erreurs, s'il est permis de parler ainsi. C'est le sceau qui scelle leurs préjugés et toutes leurs fausses opinions, et qui les met à couvert de la force de la raison. Enfin, autant que cette constitution des fibres du cerveau est avantageuse aux personnes bien élevées, elle est autant désavantageuse à la plus grande partie des hommes, puisqu'elle confirme les uns et les autres dans les pensées où ils sont.

Mais les hommes ne sont pas seulement confirmés dans leurs erreurs quand ils sont venus à l'âge de quarante ou cinquante ans; ils sont encore plus sujets à tomber dans de nouvelles, et ils y tombent continuellement, parce qu'ils jugent avec présomption de toutes choses, comme en effet ils en devraient être capables, et qu'ils n'en jugent que par rapport à leurs fausses idées; car ils ne raisonnent des choses que par rapport aux idées qui leur sont le plus familières. Quand un chimiste veut raisonner de quelque corps naturel, ses trois principes lui viennent d'abord en l'esprit. Un péripatéticien pense d'abord aux quatre éléments et aux quatre premières qualités; et un autre philosophe rapporte tout à d'autres principes. Ainsi il ne peut rien entrer dans l'esprit d'un homme, qui ne soit incontinent infecté des erreurs auxquelles il est sujet dès son enfance, et qui n'en augmente le nombre.

Cette consistance des fibres du cerveau a encore un très-mauvais effet, principalement dans les personnes plus âgées, qui est de les rendre inhabiles à la méditation. Ils ne peuvent apporter d'attention à la plupart des choses qu'ils veulent savoir, et ainsi ils ne peuvent pénétrer les vérités un peu cachées. Ils ne peuvent goûter les sentiments les plus raisonnables, lorsqu'ils sont appuyés sur des choses qui leur sont nouvelles, quoiqu'ils soient d'ailleurs fort intelligents dans les choses dont l'âge leur a donné beaucoup d'expérience. Mais tout ce que je dis ici ne s'entend que de ceux qui ont passé leur jeunesse sans faire usage de leur esprit, et sans s'appliquer.

Pour éclaircir ces choses, il faut savoir que nous ne pouvons apprendre quoi que ce soit, si nous n'y apportons de l'attention, et que nous ne saurions guère être attentifs à quelque chose, si nous ne l'imaginons, et si nous ne nous la représentons vivement dans notre cerveau. Or, afin que nous puissions imaginer quelques objets, il est nécessaire que nous fassions plier quelque partie de notre cerveau, ou que nous lui imprimions quelque autre mouvement pour pouvoir former les traces auxquelles sont attachées les idées qui nous représentent ces objets. De sorte que si les fibres du cerveau se sont un peu durcies, elles ne seront capables que de l'inclination et des mouvements qu'elles auront eus autrefois. Et ainsi l'âme ne pourra imaginer ni par conséquent être attentive à ce qu'elle voulait, mais seulement aux choses qui lui sont familières.

D'où il faut conclure qu'il est très-avantageux de s'exercer à méditer sur toutes sortes de sujets, afin d'acquérir une certaine facilité de penser à ce qu'on veut. Car de même que nous acquérons une grande facilité de remuer les doigts de nos mains en toutes manières et avec une très-grande vitesse, par le fréquent usage que nous en faisons, en jouant des instruments; ainsi les parties de notre cerveau, dont le mouvement est nécessaire pour imaginer ce que nous voulons, acquièrent par l'usage une certaine facilité à se plier, laquelle fait que l'on imagine les choses que l'on veut avec beaucoup de facilité, de promptitude et même de netteté.

Or le meilleur moyen d'acquérir cette habitude qui fait la principale différence d'un homme d'esprit d'avec un autre, c'est de s'accoutumer dès sa jeunesse à chercher la vérité des choses, même fort difficiles, parce qu'en cet âge les fibres du cerveau sont capables de toutes sortes d'inflexions.

Je ne prétends pas ici que les gens d'étude qui ne s'appliquent qu'à lire sans méditer et sans rechercher par eux-mêmes la résolution des questions avant que de la lire dans les auteurs; je ne prétends pas, dis-je, que ces personnes acquièrent la facilité dont je viens de parler; il est assez visible qu'ils n'acquièrent que celle de se souvenir des choses qu'ils ont lues. On remarque tous les jours que ceux qui ont beaucoup de lecture ne peuvent apporter d'attention aux choses nouvelles dont on leur parle, et que la vanité de leur érudition, les portant à en vouloir juger avant que de les concevoir, les

fait tomber dans des erreurs grossières dont les autres hommes ne sont pas capables.

Mais quoique le défaut d'attention soit la principale cause qu'ils se trompent, il y en a encore une qui leur est particulière : c'est que, se trouvant toujours dans leur mémoire une infinité d'espèces confuses, ils en prennent d'abord quelqu'une qu'ils considèrent comme celle dont il est question ; et parce que les choses qu'on dit ne lui conviennent pas, ils jugent ridiculement qu'on se trompe. Et quand on veut leur représenter qu'ils se trompent eux-mêmes, et qu'ils ne savent pas seulement l'état de la question, ils s'irritent, et ne pouvant concevoir les choses qu'on leur dit, ils continuent de s'attacher à cette fausse espèce de leur mémoire. Si on leur en montre trop manifestement la fausseté, ils en substituent une seconde et une troisième qu'ils défendent contre toute apparence de vérité, et même contre leur propre conscience ; parce qu'ils ont beaucoup de confusion et de honte à reconnaître qu'il y a des choses qu'on fait mieux qu'eux, et qu'ils n'ont guère de respect ni d'amour pour la vérité.

*Des vieillards.*

Tout ce qu'on a dit de ces personnes de quarante et de cinquante ans, se doit encore entendre avec plus de raison des vieillards, parce que les fibres de leur cerveau sont encore plus inflexibles et qu'ils manquent d'esprits animaux pour y tracer de nouveaux vestiges, en sorte que leur imagination en est toute languissante. Et parce que d'ordinaire les fibres de leur cerveau sont mêlées avec beaucoup d'humeurs superflues, ils perdent peu à peu la mémoire des choses passées, et tombent dans les faiblesses ordinaires aux enfants. Ainsi, dans l'âge décrépit, ils ont les défauts des enfants et des hommes faits, qui dépendent de la constitution des fibres du cerveau, quoique l'on puisse dire qu'ils sont plus sages que les uns et les autres, à cause qu'ils ne sont plus si sujets à leurs passions qui viennent de l'émotion des esprits animaux.

On n'expliquera pas ces choses davantage, parce qu'il est facile de juger de cet âge par les autres dont on a parlé auparavant, et de conclure que les vieillards ont encore plus de difficulté à concevoir les choses que tous les autres, qu'ils sont plus attachés à leurs préjugés et à leurs anciennes opinions et par conséquent qu'ils sont encore plus confirmés dans leurs erreurs et dans leurs mauvaises habitudes et autres choses semblables. On avertit seulement que l'état du vieillard n'arrive pas seulement à soixante ou soixante-dix ans; que tous les vieillards ne radotent pas; que tous ceux qui ont passé soixante ans ne sont pas toujours délivrés des passions des jeunes gens, et qu'il ne faut pas tirer des conséquences trop générales des principes que l'on établit.

*Que les esprits animaux vont d'ordinaire dans les traces des idées qui nous sont les plus familières, ce qui fait que l'on ne juge point sainement des choses.*

Mais il y a plusieurs causes particulières, et qu'on pourrait appeler *morales*, des changements qui arrivent à l'imagination des hommes, savoir leurs différentes conditions, leurs différents emplois, en un mot, leur différente manière de vivre, à la considération desquelles il faut s'attacher, parce que ces sortes de changements sont cause d'un nombre presque infini d'erreurs, chaque personne jugeant des choses par rapport à sa condition. On ne croit pas devoir s'arrêter à expliquer les effets de quelques causes moins ordinaires, comme des grandes maladies, des malheurs surprenants et d'autres accidents inopinés qui font des impressions très-violentes dans le cerveau, et même qui le bouleversent entièrement; parce que ces choses arrivent rarement, et que les erreurs où tombent ces sortes de personnes sont si grossières, qu'elles ne sont point contagieuses, puisque tout le monde les reconnaît sans peine.

Afin de comprendre parfaitement tous les changements que les différentes conditions produisent dans l'imagination, il est absolument nécessaire de se souvenir que nous n'imaginons les objets qu'en nous en formant des images, et que ces images ne sont autre chose que les traces que font les esprits animaux dans le cerveau ; que nous imaginons les choses d'autant plus fortement que ces traces sont plus profondes et mieux gravées, que les esprits animaux y ont passé plus souvent et avec plus de violence ; et qu'ainsi, lorsque les esprits y ont passé plusieurs fois, ils y entrent avec plus de facilité que dans d'autres endroits tout proches par où ils n'ont jamais passé, ou par lesquels ils n'ont pas passé si souvent. Ces choses sont la cause de la confusion et de la fausseté de nos idées ; car les esprits animaux qui ont été dirigés par l'action des objets extérieurs, ou même par la force de l'âme, pour produire dans le cerveau de certaines traces, en produisent souvent d'autres qui leur ressemblent à la vérité en quelque chose, mais qui ne sont point tout à fait celles des objets, ni celles que l'âme désirerait de se représenter, parce que, les esprits animaux trouvant quelque résistance dans les endroits du cerveau par où il fallait passer, ils se détournent facilement pour entrer en foule dans les traces profondes des idées qui nous sont plus familières. Voici des exemples fort grossiers et très-sensibles de ces choses.

Lorsque ceux qui n'ont pas la vue extraordinairement courte, regardent la lune, ils y voient deux yeux, un nez, une bouche, en un mot, il leur semble qu'ils voient un visage. Cependant il n'y a rien dans la lune de ce qu'ils pensent y voir. Plusieurs personnes y voient toute autre chose ; et ils peuvent s'éclaircir de leur doute, s'ils la regardent avec des lunettes d'approche si petites qu'elles soient, ou s'ils consultent les descriptions qu'Hévélius, Riccioli et d'autres en ont données au public. Or la raison pour laquelle ils voient dans la lune un visage, et non pas les taches irrégulières qui y sont, c'est que les traces de visage qui sont dans notre cerveau sont très-profondes, à cause que nous regardons souvent des visages et avec beaucoup d'attention. De sorte que les esprits animaux trouvant de la résistance dans les autres endroits du cerveau, ils se détournent facilement de la direction que la lune leur imprime, quand on la regarde, pour entrer dans ces traces auxquelles les idées de visage sont attachées par la nature. Outre que la grandeur apparente de la lune n'étant pas fort différente de celle d'une tête ordinaire dans une certaine distance, elle forme par son impression des traces qui ont beaucoup de liaisons avec celles qui représentent un nez, une bouche et des yeux, et ainsi elle détermine les esprits à prendre leurs cours dans les traces d'un visage. Il y en a qui voient dans la lune un homme à cheval, ou quelque autre chose qu'un visage, parce que leur *imagination* ayant été vivement frappée de certains objets, les traces de ces objets se rouvrent par la moindre chose qui y a rapport.

C'est aussi pour cette même raison que nous nous imaginons voir des chariots, des hommes, des lions, ou d'autres animaux dans les nues, quand il y a quelque peu de rapport entre leurs figures et ces animaux, et que tout le monde, et principalement ceux qui ont coutume de dessiner, voient quelquefois des têtes d'hommes sur les murailles où il y a plusieurs taches irrégulières.

C'est encore par cette raison que les esprits, en-

trant sans direction de la volonté dans les traces les plus familières, font découvrir les secrets de la plus grande importance, et que quand on dort, on songe ordinairement aux choses que l'on a vues pendant le jour, qui ont formé de plus grandes traces dans le cerveau, parce que l'âme se représente toujours les choses dont elle a des traces plus grandes et plus profondes. Voici d'autres exemples plus composés.

Une maladie est nouvelle ; elle fait des ravages qui surprennent le monde. Cela imprime des traces si profondes dans le cerveau, que cette maladie est toujours présente à l'esprit. Si cette maladie est appelée, par exemple, le scorbut, toutes les maladies seront le scorbut. Le scorbut est nouveau, toutes les maladies nouvelles seront le scorbut. Le scorbut est accompagné d'une douzaine de symptômes, dont il y aura beaucoup de communs à d'autres maladies, cela n'importe. S'il arrive qu'un malade ait quelqu'un de ces symptômes, il sera malade du scorbut, et on ne pensera pas seulement aux autres maladies qui ont les mêmes symptômes. On s'attendra que tous les accidents qui sont arrivés à ceux qu'on a vus malades du scorbut, lui arriveront aussi. On lui donnera les mêmes médecines, et on sera surpris de ce qu'elles n'ont pas le même effet qu'on a vu dans les autres.

Un auteur s'applique à un genre d'étude ; les traces du sujet de son occupation s'impriment si profondément, et rayonnent si vivement dans tout son cerveau, qu'elles confondent et qu'elles effacent quelquefois les traces des choses même fort différentes. Il y en a eu un, par exemple, qui a fait plusieurs volumes sur la croix : cela lui a fait voir des croix partout; et c'est avec raison que le P. Morin le raille de ce qu'il croyait qu'une médaille représentât une croix, quoiqu'elle représentât toute autre chose. C'est par un semblable tour d'*imagination* que Gilbert et plusieurs autres, après avoir étudié l'aimant, et admiré ses propriétés, ont voulu rapporter à des qualités magnétiques un très-grand nombre d'effets naturels, qui n'y ont pas le moindre rapport.

Les exemples qu'on vient d'apporter suffisent pour prouver que cette grande facilité qu'a l'*imagination* de se représenter les objets qui lui sont familiers, et la difficulté qu'elle éprouve à imaginer ceux qui lui sont nouveaux, fait que les hommes se forment presque toujours des idées qu'on peut appeler mixtes et impures, et que l'esprit ne juge des choses que par rapport à soi-même et à ses premières pensées. Ainsi les différentes passions des hommes, leurs inclinations, leurs conditions, leurs emplois, leurs qualités, leurs études, enfin toutes les différentes manières de vivre, mettant de fort grandes différences dans les idées des choses qu'ils conçoivent, cela les fait tomber dans un nombre infini d'erreurs que nous expliquerons dans la suite. Et c'est ce qui a fait dire au chancelier Bacon ces paroles fort judicieuses : *Omnes perceptiones tam sensus quam mentis sunt ex analogia hominis, non ex analogia universi : estque intellectus humanus instar speculi inæqualis ad radios rerum qui suam naturam naturæ rerum immiscet, eamque distorquet, et inficit.*

*De la liaison naturelle des idées de l'esprit et des traces du cerveau, et de la liaison mutuelle des traces avec les traces, et des idées avec les idées.*

De toutes les choses matérielles, il n'y en a point de plus dignes de l'application des hommes que la structure de leurs corps, et que la correspondance qui est entre toutes les parties qui le composent ; et de toutes les choses spirituelles, il n'y en a point qu'il leur soit plus nécessaire de bien connaître que leur âme, et que tous les rapports qu'elle a indispensablement avec Dieu, et naturellement avec le corps.

Il ne suffit pas de sentir et de connaître confusément que les traces du cerveau sont liées les unes avec les autres, et qu'elles sont suivies du mouvement des esprits animaux ; que les traces, réveillées dans le cerveau, réveillent des idées dans l'esprit, et que des mouvements excités dans les esprits animaux, excitent des passions dans la volonté. Il faut, autant qu'on le peut, savoir distinctement la cause de toutes ces choses, et principalement les effets que ces choses sont capables de produire.

Il en faut connaître la cause, parce qu'il faut connaître celui qui nous conduit, celui de qui nous dépendons, celui qui seul est capable d'agir en nous, et de nous rendre heureux ou malheureux ; et il en faut connaître les effets, parce qu'il faut savoir de quoi nous et les autres sommes capables, et à quoi nous et les autres sommes sujets. Alors nous saurons les moyens de nous conduire et de nous conserver nous-mêmes dans l'état le plus heureux et le plus parfait qui se puisse, selon l'ordre de la nature, et nous pourrons vivre avec les autres hommes, en connaissant exactement et les moyens de nous en servir, et celui de les aider dans leurs misères et dans les nôtres.

Je ne prétends pas expliquer des choses aussi étendues que celles dont je viens de parler. Il y a beaucoup de choses que je ne connais pas encore, et que je n'espère pas de bien connaître ; et il y en a quelques-unes que je crois savoir, et que je ne puis expliquer ; car il n'y a point d'esprit, si petit qu'il soit, qui ne puisse, en méditant, découvrir plus de vérités que l'homme du monde le plus éloquent n'en pourrait déduire.

Il ne faut pas s'imaginer, comme la plupart des philosophes, que l'esprit devient corps, lorsqu'il s'unit au corps, et que le corps devient esprit, lorsqu'il s'unit à l'esprit. L'âme n'est point répandue dans toutes les parties du corps, afin de lui donner la vie et le mouvement, comme l'*imagination* se la figure ; et le corps ne devient point capable de sentiment par l'union qu'il a avec l'esprit, comme nos sens faux et trompeurs semblent nous en convaincre. Chaque substance demeure ce qu'elle est ; et comme l'âme n'est point capable d'étendue et de mouvement, le corps n'est point capable de sentiments et d'inclinations. Toute l'alliance de l'esprit et du corps qui nous est connue, consiste dans une correspondance naturelle et mutuelle des pensées de l'âme et des traces du cerveau, comme aussi des émotions de l'âme et du mouvement des esprits.

Dès que l'âme reçoit quelques nouvelles idées, il s'imprime dans le cerveau de nouvelles traces ; et dès que les objets produisent de nouvelles traces, l'âme reçoit de nouvelles idées ; non qu'elle considère ces traces, puisqu'elle n'en a aucune connaissance ; non que ces traces renferment ces idées, puisqu'elles n'y ont aucun rapport ; non enfin qu'elle reçoive ses idées de ces traces ; car comme nous expliquerons ailleurs, il n'est pas concevable que l'esprit reçoive quelque chose du corps, et qu'il devienne plus éclairé qu'il n'est, en se tournant vers lui, ainsi que les philosophes le prétendent, qui veulent que ce soit par conversion aux fantômes et aux traces du cerveau, que l'esprit aperçoive toutes choses.

De même, dès que l'âme veut que le bras soit mu, quoiqu'elle ne sache pas seulement ce qu'il faut faire afin qu'il le soit, le bras est mu ; et dès que les esprits animaux sont agités, l'âme se trouve émue, quoiqu'elle ne sache pas seulement s'il y a dans son corps des esprits animaux.

Il y a trois causes fort considérables de la liaison des idées avec les traces. La première et celle qui est la plus générale, c'est l'identité du temps ; car il suffit souvent que nous ayons pensé à quelque chose

dans le temps qu'il y avait dans notre cerveau quelques nouvelles traces, afin que ces traces ne puissent plus se produire, sans que nous pensions de nouveau à cette chose. Si mon esprit a été frappé de l'idée de Dieu, en même temps que mon cerveau a été frappé de la vue de ces trois caractères *iah*, ou de ce même mot, il suffira que les traces que ces caractères ou leur son auront produites, se réveillent, afin que je pense à Dieu; et je ne pourrai penser à Dieu qu'il ne se produise dans mon cerveau quelques traces confuses des caractères, des sons, ou de quelqu'autre chose, lesquelles auront accompagné les pensées que j'aurais eues de Dieu; car le cerveau n'étant jamais sans traces, il a toujours celles qui ont rapport à ce que nous pensons, quoique souvent ces traces soient fort imparfaites et fort confuses.

La seconde cause de la liaison des idées avec les traces, et qui suppose toujours la première, c'est la volonté des hommes. Cette volonté est nécessaire, afin que cette liaison des idées avec les traces soit réglée et accommodée à l'usage. Car si les hommes n'avaient pas naturellement de l'inclination à convenir entre eux pour attacher leurs idées à des signes sensibles, non-seulement cette liaison des idées serait entièrement inutile pour la société, mais elle serait encore fort déréglée et fort imparfaite.

Premièrement, parce que les idées ne se lient fortement avec les traces, que lorsque les esprits étant agités, ils rendent ces traces profondes et durables. De sorte que les esprits n'étant agités que par les passions, si les hommes n'en avaient aucune pour communiquer leurs sentiments, et pour entrer dans ceux des autres, il est évident que la liaison exacte de leurs idées à certaines traces serait bien faible, puisqu'ils ne s'assujettissent à ces liaisons exactes et régulières que pour se rendre intelligibles.

Secondement, la répétition de la rencontre des mêmes idées avec les mêmes traces étant nécessaire pour faire une liaison qui se puisse conserver longtemps, puisque une première rencontre ne peut faire de forte liaison, si elle n'est accompagnée d'un mouvement violent d'esprits animaux, il est clair que si les hommes ne voulaient pas convenir, ce serait par le plus grand hasard du monde, s'il arrivait de ces rencontres des mêmes idées et des mêmes traces. Ainsi la volonté des hommes est nécessaire pour régler la liaison des mêmes idées avec les mêmes traces, quoique cette volonté de convenir ne soit pas tant un effet de leur choix et de leur raison, qu'une impression de la nature qui nous a tous faits les uns pour les autres, et avec une inclination très-forte à nous unir par l'esprit autant que nous le sommes par le corps.

La troisième cause de la liaison des idées avec les traces, c'est la nature ou la volonté constante et immuable du Créateur. Il y a, par exemple, une liaison naturelle, et qui ne dépend point de notre volonté, entre les traces que produisent un arbre ou une montagne que nous voyons, et les idées d'arbre ou de montagne; entre les traces que produisent dans notre cerveau le cri d'un homme ou celui d'un animal qui souffre, et que nous entendons se plaindre, l'air du visage d'un homme qui nous menace ou qui nous craint, et les idées de douleur, de force, de faiblesse, et même entre les sentiments de compassion, de crainte et de courage qui se produisent en nous.

Ces liaisons naturelles sont les plus fortes de toutes; elles sont semblables généralement dans tous les hommes; elles sont absolument nécessaires à la conservation de la vie; ainsi elles ne dépendent point de notre volonté; car si la liaison des idées avec les sons et certains caractères est faible et fort différente dans différents pays, c'est qu'elle dépend de la volonté faible et changeante des hommes; et la raison pour laquelle elle en dépend, c'est parce que cette liaison n'est point absolument nécessaire pour vivre, mais seulement pour vivre comme des hommes; c'est-à-dire, pour vivre en se servant de sa raison.

Il faut bien remarquer ici que la liaison des idées de toutes les choses spirituelles, qui sont distinguées de nous avec les traces de notre cerveau, n'est point naturelle et ne le peut être; et par conséquent qu'elle est, ou qu'elle peut être différente dans tous les hommes, puisqu'elle n'a point d'autre cause que leur volonté et l'identité du temps dont j'ai parlé auparavant: au contraire que la liaison des idées de toutes les choses matérielles avec certaines traces particulières est naturelle, et par conséquent il y a certaines traces qui éveillent la même idée dans tous les hommes.

On ne peut douter, par exemple, que tous les hommes n'aient l'idée d'un carré à la vue d'un carré, parce que cette liaison est naturelle. Mais on peut douter qu'ils aient tous l'idée d'un carré, lorsqu'ils entendent prononcer ce mot *carré*, parce que cette liaison est entièrement volontaire, quoiqu'elle soit entre une idée et une chose matérielle.

Mais parce que les traces qui ont liaison naturelle avec les idées touchent et appliquent l'esprit, et le rendent par conséquent attentif, la plupart des hommes ont assez de facilité pour comprendre et retenir les vérités sensibles et palpables; c'est-à-dire, les rapports qui sont entre les corps. Et au contraire, parce que les traces qui n'ont point d'autre liaison avec les idées que celle que la volonté y a mise, ne frappent point vivement l'esprit, tous les hommes ont assez de peine à comprendre, et encore plus à retenir les vérités abstraites; c'est-à-dire, les rapports qui sont entre les choses qui ne tombent point sous l'imagination. Mais lorsque ces rapports sont un peu composés, ils paraissent absolument incompréhensibles à ceux-là principalement qui n'y sont point accoutumés, parce qu'ils n'ont point fortifié la liaison de ces idées abstraites avec leurs traces par une méditation continuelle. Et quoique les autres les aient parfaitement comprises, ils les oublient en peu de temps, parce que cette liaison n'est presque jamais aussi forte que les naturelles.

Il est si vrai que toute la difficulté que l'on a à comprendre et à retenir les choses spirituelles et abstraites vient de la difficulté que l'on a à fortifier la liaison de leurs idées avec les traces du cerveau, qué, lorsqu'on trouve moyen d'expliquer, par les rapports des choses matérielles, ceux qui se trouvent entre les choses spirituelles, on les fait aisément comprendre, et on les imprime de telle sorte dans l'esprit, que non-seulement on en est fortement persuadé, mais encore qu'on les retient avec beaucoup de facilité.

Au contraire, lorsqu'on exprime les rapports qui se trouvent entre les choses matérielles, de telle manière qu'il n'y a point de liaison nécessaire entre les idées des choses et les traces de leurs expressions, on a beaucoup de peine à les comprendre, et on les oublie facilement.

Ceux, par exemple, qui commencent l'étude de l'algèbre ou de l'analyse, ne peuvent comprendre les démonstrations algébriques qu'avec beaucoup de peine: et lorsqu'ils les ont une fois comprises, ils ne s'en souviennent pas longtemps; parce que les carrés, les parallélogrammes, les cubes, les solides, etc., étant exprimés pas *aa*, *ab*, *az*, *abc*, etc., dont les traces n'ont point de liaison naturelle avec leurs idées, l'esprit ne trouve point de prise pour s'en fixer les idées, et pour en examiner les rapports.

Mais ceux qui commencent la géométrie commune conçoivent très-clairement et très-promptement les petites démonstrations qu'on leur explique, lorsqu'ils entendent très-distinctement les ter-

mes dont on se sert ; parce que les idées de carré, de cercle, etc., sont liées naturellement avec les traces des figures qu'ils voient devant leurs yeux. Et il arrive souvent que la seule exposition de la figure qui sert à la démonstration la leur fait plutôt comprendre que les discours qui l'expliquent; parce que les mots n'étant liés aux idées que par une institution arbitraire, ils ne réveillent pas ces idées avec assez de promptitude et de netteté pour en reconnaître facilement les rapports; car c'est principalement à cause de cela qu'il y a de la difficulté à apprendre les sciences.

On peut, en passant, reconnaître de ce que je viens de dire, que ces écrivains qui fabriquent un grand nombre de mots nouveaux et de nouvelles figures pour expliquer leurs sentiments, font des ouvrages assez inutiles. Ils croient se rendre intelligibles, lorsqu'en effet ils se rendent incompréhensibles. Nous définissons tous nos termes et tous nos caractères, disent-ils, et les autres en doivent convenir. Il est vrai, les autres en conviennent de volonté; mais leur nature y répugne. Leurs idées ne sont point attachées à ces termes nouveaux, parce qu'il faut pour cela de l'usage et un grand usage. Les auteurs ont peut-être cet usage; mais les lecteurs ne l'ont pas. Lorsqu'on prétend instruire l'esprit, il est nécessaire de le connaître, parce qu'il faut suivre la nature, et ne pas l'irriter ni la choquer.

On ne doit pas cependant condamner le soin que prennent les mathématiciens de définir leurs termes, car il est évident qu'il les faut définir, pour ôter les équivoques. Mais, autant qu'on le peut, il faut se servir de termes qui soient reçus, ou dont la signification ordinaire ne soit pas fort éloignée de celle qu'on prétend introduire, et c'est ce qu'on n'observe pas toujours dans les mathématiques.

On ne prétend pas aussi, par ce qu'on vient de dire, condamner l'algèbre, telle principalement que Descartes l'a rétablie; car encore que la nouveauté de quelques expressions de cette science fasse d'abord quelque peine à l'esprit, il y a si peu de variété et de confusion dans ces expressions, et les secours que l'esprit en reçoit surpassent si fort la difficulté qu'il a trouvée, qu'on ne croit pas qu'il se puisse inventer une manière de raisonner et d'exprimer ses raisonnements, qui s'accommode davantage avec la nature de l'esprit, et qui puisse le porter plus avant dans la découverte des vérités inconnues. Les expressions de cette science ne partagent point comme les autres la capacité de l'esprit; elles ne chargent point la mémoire, elles abrégent d'une manière merveilleuse toutes nos idées et tous nos raisonnements, et elles les rendent même en quelque manière sensibles par l'usage. Enfin, leur utilité est beaucoup plus grande que celle des expressions, quoique naturelles, des figures dessinées de triangles, de carrés et autres semblables qui ne peuvent servir à la recherche et à l'exposition des vérités un peu cachées. Mais c'est assez parler de la liaison des idées avec les traces du cerveau; il est à propos de dire quelque chose de la liaison des traces les unes avec les autres, et par conséquent de celle qui est entre les idées qui répondent à ces traces.

Cette liaison consiste en ce que les traces du cerveau se lient si bien les unes avec les autres, qu'elles ne peuvent plus se réveiller sans toutes celles qui ont été imprimées dans le même temps. Si un homme, par exemple, se trouve dans quelque cérémonie publique; s'il en observe toutes les circonstances et toutes les principales personnes qui y assistent, le temps, le lieu, le jour et toutes les autres particularités, il suffira qu'il se souvienne du lieu ou même d'une autre circonstance moins remarquable de la cérémonie, pour se représenter toutes les autres. C'est pour cela que, quand nous ne nous souvenons pas du nom principal d'une chose, nous la désignons suffisamment en nous servant d'un nom qui signifie quelque circonstance de cette chose; comme ne pouvant pas nous souvenir du nom propre d'une église, nous pouvons nous servir d'un autre nom qui signifie une chose qui y a quelque rapport. Nous pourrons dire, cette église où il y avait tant de presse, où monsieur .... prêchait, où nous allâmes dimanche. Et ne pouvant trouver le nom propre d'une personne, ou étant plus à propos de le désigner d'une autre manière, on le peut marquer par ce visage picoté de petite vérole, ce grand homme bien fait, ce petit bossu, selon les inclinations qu'on a pour lui, quoiqu'on ait tort de se servir de paroles de mépris.

Or, la liaison mutuelle des traces, et par conséquent des idées les unes avec les autres, n'est pas seulement le fondement de toutes les figures de la rhétorique, mais encore d'une infinité de choses de la plus grande conséquence dans la morale, dans la politique; et généralement dans toutes les sciences qui ont quelque rapport à l'homme, et par conséquent de beaucoup de choses dont nous parlerons dans la suite.

La cause de cette liaison de plusieurs traces est l'identité du temps auquel elles ont été imprimées dans le cerveau. Car il suffit que plusieurs traces aient été produites dans le même temps, pour qu'elles ne puissent plus se réveiller que toutes ensemble; parce que les esprits animaux trouvant le chemin de toutes les traces, qui se sont faites dans le même temps, entr'ouvert, ils y continuent leur chemin, à cause qu'ils y passent plus facilement que par les autres endroits du cerveau; et c'est là la cause de la mémoire et des habitudes corporelles qui nous sont communes avec les bêtes.

Ces liaisons de traces ne sont pas toujours jointes avec les émotions des esprits, parce que toutes les choses que nous voyons ne nous paraissent pas toujours ou bonnes ou mauvaises. Ces liaisons peuvent aussi changer et se rompre, parce qu'elles ne doivent pas toujours être les mêmes, n'étant pas toujours nécessaires à la conservation de la vie.

Mais il y a dans notre cerveau des traces qui sont liées naturellement les unes avec les autres, et encore avec certaines émotions des esprits, parce que cela est nécessaire à la conservation de la vie; et leur liaison ne peut se rompre, ou ne peut se rompre facilement, parce qu'il est bon qu'elle soit toujours la même. Par exemple, la trace d'une grande hauteur que l'on voit au-dessous de soi, et de laquelle on est en danger de tomber, ou celle de quelque grand corps qui est prêt à tomber sur nous et à nous écraser, est naturellement liée avec celle qui nous représente la mort, et avec une émotion des esprits qui nous dispose à la fuite et au désir de fuir. Cette liaison ne change jamais, parce qu'il est nécessaire qu'elle soit toujours la même, et elle consiste dans une disposition des fibres du cerveau, laquelle nous avons dès notre naissance.

Toutes les liaisons qui ne sont point naturelles se peuvent et se doivent rompre, parce que les différentes circonstances des temps et des lieux les doivent rendre fort différentes, afin qu'elles soient utiles à la conservation de la vie. Il est bon que les perdrix, par exemple, fuient les hommes qui ont des fusils, dans les lieux ou dans les temps où on leur fait la chasse; mais il n'est pas nécessaire qu'elles les fuient dans d'autres endroits et en d'autres temps. Ainsi il est nécessaire, pour la conservation des animaux, qu'il y ait de certaines liaisons de traces qui se puissent faire et qui se puissent défaire; qu'il y en ait d'autres qui ne se puissent rompre que difficilement, et d'autres qui ne se puissent jamais rompre.

Il est très-utile de rechercher avec soin les différents effets que ces différentes liaisons sont capa-

bles de produire ; car ces effets sont en très-grand nombre et de très-grande conséquence pour la connaissance de l'homme et de toutes les choses qui ont rapport à lui. On reconnaîtra dans la suite que ces choses sont la principale cause de nos erreurs. Mais il est temps de revenir à ce que nous avons promis de traiter, et d'expliquer les différents changements qui arrivent à l'*imagination* des hommes à cause de leur différente manière de vivre.

*Que les personnes d'étude sont les plus sujettes à l'erreur.*

Les différences qui se trouvent dans les manières de vivre des hommes, sont presque infinies. Il y a un très-grand nombre de conditions différentes, de différents emplois, de différentes charges, de différentes communautés. Ces différences font que presque tous les hommes agissent pour des desseins tous différents, et qu'ils raisonnent sur de différents principes. Il serait même assez difficile de trouver plusieurs personnes qui eussent entièrement les mêmes vues dans une même communauté, dans laquelle les particuliers ne doivent avoir qu'un même esprit et que les mêmes desseins. Leurs différents emplois et leurs différentes liaisons mettent nécessairement quelque différence dans le tour et la manière qu'ils veulent prendre pour exécuter les choses mêmes dont ils conviennent. Cela serait entreprendre l'impossible, que de vouloir expliquer en détail les causes morales de l'erreur ; mais aussi il serait assez inutile de le faire ici. On veut seulement parler des manières de vivre qui portent à un plus grand nombre d'erreurs, et à des erreurs de plus grande importance. Quand on les aura expliquées, on aura donné assez d'ouverture à l'esprit pour aller plus loin ; et chacun pourra voir tout d'une vue et avec une grande facilité, les causes très-cachées de plusieurs erreurs particulières qu'on ne pourrait expliquer qu'avec beaucoup de temps et de peine. L'esprit se plaît à courir à la vérité, quand il voit clair, et il y court d'une vitesse qui ne se peut exprimer.

La condition ou l'emploi dont il semble le plus nécessaire de parler ici, à cause qu'il produit dans l'*imagination* des hommes des changements plus considérables, et qui conduisent davantage à l'erreur, c'est celui des personnes d'étude, qui font plus d'usage de leur mémoire que de leur esprit ; car l'expérience a toujours fait connaître que ceux qui se sont appliqués avec plus d'ardeur à la lecture des livres et à la recherche de la vérité, sont ceux-là mêmes qui nous ont jeté dans un plus grand nombre d'erreurs.

Il en est de même de ceux qui étudient que de ceux qui voyagent. Quand un voyageur a pris par malheur un chemin pour un autre, il s'éloigne, s'il continue de s'avancer ; et on peut dire qu'il erre et qu'il s'égare d'autant plus qu'il est plus diligent, et qu'il se hâte davantage d'arriver au lieu qu'il souhaite. Ainsi ces désirs ardents qu'ont les hommes pour la vérité, font qu'ils se jettent dans la lecture des livres où ils croient la trouver ; ou bien qu'ils se forment un système chimérique des choses qu'ils souhaitent de savoir, duquel ils s'entêtent, et qu'ils tâchent même par de vains efforts d'esprit de faire goûter aux autres, afin de recevoir l'honneur dû aux inventeurs des choses. Expliquons ces deux défauts.

Il est assez difficile de comprendre comment il se peut faire que des gens qui ont de l'esprit, aiment mieux se servir de celui des autres dans la recherche de la vérité que de celui que Dieu leur a donné. Il y a sans doute infiniment plus de plaisir et plus d'honneur à se conduire par ses propres yeux que par ceux des autres, et un homme de bonne vue ne s'avisera jamais de se fermer les yeux ou de se les arracher, dans l'espérance d'avoir un conducteur. Cependant l'usage de l'esprit est à l'usage des yeux ce que l'esprit est aux yeux ; et de même que l'esprit est infiniment au-dessus des yeux, l'usage de l'esprit est accompagné de satisfactions bien plus solides, et qui se contente bien autrement que la lumière et les couleurs ne contentent la vue. Les hommes toutefois se servent toujours de leurs yeux pour se conduire ; et ils ne se servent presque jamais de leur esprit pour méditer.

*Raisons pour lesquelles on aime mieux suivre l'autorité que de faire usage de son esprit.*

Mais il y a plusieurs causes qui contribuent à ce renversement d'esprit. Premièrement la paresse naturelle des hommes, qui ne veulent pas se donner la peine de méditer sur quoi que ce soit.

Secondement, l'incapacité de méditer, dans laquelle on est tombé, pour ne s'être pas appliqué dans sa jeunesse.

En troisième lieu, le peu d'amour qu'on a pour les vérités abstraites, qui sont le fondement de tout ce que l'on peut connaître ici-bas.

En quatrième lieu, la satisfaction qu'on reçoit dans la connaissance des vraisemblances, qui sont fort attrayantes d'abord, et qui touchent beaucoup l'âme, parce qu'elles sont appuyées sur les notions sensibles et les plus ordinaires.

En cinquième lieu, la sotte vanité qui nous fait souhaiter d'être estimés savants ; car on appelle savants ceux qui ont le plus de lecture : la connaissance des opinions est bien plus d'usage pour la conversation, et pour étourdir les esprits du commun, que celle de la véritable philosophie, qu'on apprend en méditant.

En sixième lieu, parce qu'on s'imagine sans raison que les plus anciens sont les plus éclairés, et qu'il n'y a rien à faire où ils n'ont pas réussi.

En septième lieu, parce qu'un faux respect mêlé d'une sorte de curiosité, fait qu'on admire davantage les choses les plus éloignées de nous, comme les choses les plus vieilles, celles qui viennent de plus loin, de pays plus inconnus, et même les livres les plus obscurs. Ainsi on estimait autrefois Héraclite pour son obscurité. On recherche les médailles anciennes, quoique rongées de la rouille, et et on garde avec grand soin la lanterne et les pantoufles de quelque ancien, quoique mangées des vers, parce qu'il y a longtemps que ces choses ont été faites. Des gens s'appliquent à la lecture des Rabbins, parce qu'ils ont écrit dans une langue étrangère, très-corrompue et très-obscure. On estime davantage les opinions les plus vieilles, parce qu'elles sont les plus éloignées de nous. Et sans doute si Nemrod avait écrit l'histoire de son règne, toute la politique la plus fine, et même toutes les autres sortes de sciences y seraient contenues : de même que quelques-uns trouvent qu'Homère et Virgile avaient une connaissance parfaite de la nature. Il faut respecter l'antiquité, dit-on : quoi, Aristote, Platon, Epicure se seraient trompés ! Aristote, Platon, Epicure étaient hommes comme nous, et de même espèce que nous : mais de plus, au temps où nous vivons, le monde est plus âgé de deux mille ans, il a plus d'expérience, il doit être plus sage ; c'est la vieillesse du monde et l'expérience qui font découvrir la vérité.

En huitième lieu, parce que, lorsqu'on estime une opinion nouvelle et un auteur du temps, il semble que leur gloire efface la nôtre, à cause qu'elle en est trop proche ; mais on ne craint rien de pareil de l'honneur qu'on rend aux anciens.

En neuvième lieu, parce que la vérité et la nouveauté ne peuvent pas se trouver ensemble dans les choses de la foi qui dépendent de la tradition ;

car les hommes ne voulant pas faire le discernement qu'il faut faire entre les vérités qui dépendent de la raison et celles qui dépendent de la tradition, lesquelles on doit apprendre d'une manière toute différente, ils confondent la nouveauté avec l'erreur, et l'antiquité avec la vérité. Luther, Calvin et les autres ont donné des opinions nouvelles; et ils ont erré : donc Galilée, Hervey, Descartes se trompent dans ce qu'ils innovent. L'impanation de Luther est nouvelle, et elle est fausse : donc la circulation d'Hervey est fausse, puisqu'elle est nouvelle. C'est pour cela qu'ils appellent aussi indifféremment du nom odieux de novateurs, les hérétiques et les nouveaux philosophes. Les idées et les mots de *vérité* et d'*antiquité*, de *fausseté* et de *nouveauté* ont été liés les uns avec les autres. C'en est fait, le commun des hommes ne les sépare plus, et les gens d'esprit sentent même quelque peine à les bien séparer.

En dixième lieu, parce qu'on est dans un temps auquel la science des opinions anciennes est encore en vogue, et qu'il n'y a que ceux qui font usage de leur esprit, qui puissent, par force de leur raison, se mettre au-dessus des méchantes coutumes. Quand on est dans la presse et dans la foule, il est difficile de ne pas céder au torrent qui nous emporte.

En dernier lieu, parce que les hommes n'agissent que par intérêt; et c'est ce qui fait que ceux-là mêmes qui se détrompent, et qui reconnaissent la vanité de ces sortes d'études, ne laissent pas de s'y appliquer, attirés et retenus par les récompenses qu'ils se flattent d'y trouver.

Toutes ces raisons font, ce me semble, assez comprendre pourquoi les hommes suivent aveuglément les opinions anciennes comme vraies, et pourquoi ils rejettent sans discernement toutes les nouvelles comme fausses : enfin pourquoi ils ne font point, ou presque point usage de leur esprit. Il y en a sans doute encore un grand nombre d'autres plus particulières qui contribuent à cela; mais si l'on considère avec attention celles que nous avons rapportées, on n'aura pas sujet d'être surpris de voir l'entêtement de certaines gens pour l'autorité des anciens.

*Deux mauvais effets de la lecture sur l'imagination.*

Ce faux et lâche respect que les hommes portent aux anciens, produit un très-grand nombre d'effets très-pernicieux qu'il est à propos de remarquer.

Le premier est qu'il les accoutume à ne pas faire usage de leur esprit, et qu'il met peu à peu dans une véritable impuissance d'en faire usage. Car il ne faut pas s'imaginer que ceux qui vieillissent sur les livres d'Aristote et de Platon, fassent beaucoup d'usage de leur esprit; ils n'emploient ordinairement tant de temps à la lecture de ces livres que pour tâcher d'entrer dans les sentiments de leurs auteurs, et leur but principal est de savoir au vrai les opinions qu'ils ont tenues, sans se mettre beaucoup en peine de ce qu'il en faut tenir. Ainsi la science et la philosophie qu'ils apprennent, est proprement une science de mémoire, et non pas une science d'esprit. Ils ne savent que des histoires et des faits, et non pas des vérités évidentes, et ce sont plutôt des historiens que de véritables philosophes.

Le second effet que produit dans l'*imagination* la lecture des anciens, c'est qu'elle met une étrange confusion dans toutes les idées de la plupart de ceux qui s'y appliquent. Il y a deux différentes manières de lire les auteurs : l'une très-bonne et très- utile, et l'autre fort inutile et même dangereuse. Il est très-utile de lire quand on médite ce qu'on lit; quand on tâche de trouver, par quelque effort d'esprit, la résolution des questions que l'on voit dans les titres des chapitres, avant même que de commencer à les lire; quand on arrange et quand on confère les idées des choses les unes avec les autres; en un mot, quand on use de sa raison. Au contraire, il est inutile de lire quand on n'entend pas ce qu'on lit : mais il est dangereux de lire et de concevoir ce qu'on lit, quand on ne l'examine pas, et qu'on ne médite pas assez pour en juger, principalement si l'on a assez de mémoire pour retenir ce qu'on a conçu, et assez d'imprudence pour y consentir. La première manière éclaire l'esprit, elle le fortifie, et elle en augmente l'étendue. La seconde en diminue l'étendue, et elle le rend peu à peu faible, obscur et confus.

Or la plupart de ceux qui font gloire de savoir les opinions des autres, n'étudient que de la seconde manière. Ainsi leur esprit devient d'autant plus faible et plus confus, qu'ils ont plus de lecture. La raison en est que les traces de leur cerveau se confondent les unes les autres, parce qu'elles sont en très-grand nombre, et que la raison ne les a pas rangées par ordre, ce qui empêche l'esprit d'imaginer et de se représenter nettement les choses dont il a besoin. Quand l'esprit veut ouvrir certaines traces, d'autres plus familières se rencontrant à la traverse, les confondent, parce que la capacité du cerveau n'est pas infinie; et c'est par cette même raison que les personnes de grande mémoire ne sont pas ordinairement capables de bien juger des choses où il faut apporter beaucoup d'attention.

Mais ce qu'il faut principalement remarquer, c'est que les connaissances qu'acquièrent ceux qui lisent sans juger des choses, et pour apprendre seulement les opinions des autres, en un mot toutes les sciences qui dépendent de la mémoire sont proprement de ces sciences qui enflent, à cause qu'elles ont de l'éclat, et qu'elles en donnent beaucoup à ceux qui les possèdent. Ainsi ceux qui sont savants en cette manière, étant d'ordinaire remplis de vanité et de présomption, ils prétendent avoir droit de juger de toutes choses, quoiqu'ils en soient très-peu capables, ce qui les fait tomber dans un très-grand nombre d'erreurs.

Mais ces personnes ne tombent pas seules dans l'erreur, elles y entraînent avec elles presque tous les esprits du commun et un fort grand nombre de jeunes gens, qui croient comme des articles de foi tous les jugements qu'ils entendent faire des choses. Ces faux savants ont acquis par leur grande lecture une autorité si puissante sur leurs esprits; ils les ont si souvent accablés par le poids de leur profonde érudition, et les choses extraordinaires et inouïes qu'ils avancent, les noms d'auteurs anciens et inconnus les ont si fort étourdis, qu'ils respectent et qu'ils admirent tout ce qui sort de leur bouche, et qu'ils suivent avec assurance toutes leurs décisions. Des personnes beaucoup plus spirituelles et plus judicieuses qui ne les auraient jamais vus, et qui ne sauraient point d'autre part ce qu'ils sont, les voyant parler d'une manière si décisive, et d'un air si fier, si impérieux, si grave, auraient quelque peine à manquer de respect et d'estime pour ce qu'ils disent, parce qu'il est très-difficile de ne rien donner à l'air et à la manière de ces personnes; car de même qu'il arrive souvent que des hommes fiers et hardis en maltraitent d'autres plus forts, mais plus judicieux et plus retenus qu'ils ne sont : ainsi des personnes qui soutiennent des choses qui ne sont ni vraies ni même vraisemblables, font souvent perdre la parole à ceux qui leur résistent, en leur parlant d'une manière impérieuse, fière et grave qui les surprend.

Or ceux de qui nous parlons ont assez de vanité, d'estime d'eux-mêmes, de mépris des autres, pour s'être fortifiés dans un certain air de fierté, mêlé de gravité et d'une feinte modestie, qui préoccupe, et qui gagne ceux qui les écoutent.

Car il faut remarquer que tous les différents airs des personnes de différentes conditions ne sont que des suites de l'estime que chacun a de soi-même par rapport aux autres, comme il est facile de le reconnaître, si l'on y fait un peu de réflexion. Ainsi l'air de fierté et de brutalité est l'air d'un homme qui s'estime beaucoup et qui néglige assez l'estime des autres ; l'air modeste est l'air d'un homme qui s'estime peu et qui estime assez les autres ; l'air grave est l'air d'un homme qui s'estime beaucoup, et qui désire fort d'être estimé ; et l'air simple, celui d'un homme qui ne s'occupe guère de soi ni des autres. Ainsi tous les différents airs qui sont presque infinis, ne sont que des effets que les différents degrés d'estime que l'on a de soi et de ceux avec qui l'on converse, produisent naturellement sur notre visage et sur toutes les parties extérieures de notre corps.

*Des inventeurs de nouveaux systèmes.*

Nous venons de faire voir l'état de l'imagination des personnes d'étude, qui donnent tout à l'autorité de certains auteurs ; il y en a encore d'autres qui leur sont bien opposés. Ceux-ci ne respectent jamais les auteurs, quelque estime qu'ils aient parmi les savants. S'ils les ont estimés, ils ont bien changé depuis ; ils s'érigent eux-mêmes en auteurs ; ils veulent être les inventeurs de quelque opinion nouvelle, afin d'acquérir par là quelque réputation dans le monde, et ils s'assurent qu'en disant quelque chose qui n'ait pas encore été dit, ils ne manqueront pas d'admirateurs.

Ces sortes de gens ont d'ordinaire l'*imagination* assez forte, je veux dire que les fibres de leur cerveau sont de telle nature qu'elles conservent longtemps les traces qui leur ont été imprimées. Ainsi, lorsqu'ils se sont une fois mis dans la tête une opinion de leur invention, et qui a quelque vraisemblance, on ne peut la leur faire quitter ; ils retiennent et conservent très-chèrement toutes les choses qui peuvent servir en quelque manière à la confirmer : et au contraire ils n'aperçoivent presque pas toutes les objections qui lui sont contraires, ou bien ils s'en défont par quelque distinction frivole. Ils se complaisent entièrement dans la vue de leur ouvrage et de l'estime qu'ils espèrent en recevoir. Ils ne s'appliquent qu'à considérer l'image de la vérité que portent leurs opinions vraisemblables ; ils arrêtent cette image fixe devant leurs yeux ; mais ils ne regardent jamais d'une vue arrêtée les autres faces de leurs sentiments, lesquelles leur en découvriraient la fausseté.

Il faut de grandes qualités pour trouver quelque véritable système : car il ne suffit pas d'avoir beaucoup de vivacité et de pénétration, il faut, outre cela, une certaine grandeur et une certaine étendue d'esprit, qui puisse envisager un très-grand nombre des choses à la fois. Les petits esprits, avec toute leur vivacité et leur délicatesse, ont la vue trop courte pour voir tout ce qu'il est nécessaire de voir dans l'établissement de quelque système. Ils s'arrêtent à de petites difficultés qui les rebutent ou à de petites lueurs qui les éblouissent et qui les gagnent, ils n'ont pas assez bonne vue pour voir tout le corps du sujet dans un même temps.

Mais quelque étendue, quelque pénétration d'esprit qu'on ait, si en même temps on n'est point exempt de passions et de préjugés, il n'y a rien à espérer. Les préjugés remplissent une partie de l'esprit, et ils en infectent le reste. Les passions confondent toutes les idées en mille manières, et nous font presque toujours voir ce que nous souhaitons de voir. La passion même que nous avons pour la vérité nous trompe quelquefois, lorsqu'elle est trop ardente ; mais le désir de paraître savant est ce qui nous empêche le plus de trouver une véritable science.

Il n'y a donc rien de plus rare que de trouver des personnes capables de faire de nouveaux systèmes dans les sciences : cependant il n'est pas fort rare de trouver des gens qui s'en soient formé quelqu'un à leur fantaisie. On ne voit que fort peu de ceux qui étudient beaucoup, raisonner selon les notions communes. Il y a toujours quelque irrégularité dans leurs idées, et cela marque assez qu'ils ont quelque système particulier qui ne nous est pas connu. Il est vrai que tous les livres qu'ils composent ne prouvent pas ce qu'on vient de dire ; car quand il est question d'écrire pour le public, on prend garde de plus près à ce qu'on fait, et l'attention toute seule suffit assez souvent pour nous détromper. On voit de temps en temps quelques livres qui prouvent assez ce que l'on vient de dire ; et il y a même des personnes qui font gloire de marquer, dès le commencement de leur livre, qu'ils ont inventé quelque nouveau système.

Le nombre des personnes qui font des nouveaux systèmes s'augmente encore beaucoup par ceux qui s'étaient préoccupés de quelque auteur ; parce qu'il arrive souvent que n'ayant point rencontré la vérité ni de fondement solide dans les opinions des auteurs qu'ils ont lus, ils entrent premièrement dans un grand dégoût et dans un grand mépris de toutes sortes de livres, et ensuite ils imaginent une opinion vraisemblable qu'ils embrassent de tout leur cœur, et dans laquelle ils se fortifient de la manière qu'on vient d'expliquer.

Mais lorsque dans la suite cette grande ardeur qu'ils ont eue pour leur opinion s'est ralentie, ou que le dessein de la faire paraître en public les a obligés à l'examiner avec une attention plus exacte et plus sérieuse, ils en découvrent la fausseté et ils la quittent, mais avec cette condition, qu'ils n'en prendront jamais d'autres, et qu'ils condamneront absolument tous ceux qui prétendront avoir découvert quelque vérité que ce soit.

*Erreur considérable des personnes d'étude.*

La dernière erreur où tombent plusieurs personnes d'étude, est qu'ils prétendent qu'on ne peut rien savoir, et cette erreur est la plus dangereuse de toutes. Ils ont lu beaucoup de livres anciens et nouveaux, ils n'ont point découvert la vérité ; ils ont eu plusieurs pensées qu'ils ont trouvées fausses, après les avoir considérées avec plus d'attention ; de là ils concluent que tous les hommes leur ressemblent, et que, si ceux qui croient avoir découvert quelque vérité y faisaient une réflexion plus sérieuse, ils se détromperaient aussi bien qu'eux. Cela leur suffit pour qu'ils les condamnent sans les examiner davantage, parce que, s'ils ne les condamnaient pas, ce serait, en quelque manière, tomber d'accord qu'ils ont plus d'esprit qu'eux, et cela ne leur paraît pas vraisemblable.

Ils regardent donc comme opiniâtres tous ceux qui assurent quelque chose comme certain, et ils veulent qu'on parle des sciences, non comme des vérités évidentes, desquelles on ne peut pas raisonnablement douter, mais seulement comme des opinions qu'il est bon de ne pas ignorer. Cependant ces personnes devraient considérer que, s'ils ont lu un fort grand nombre de livres, il ne les ont pas toutefois lus tous, ou qu'ils ne les ont pas lus avec toute l'attention nécessaire pour les bien comprendre ; et que, s'ils ont eu beaucoup de belles pensées qu'ils ont trouvées fausses dans la suite, cependant ils n'ont pas eu toutes celles qu'on peut avoir, et que ainsi il se peut bien faire que d'autres auront mieux rencontré qu'eux. Et il n'est pas nécessaire, absolument parlant, que ces autres aient plus d'esprit qu'eux, si cela les choque ; car il suffit qu'ils soient plus heureux. On ne leur fait point de tort quand on dit qu'on sait avec évidence ce qu'ils ignorent, puisqu'on dit en même temps que plusieurs siècles ont ignoré les mêmes choses, non pas faute de bons esprits, mais faute de bonheur, et que ces bons esprits n'ont pas bien rencontré d'abord.

Qu'ils ne se choquent donc point si on voit clair, et si on parle comme on voit. Qu'ils s'appliquent à ce qu'on leur dit, si leur esprit est encore capable d'application après toutes leurs bévues, et qu'ils jugent ensuite, il leur est permis ; mais qu'ils se taisent, s'ils ne veulent rien examiner : qu'ils fassent un peu quelque réflexion si cette réponse qu'ils font d'ordinaire sur la plupart des choses qu'on leur demande : On ne sait pas cela : Personne ne sait comment cela se fait, n'est pas une réponse peu judicieuse, puisqu'il faut de nécessité qu'ils croient savoir tout ce que les hommes savent, ou tout ce que les hommes peuvent savoir, pour répondre de la sorte ; car s'ils n'avaient pas cette idée-là d'eux-mêmes, leur réponse serait encore plus impertinente. Et pourquoi trouvent-ils tant de difficulté à dire : Je n'en sais rien, puisqu'en certaines rencontres ils tombent d'accord qu'ils ne savent rien ? et pourquoi faut-il conclure que tous les hommes sont ignorants à cause qu'ils sont intérieurement convaincus qu'ils sont eux-mêmes des ignorants ?

Il y a donc trois sortes de personnes qui s'appliquent à l'étude. Les uns s'entêtent mal à propos de quelque auteur ou de quelque science inutile ou fausse : les autres se préoccupent de leurs propres fantaisies : enfin les derniers, qui viennent d'ordinaire des deux autres, sont ceux qui s'imaginent connaître tout ce qui peut être connu ; et étant persuadés qu'ils ne savent rien avec certitude, concluent généralement qu'on ne peut rien savoir avec évidence, et regardent toutes les choses qu'on leur dit comme de simples opinions.

Il est facile de voir que tous les défauts de ces trois sortes de personnes dépendent des propriétés de l'imagination : que tout cela ne leur arrive que par des préjugés qui leur bouchent l'esprit, et qui ne leur permettent pas d'apercevoir d'autres objets que ceux de la préoccupation ; car on peut dire que les préjugés sont à leur esprit ce que les ministres des princes sont à leurs maîtres : car de même que ces personnes ne permettent, autant qu'ils peuvent, qu'à ceux qui sont dans leur intérêt, ou qui ne peuvent les déposséder de leur faveur, de parler à leur maître : ainsi les préjugés de ceux-ci ne permettent pas que leur esprit regarde fixement les choses toutes pures, et selon la vérité ; mais ils les déguisent : ils les couvrent de leurs livrées, et ils les lui présentent ainsi toutes masquées, en sorte qu'il est très-difficile qu'il se détrompe et qu'il reconnaisse ses erreurs.

### *Des esprits efféminés.*

Tout ce qui flatte les sens nous touche extrêmement ; et tout ce qui nous touche nous applique et nous occupe à proportion qu'il nous touche. Ainsi ceux qui s'abandonnent à toutes sortes de divertissements très-sensibles et très-agréables, ne sont pas capables de pénétrer des choses qui renferment quelque difficulté considérable ; parce que la capacité de leur esprit qui n'est pas infinie, est toute remplie de leurs plaisirs, ou bien elle en est fort partagée.

Une grande partie des gens de cour, des grands, des jeunes gens et de ceux qu'on appelle beaux esprits, étant dans des divertissements continuels, ou dans le désir d'en jouir, et n'étudiant que l'agrément et l'art de plaire par tout ce qui flatte la concupiscence et les sens, ils acquièrent peu à peu une telle délicatesse dans ces choses, ou une telle mollesse, qu'on peut dire fort souvent que ce sont des esprits efféminés, plutôt que des esprits fins, comme ils le prétendent ; car il y a bien de la différence entre la véritable finesse de l'esprit et la mollesse, qui sont deux choses que l'on confond ordinairement.

Les esprits fins sont ceux qui remarquent par la raison les différences des plus petites des choses, qui prévoient les effets qui dépendent des choses cachées, peu ordinaires et peu visibles ; enfin ce sont ceux qui pénètrent davantage les sujets qu'ils considèrent. Mais les esprits mous sont des esprits qui n'ont qu'une fausse délicatesse ; ils ne sont ni vifs ni perçants, ils ne voient pas les effets des causes même les plus grossières et les plus palpables ; enfin ils ne peuvent rien embrasser ni rien pénétrer ; mais ils sont extrêmement délicats pour les manières : un mauvais mot, un accent de province, une petite grimace les irritent infiniment plus qu'un amas confus de méchantes raisons ; ils ne peuvent reconnaître le défaut d'un raisonnement ; mais ils sentent parfaitement bien une fausse mesure et un geste mal réglé ; en un mot ils ont une parfaite intelligence des choses sensibles, parce qu'ils ont fait un usage continuel de leurs sens ; mais ils n'ont point la véritable intelligence des choses qui dépendent de la raison, parce qu'ils n'ont presque jamais fait usage de la leur.

Cependant ce sont ces sortes de gens qui ont le plus d'estime dans le monde, et qui acquièrent plutôt la réputation de bel esprit ; car lorsqu'un homme parle avec un air libre et dégagé et d'une manière aisée, que ses paroles sont pures et bien choisies, qu'il se sert de figures qui flattent les sens, et qui excitent les passions d'une manière imperceptible, quoiqu'il ne dise que des sottises, qu'il n'y ait rien de bon ni rien de vrai sous ces belles paroles, et que si l'écorce sensible en était ôtée, on n'y trouverait aucune substance ni aucune solidité ; c'est, dans l'opinion commune, un bel esprit, c'est un esprit fin, c'est un esprit délié ; on ne s'aperçoit pas que c'est seulement un esprit mou et efféminé, qui ne brille que par de fausses lueurs et qui n'éclaire jamais, qui ne persuade que parce que nous avons des yeux, et non pas parce que nous avons de la raison.

Au reste, on ne nie pas que tous les hommes ne participent à ce défaut, qu'on attribue à quelques personnes en particulier. Tous les hommes sans doute sont sensibles et sensuels, puisqu'ils sont hommes : il n'y en a point qui soient entièrement au-dessus de l'impression de leurs sens et de leurs passions, et par conséquent il n'y en a point qui ne s'arrêtent quelque peu aux manières. Tous les hommes ne diffèrent que du plus et du moins dans ce défaut, quoiqu'il y en ait quelques-uns qui reconnaissent que c'est véritablement un défaut ; mais on l'a attribué ici à quelques particuliers, parce qu'ils y sont le plus fortement engagés ; qu'ils regardent comme un avantage, ce qui est la source d'un nombre presque infini d'erreurs, de vices et d'autres maux qui les accablent, et qu'ils croient que c'est parce qu'ils ont de l'esprit qu'ils ont cette fausse délicatesse, et que ce n'est que parce qu'ils sont voluptueux et efféminés, ou qu'ils ne savent pas faire usage de leur esprit sur des matières qui le méritent.

### *Des esprits superficiels.*

On peut joindre à ceux dont on vient de parler un fort grand nombre d'esprits superficiels, qui n'approfondissent jamais rien, et qui n'aperçoivent que confusément les différences des choses, non par leur faute, comme ceux dont on vient de parler ; car ce ne sont point les divertissements qui leur rendent l'esprit petit, c'est qu'ils l'ont naturellement petit. Cette petitesse d'esprit ne vient pas de la nature de l'âme, comme on pourrait se l'imaginer ; elle est causée quelquefois par une grande disette, ou par une grande lenteur des esprits animaux, quelquefois par l'inflexibilité des fibres du cerveau, quelquefois aussi par une abondance immodérée des esprits et du sang, ou par quelqu'autre cause qu'il n'est pas nécessaire de savoir.

Il y a donc des esprits de deux sortes. Les uns remarquent aisément les différentes choses, et ce sont les bons esprits; les autres imaginent et supposent de la ressemblance entre elles, et ce sont les esprits superficiels : les premiers ont le cerveau propre à recevoir des traces nettes et distinctes des choses qu'ils considèrent; et parce qu'ils sont fort attentifs aux idées de ces traces, ils voient ces choses comme de près, et rien ne leur échappe : mais les esprits superficiels ne reçoivent que des traces faibles et confuses des choses, ils ne les voient que comme en passant, de loin et fort confusément; de sorte qu'elles leur paraissent semblables, comme les visages de ceux qu'on regarde de trop loin; parce que l'esprit suppose toujours de la ressemblance et de l'égalité où il n'est pas obligé de reconnaître de différence et d'inégalité.

La plupart de ceux qui parlent en public, tous ceux qu'on appelle de grands parleurs et beaucoup même de ceux qui s'énoncent avec beaucoup de facilité, quoiqu'ils parlent fort peu, sont de ce genre; car il est extrêmement rare que ceux qui pensent profondément, puissent bien expliquer les choses qu'ils ont méditées : d'ordinaire ils hésitent quand ils entreprennent de le faire, parce qu'ils ont quelque scrupule de se servir des termes qui réveillent dans les autres une fausse idée. Ayant honte de parler simplement pour parler, comme font beaucoup de gens qui parlent cavalièrement de toutes choses, ils ont beaucoup de peine à trouver des paroles qui expriment bien des choses qui ne sont pas ordinaires.

*Des personnes d'autorité.*

Quoiqu'on honore infiniment les personnes de piété, les théologiens, les vieillards, et généralement tous ceux qui ont acquis avec justice beaucoup d'autorité sur les autres hommes, cependant on croit être obligé de dire d'eux, qu'il arrive souvent qu'ils se croient infaillibles, à cause que le monde les écoute avec respect, qu'ils font peu d'usage de leur esprit pour découvrir les vérités spéculatives, et qu'ils condamnent trop librement les choses qu'il leur plaît de condamner, sans les avoir considérées avec assez d'attention. Ce n'est pas qu'on trouve à redire qu'ils ne s'appliquent pas à beaucoup de choses qui ne sont pas fort nécessaires, il leur est permis de ne s'y point appliquer, et même de les mépriser; mais ils n'en doivent pas juger par fantaisie et sur des soupçons mal fondés, car ils doivent considérer que la gravité avec laquelle ils parlent, l'autorité qu'ils ont sur l'esprit des autres, et leur manière de confirmer ce qu'ils disent par quelque passage de la sainte Ecriture, jettent infailliblement dans l'erreur ceux qui les écoutent avec respect, supposé que leurs jugements soient faux.

Lorsque l'erreur porte les livrées de la vérité, elle est souvent plus respectée que la vérité même, et ce faux respect a des suites très-dangereuses : *Pessima res est errorum apothesis, et pro peste intellectus habenda est, si vanis accedat veneratio.* Ainsi lorsque certaines personnes, ou par un faux zèle, ou par l'amour qu'elles ont pour leurs propres pensées, se sont servies de l'Ecriture sainte, pour établir de faux principes de physique ou quelques autres semblables, elles ont été souvent respectées avec leurs pensées par des personnes qui les ont crues à leur parole, à cause du respect qu'elles devaient à l'autorité sainte; mais il est aussi arrivé que quelques esprits mal faits ont pris sujet de là de mépriser la religion; de sorte que, par un renversement étrange, l'Ecriture sainte a été cause d'erreur à quelques-uns, et la vérité ou l'erreur reconnue a été le motif et l'origine de l'impiété de quelques autres. Il faut donc bien prendre garde, dit l'auteur que nous venons de citer, de ne pas chercher les choses mortes avec les vivantes, et de ne pas prétendre, par son propre esprit, découvrir dans la sainte Ecriture ce que le Saint-Esprit n'y a pas voulu déclarer. *Ex divinorum et humanorum malesana admixtione*, continue-t-il, *non solum educitur philosophia phantastica, sed etiam religio hæretica; itaque salutare admodum est si mente sobria fidei tantum dentur quæ fidei sunt.* Toutes les personnes donc qui ont autorité sur les autres, ne doivent rien décider qu'après y avoir d'autant plus pensé, que leurs jugements sont plus suivis; et les théologiens principalement doivent bien prendre garde à ne point faire mépriser la religion par zèle ou pour se faire estimer eux-mêmes, et donner cours à leurs opinions.

*De la disposition que nous avons à imiter les autres en toutes choses, laquelle est l'origine de la communication des erreurs qui dépendent de l'imagination.*

Les *imaginations* fortes sont extrêmement contagieuses; elles dominent sur celles qui sont faibles; elles leur donnent peu à peu leurs mêmes tours, et leur impriment leurs mêmes caractères; et parce que les hommes d'idée et d'une *imagination* forte et vigoureuse sont tout à fait déraisonnables, il y a très-peu de causes plus générales des erreurs des hommes que cette communication dangereuse de l'imagination.

Pour concevoir ce que c'est que cette contagion, et comment elle se transmet de l'un à l'autre, il faut savoir que les hommes ont besoin les uns des autres, et qu'ils sont faits pour composer ensemble plusieurs corps, dont toutes les parties aient entre elles une mutuelle correspondance. Dieu leur a bien commandé d'avoir de la charité les uns pour les autres, afin d'entretenir cette mutuelle correspondance; mais parce que l'amour-propre pouvait peu à peu éteindre la charité, et rompre ainsi le nœud de la société civile, il a été à propos, pour la conserver, que Dieu unît encore les hommes par des liens naturels, qui subsistassent à défaut de la charité, et qui pussent même la défendre contre les efforts de l'amour-propre.

Ces liens naturels, qui nous sont communs avec les bêtes, consistent dans une certaine disposition du cerveau qu'ont tous les hommes pour imiter quelques-uns de ceux avec lesquels ils conversent, pour faire les mêmes choses qu'ils font et entrer dans les mêmes passions dont ils sont agités; et cette disposition lie d'ordinaire les hommes les uns avec les autres, beaucoup plus étroitement qu'une charité fondée sur la raison, laquelle charité est assez rare.

Lorsqu'un homme n'a pas cette disposition du cerveau pour entrer dans nos passions, il est incapable, par sa nature, de se lier avec nous et de faire un même corps; il ressemble à ces pierres irrégulières qui ne peuvent trouver leur place dans un bâtiment, parce qu'on ne les peut joindre avec les autres. Il faut plus de vertu qu'on ne pense pour ne pas rompre avec ceux qui n'ont point d'égard à nos passions : et ce n'est pas tout à fait sans raison, car lorsqu'un homme a sujet d'être dans la tristesse ou dans la joie, c'est l'insulter, en quelque manière, que de ne pas entrer dans ses sentiments. On ne doit pas se présenter devant lui, s'il est triste, avec un air gai et content, ni avec un visage qui porte la joie et qui en imprime les mouvements avec effort dans son *imagination*, parce que c'est le vouloir ôter de l'état qui lui est le plus convenable et le plus agréable; car la tristesse même est la plus agréable de toutes les passions à un homme qui souffre quelque misère.

*Deux causes principales qui augmentent la disposition que nous avons à imiter les autres.*

Tous les hommes ont donc une certaine disposi-

tion du cerveau qui les porte naturellement à se comporter de la même manière que quelques-uns de ceux avec qui ils vivent. Or cette disposition a deux causes principales qui l'entretiennent et qui l'augmentent : l'une est dans l'âme, et l'autre est dans le corps. La première consiste principalement dans l'inclination qu'ont tous les hommes pour la grandeur et pour l'élévation ; car c'est cette inclination qui nous excite secrètement à parler, à marcher, à nous habiller et à prendre l'air des personnes de qualité en toutes choses. C'est la source des modes nouvelles, de l'instabilité des langues vivantes, et même de certaines corruptions générales des mœurs. Enfin, c'est la principale origine de toutes les nouveautés extravagantes et bizarres, qui ne sont point appuyées sur la raison, mais seulement sur la fantaisie des hommes.

L'autre cause qui augmente la disposition que nous avons à imiter les autres, de laquelle nous devons principalement parler ici, consiste dans une certaine impression que les personnes d'une imagination forte font sur les esprits faibles et sur les cerveaux tendres et délicats.

*Ce que c'est qu'imagination forte.*

J'entends par *imagination* forte et vigoureuse cette constitution du cerveau qui le rend capable de vestiges et de traces extrêmement profondes, et qui remplissent tellement la capacité de l'âme, qu'elles l'empêchent d'avoir quelque attention à d'autres choses qu'à celles que ces images représentent.

Il y a deux sortes de personnes qui ont l'*imagination* forte dans ce sens : les premières reçoivent ces profondes traces par l'impression involontaire et déréglée des esprits animaux ; et les autres, desquels on veut principalement parler, les reçoivent par la disposition qui se trouve dans la substance de leur cerveau.

Il est visible que les premiers sont entièrement fous, puisqu'ils sont nécessités par l'union naturelle qui est entre leurs idées et ces traces, de penser à des choses auxquelles ceux avec qui ils conversent ne pensent pas ; et ainsi de répondre seulement selon leurs propres idées, et non pas selon celles des personnes qui les interrogent.

Il y en a d'une infinité de sortes qui ne diffèrent que du plus ou du moins ; et l'on peut dire que ceux qui sont agités de quelque passion violente sont de leur nombre, puisque, dans le temps de leur émotion, les esprits animaux impriment avec tant de force les traces et les images de leur passion, qu'ils ne sont pas capables de penser à autre chose.

Mais il faut remarquer que toutes ces sortes de personnes ne sont pas capables de corrompre l'*imagination* des esprits même les plus faibles et des cerveaux les plus mous et les plus délicats pour deux raisons principales : la première, parce que ne pouvant répondre conformément aux idées des autres, ils ne peuvent leur persuader aucune chose; et la seconde, parce que le déréglement de leur esprit étant tout à fait sensible, on n'écoute qu'avec mépris tous leurs discours.

Il est vrai néanmoins que toutes les personnes passionnées nous passionnent, et qu'elles font des impressions dans notre imagination, qui ressemblent à celles dont elles sont touchées; mais parce que leur emportement est visible, on résiste à ces impressions, et l'on s'en défait d'ordinaire quelque temps après ; elles s'effacent d'elles-mêmes, lorsqu'elles ne sont point entretenues par la cause qui les avait produites, c'est-à-dire, lorsque ces emportés ne sont plus en notre présence, et que la vue sensible des traits que la passion formait sur leur visage ne produit plus aucun changement dans les fibres de notre cerveau, ni aucune agitation dans nos esprits animaux.

Je n'examine ici que cette sorte d'imagination forte et vigoureuse, qui consiste dans une disposition du cerveau propre pour recevoir des traces fort profondes des objets les plus faibles et les moins agissants.

Ce n'est pas un défaut que d'avoir le cerveau propre pour imaginer fortement les choses et recevoir des images très-distinctes et très-vives des objets les moins considérables, pourvu que l'âme demeure toujours maîtresse de l'imagination, que ces images s'impriment par ses ordres, et qu'elles s'effacent quand il lui plaît : c'est au contraire l'origine de la finesse et de la force de l'esprit. Mais lorsque l'imagination domine sur l'âme, que ces traces se forment par la disposition du cerveau et par l'action des objets et des esprits, sans attendre les ordres de la volonté, il est visible que c'est une très-mauvaise qualité et une espèce de folie. Nous allons tâcher de faire connaître le caractère d'esprit de ceux qui ont l'imagination de cette nature.

Il faut pour cela se souvenir que la capacité de l'esprit est bornée, et que ces bornes sont fort étroites, qu'il n'y a rien qui remplisse si fort cette capacité de l'esprit que les sensations de l'âme et généralement toutes les perceptions des choses qui nous touchent beaucoup et que les traces profondes du cerveau sont toujours accompagnées de sensations ou de ces autres perceptions qui nous touchent fortement; car il est facile de reconnaître de là les véritables caractères de l'esprit de ceux qui ont l'*imagination* forte.

*Deux défauts considérables de ceux qui ont l'imagination forte.*

Le premier, c'est que ces personnes ne sont pas capables de juger sainement des choses qui sont un peu difficiles et embarrassées, parce que la capacité de leur esprit étant remplie des idées qui sont liées par la nature à ces traces trop profondes, ils n'ont pas la liberté de penser à plusieurs choses; et que dans les questions composées, il est nécessaire que l'esprit parcoure, par un mouvement prompt et subit, les idées de beaucoup de choses, et qu'il en reconnaisse d'une simple vue tous les rapports et toutes les liaisons qui sont nécessaires pour résoudre ces questions.

Tout le monde sait par sa propre expérience qu'on n'est pas capable de s'appliquer à quoi que ce soit dans le temps qu'on sent quelque douleur un peu forte, parce qu'alors il y a dans le cerveau de ces traces profondes qui occupent la capacité de l'esprit : ainsi ceux de qui nous parlons ayant des traces plus profondes des mêmes objets que les autres, comme nous le supposons, ils ne peuvent avoir autant d'étendue d'esprit et embrasser autant de choses qu'eux. Le premier défaut de ces personnes est donc d'avoir l'esprit petit, et d'autant plus petit, que leur cerveau reçoit des traces plus profondes des objets les moins considérables.

Le second défaut, c'est qu'ils sont visionnaires, mais visionnaires d'une manière délicate, et qu'il est assez difficile de reconnaître. Le commun des hommes ne les estime pas tels ; et il n'y a que les esprits justes et éclairés qui s'aperçoivent de leurs visions et des égarements de leur imagination.

Pour concevoir l'origine de ce défaut, il faut encore se souvenir que les sens et l'imagination ne diffèrent que du plus et du moins, quant à ce qui se passe dans le cerveau, et que c'est la grandeur et la profondeur des traces qui font que l'âme sent les objets, qu'elle les juge comme présents et capables de la toucher, et enfin assez proches d'elle pour lui faire sentir du plaisir et de la douleur; car lorsque les traces d'un objet sont petites, l'âme imagine seulement cet objet; elle ne juge pas qu'il soit présent, et même elle ne le regarde pas comme quel-

que chose de fort considérable ; mais à mesure que ces traces deviennent plus grandes et plus profondes, l'âme juge aussi que l'objet devient plus grand, plus considérable, qu'il s'approche davantage de nous, qu'il devient présent à nos yeux, et enfin qu'il est capable de nous toucher et de nous blesser.

Les visionnaires dont je parle ne sont pas dans ces excès de folie de croire voir devant leurs yeux des objets qui n'y seraient pas : les traces de leur cerveau ne sont pas encore assez profondes pour cela ; ils ne sont fous qu'à demi, et s'ils l'étaient tout à fait, on n'aurait que faire de parler d'eux ici, puisque tout le monde sentant leur égarement, on ne pourrait pas s'y laisser tromper. Ils sont visionnaires d'imagination seulement, et non visionnaires des sens. Les fous sont visionnaires des sens, puisqu'ils ne voient pas les choses comme elles sont, et qu'ils en voient souvent qui ne sont point ; mais ceux dont je parle ici sont visionnaires d'imagination, puisqu'ils s'imaginent les choses tout autrement qu'elles ne sont, et qu'ils en imaginent même qui ne sont point. Cependant il est évident que les visionnaires des sens et les visionnaires d'imagination ne diffèrent entre eux que du plus et du moins, et que l'on passe souvent de l'état des uns à celui des autres. Ce qui fait qu'on doit se représenter la maladie de l'esprit des derniers par comparaison à celle des premiers, comme étant plus sensible et faisant davantage d'impression sur l'esprit ; puisque dans des choses qui ne diffèrent que du plus et du moins, il faut toujours expliquer les moins sensibles par rapport aux plus sensibles.

Le second défaut de ceux qui ont l'imagination forte et vigoureuse est donc d'être visionnaires d'imagination, ou simplement visionnaires, car on appelle du terme de *fou* ceux qui sont visionnaires des sens. Voici donc les mauvaises qualités des esprits visionnaires.

Ces esprits sont excessifs en toutes rencontres ; ils relèvent les choses basses, ils agrandissent les petites, ils approchent les éloignées. Rien ne leur paraît tel qu'il est ; ils admirent tout ; ils se récrient sur tout sans jugement et sans discernement. S'ils sont disposés à la crainte par leur complexion naturelle, je veux dire, si leurs esprits animaux sont en petite quantité, sans force et sans agitation, ils s'effraient à la moindre chose, et ils tremblent à la chute d'une feuille. Mais s'ils ont abondance d'esprit et de sang, ce qui est plus ordinaire, ils se repaissent de vaines espérances et s'abandonnent à leur imagination féconde en idées ; ils bâtissent, comme l'on dit, des châteaux en Espagne avec beaucoup de satisfaction et de joie. Ils sont véhéments dans leurs passions, entêtés dans leurs opinions, toujours pleins et très-satisfaits d'eux-mêmes. Quand ils se mettent dans la tête de passer pour beaux esprits et qu'ils s'érigent en auteurs, car il y a des auteurs de toutes espèces, visionnaires et autres, que d'extravagances, que d'emportements, que de mouvements irréguliers ! ils n'imitent jamais la nature, tout est affecté, tout est guindé. Ils ne vont que par bonds, ils ne marchent qu'en cadence, ce ne sont que figures et qu'hyperboles. Lorsqu'ils se veulent mettre dans la piété et s'y conduire par leur fantaisie, ils entrent entièrement dans l'esprit juif et pharisien. Ils s'arrêtent d'ordinaire à l'écorce, à des cérémonies extérieures et à de petites pratiques, ils s'en occupent tout entiers ; ils deviennent scrupuleux, timides, superstitieux ; tout est de foi, tout est essentiel chez eux, hormis ce qui est véritablement de foi et ce qui est essentiel ; car assez souvent ils négligent ce qu'il y a de plus important dans l'Evangile, la justice, la miséricorde et la foi, leur esprit étant distrait à des choses de moindre conséquence. Mais il y aurait trop de choses à dire : il suffit, pour se persuader de leurs défauts et pour en remarquer plusieurs autres, de faire quelque réflexion sur ce qui se passe dans les conversations ordinaires.

Les personnages d'une imagination forte et vigoureuse ont encore d'autres qualités qu'il est très-nécessaire de bien expliquer. Nous n'avons parlé jusqu'à présent que de leurs défauts, il est très-juste maintenant de parler d'un avantage qu'ils ont sur les autres, parce que c'est par cet avantage qu'ils dominent sur les esprits ordinaires, qu'ils les font entrer dans leurs idées, et qu'ils leur communiquent toutes les fausses impressions dont ils sont touchés.

### *Que ceux qui ont l'imagination forte persuadent aisément.*

Cet avantage consiste dans une facilité de s'exprimer d'une manière forte et vive, quoiqu'elle ne soit pas naturelle. Ceux qui imaginent fortement les choses les expriment de même avec beaucoup de force, et ils persuadent tous ceux qui se convainquent plutôt par l'air et par l'impression sensibles que par la force des raisons. Car le cerveau de ceux qui ont l'imagination forte recevant, comme on l'a dit, des traces profondes des sujets qu'ils imaginent, ces traces sont naturellement suivies d'une grande émotion d'esprit, qui dispose d'une manière prompte et vive tout leur corps pour exprimer leurs pensées. Ainsi l'air de leur visage, le ton de leur voix et le tour de leurs paroles, animant leurs expressions, préparent ceux qui les écoutent ou qui les regardent à se rendre attentifs et à recevoir machinalement l'impression de l'image qui les agite : car enfin, un homme qui est pénétré de ce qu'il dit en pénètre ordinairement les autres : un passionné émeut toujours ; et quoique sa rhétorique soit souvent irrégulière, elle ne laisse pas d'être très-persuasive, parce que l'air et la manière se font sentir, et qu'ils agissent ainsi dans l'imagination des hommes plus vivement que les discours les plus forts qui sont prononcés de sang-froid, à cause que ces discours ne flattent point leurs sens et ne les touchent point.

Les personnes d'imagination ont donc l'avantage de plaire, de toucher et de persuader, à cause qu'ils forment des images très-vives et très-sensibles de leurs pensées. Mais il y a encore d'autres choses qui contribuent à cette facilité qu'ils ont de gagner l'esprit ; comme de ce qu'ils ne parlent d'ordinaire que de choses faciles et qui sont de la portée des esprits du commun, qu'ils ne se servent que d'expressions et de termes qui ne réveillent que les notions confuses des sens, lesquelles sont toujours très-fortes et très-touchantes, et qu'ils ne parlent des choses grandes et difficiles que d'une manière vague et par lieux communs, sans se hasarder d'entrer dans le détail et sans s'attacher aux principes des choses, soit parce qu'ils n'en sont pas capables, soit parce qu'ils appréhendent de manquer de termes, de s'embarrasser et de fatiguer l'esprit de ceux qui ne sont pas capables d'une forte attention.

Il est maintenant facile de juger par ce que nous venons de dire, que les déréglements d'imagination sont extrêmement contagieux et qu'ils se glissent et se répandent dans la plupart des esprits avec beaucoup de facilité. Mais parce que les personnes d'une imagination forte sont d'ordinaire ennemies de la raison et du bon sens, à cause de la petitesse de leur esprit et des visions auxquelles elles sont sujettes, on peut aussi reconnaître la vérité de ce que j'ai dit, qu'il y a très-peu de causes plus générales de nos erreurs que la communication contagieuse des déréglements et des maladies de l'imagination. Mais il est à propos de prouver ces choses par des exemples et des expériences connus de tout le monde.

*Exemples généraux de la force de l'imagination.*

Il se trouve des exemples fort ordinaires de cette communication de l'imagination dans les enfants au regard de leurs pères, et encore plus dans les filles au regard de leurs mères, dans les serviteurs au regard de leurs maîtres, et dans les servantes au regard de leurs maîtresses, dans les écoliers au regard de leurs précepteurs, dans les courtisans au regard des rois, et généralement dans tous les inférieurs au regard de leurs supérieurs, pourvu toutefois que les pères, les maîtres et les autres aient quelque force d'imagination; car autrement il pourrait arriver que des enfants et des serviteurs ne recevraient aucune impression considérable par l'imagination faible de leurs pères et de leurs maîtres.

Il se trouve encore des effets de cette communication dans les personnes d'une condition pareille; mais cela n'est pas si ordinaire, à cause qu'il ne se rencontre pas entre ces personnes un certain respect qui dispose les esprits à recevoir sans examen les impressions des imaginations fortes; enfin il se trouve de ces effets dans les supérieurs au regard même des inférieurs; et ceux-ci ont quelquefois une imagination si vive et si dominante, qu'ils tournent l'esprit de leurs maîtres et de leurs supérieurs comme il leur plaît.

Pour concevoir comment les pères et les mères font des impressions très-fortes dans l'imagination de leurs enfants, il faut savoir que ces dispositions naturelles de notre cerveau, qui nous portent à imiter ceux avec qui nous vivons et à entrer dans leurs sentiments et dans leurs passions, sont encore bien plus fortes dans les enfants au regard de leurs parents que dans tous les autres hommes. Il y a plusieurs raisons de cela: la première, c'est qu'ils sont de même sang; car de même que les parents transmettent très-souvent dans leurs enfants des dispositions à certaines maladies héréditaires, comme à la goutte, à la pierre, à la folie, et généralement à toutes celles qui ne leur sont point survenues par accident ou qui n'ont point pour cause seule et unique quelque fermentation extraordinaire des humeurs, comme les fièvres et quelques autres; car il est visible que les parents ne peuvent pas communiquer ces dernières : ainsi ils impriment les dispositions de leur cerveau dans celui de leurs enfants, et ils donnent un certain tour à leur imagination, qui les rend tout à fait susceptibles des mêmes sentiments.

La seconde raison qui oblige les enfants à entrer dans les sentiments de leurs parents, est que le plus souvent ils n'ont que très-peu de commerce avec le reste des hommes, qui pourraient quelquefois tracer d'autres vestiges dans leur cerveau, et rompre en quelque façon l'effort continuel de l'impression paternelle; car de même qu'un homme qui n'est jamais sorti de son pays, s'imagine ordinairement que les mœurs et les coutumes des étrangers sont tout à fait contraires à la raison, parce qu'elles sont contraires à la coutume de sa ville, au torrent de laquelle il se laisse emporter : ainsi un enfant qui n'est jamais sorti de la maison paternelle s'imagine que les sentiments et les manières de ses parents sont la raison universelle, ou plutôt il ne pense pas qu'il puisse y avoir quelques autres principes de raison ou de vertu que leur imitation; il croit donc tout ce qu'il entend dire, et il fait tout ce qu'il voit faire.

Mais cette impression des parents est si forte, qu'elle n'agit pas seulement sur l'imagination des enfants, elle agit même sur les autres parties de leur corps. Un jeune garçon marche, parle et fait les mêmes gestes que son père. Une fille de même s'habille comme sa mère, marche comme elle : si la mère grasseye, sa fille grasseye; si la mère a quelque tour de tête irrégulier, la fille le prend. Enfin les enfants imitent les parents en toutes choses, jusque dans leurs défauts et dans leurs grimaces, aussi bien que dans leurs erreurs et dans leurs vices.

Il y a encore plusieurs autres causes qui augmentent l'effet de cette impression. Les principales sont l'autorité des parents, la dépendance des enfants, et l'amour mutuel des uns et des autres; mais ces causes sont communes aux courtisans, aux serviteurs, et généralement à tous les inférieurs, ainsi qu'aux enfants. Nous les allons expliquer par l'exemple des gens de cour.

Il y a des hommes qui jugent de ce qui ne paraît point par ce qui paraît, de la grandeur, de la force et de la capacité de l'esprit qui leur sont cachées par les qualités extérieures et sensibles, comme la noblesse, les dignités et les richesses qui les touchent; on mesure souvent l'un par l'autre; et la dépendance où l'on est des grands, le désir où l'on est de participer à leur grandeur, et l'éclat sensible qui les environne, portent souvent les hommes à rendre à des hommes des honneurs divins, s'il m'est permis de parler ainsi; car si Dieu donne aux princes l'autorité, les hommes leur donnent l'infaillibilité, mais une infaillibilité vague et spacieuse, qui n'est point limitée dans quelques sujets, ni dans quelques rencontres, et qui n'est point attachée à quelques cérémonies. Les grands savent naturellement toutes choses; ils ont toujours raison, quoiqu'ils décident les questions desquelles ils n'ont aucune connaissance. C'est une liberté dangereuse que de faire quelque discernement des choses qu'ils avancent; c'est une obstination punissable que d'en douter; c'est enfin une rébellion criminelle, ou pour le moins un entêtement extravagant que de les condamner.

Mais lorsque nous sommes persuadés que les grands nous font l'honneur de nous aimer, ce n'est pas alors simplement obstination, entêtement, rébellion, c'est encore ingratitude et perfidie que de ne se rendre pas aveuglément à toutes leurs opinions; c'est une faute irréparable qui nous rend pour toujours indignes de leurs bonnes grâces, ce qui fait que les gens de cour et, par une suite nécessaire, presque tous les peuples s'engagent promptement dans tous les sentiments de leur souverain, jusque-là même que dans les choses de la religion, ils se rendent très-souvent à leur fantaisie et à leur caprice.

L'Angleterre et l'Allemagne ne nous fournissent que trop d'exemples de ces soumissions déréglées des peuples aux volontés impies de leurs princes. Les histoires de ces derniers temps en sont toutes remplies, et l'on a vu quelquefois des personnes avancées en âge avoir changé quatre ou cinq fois de religion, à cause des différentes successions de leurs princes.

Les rois et même les reines ont dans l'Angleterre le gouvernement de tous les états de leurs royaumes, soit ecclésiastiques ou civils, en toutes causes; ce sont eux qui approuvent la liturgie, les offices des fêtes et la manière dont on doit administrer et recevoir les sacrements. Ils ordonnent, par exemple, que l'on n'adore point Jésus-Christ lorsque l'on communie, quoiqu'ils obligent encore de le recevoir à genoux, selon l'ancienne coutume. En un mot, ils changent toutes choses dans leurs liturgies, selon les articles de leur foi, et ils ont aussi le droit de juger de ces articles avec leur parlement, comme le Pape avec le concile, ainsi que l'on peut voir dans les statuts d'Angleterre et d'Irlande, faits au commencement du règne de la reine Elisabeth d'Angleterre. Enfin l'on peut dire que les rois ont même plus de pouvoir sur le spirituel que sur le temporel de leurs sujets, parce que ces peuples se souciant bien moins de la conservation de la foi que de la conservation de leurs biens, ils entrent

facilement dans les sentiments de leurs princes, pourvu que leur intérêt temporel n'y soit pas contraire.

Les révolutions qui sont arrivées dans la religion en Suède et en Danemark nous pourraient encore servir de preuves de la force que quelques esprits ont sur les autres; mais toutes ces révolutions ont encore eu plusieurs causes très-considérables. Ces changements surprenants sont bien des preuves des choses que nous disons, mais des preuves trop grandes et trop vastes. Elles remplissent et elles éblouissent plutôt les esprits qu'elles ne les éclairent, parce qu'il y a trop de causes qui concourent à la production de ces grands effets.

Si les courtisans et tous les autres hommes abandonnent souvent des vérités certaines, des vérités essentielles, des vérités qu'il est nécessaire de soutenir ou de se perdre pour une éternité, il est visible qu'ils ne se hasarderont pas de défendre des vérités abstraites, peu certaines et peu utiles. Si la religion du prince fait la religion de ses sujets, la raison du prince fera aussi la raison de ses sujets; et ainsi les sentiments du prince seront toujours à la mode : ses plaisirs, ses passions, ses jeux, ses paroles, ses habits, tout ce qu'il fera sera à la mode, car le prince est lui-même comme la mode essentielle, et il ne se rencontre presque jamais qu'il fasse quelque chose qui ne soit pas à la mode; et parce que toutes les irrégularités de la mode ne sont que des agréments et des beautés, il ne faut pas s'étonner si les princes agissent si fortement sur l'imagination des autres hommes.

Si Alexandre penche la tête, ses courtisans penchent la tête; si Denis le Tyran se met à la géométrie à l'arrivée de Platon dans Syracuse, la géométrie devient aussitôt à la mode, et le palais de ce roi, dit Plutarque, se remplit incontinent de poussière par le nombre de ceux qui tracent des figures. Mais dès lors que Platon se met en colère contre lui et que ce prince se dégoûte de l'étude, et s'abandonne de nouveau à ses plaisirs, ses courtisans en font aussitôt de même. Il semble, continue cet auteur, qu'ils deviennent enchantés, et qu'une Circé les transforme. Ils passent de l'inclination pour la philosophie à l'inclination pour la débauche, et de l'horreur de la débauche à l'horreur de la philosophie. C'est ainsi que les princes peuvent changer les vices en vertus et les vertus en vices, et qu'une seule de leurs paroles est capable d'en changer toutes les idées; il ne faut d'eux qu'un mot, qu'un geste, qu'un mouvement des yeux ou des lèvres pour faire passer la science et l'érudition pour une basse pédanterie, la témérité, la brutalité, la cruauté pour grandeur de courage, et l'impiété et le libertinage pour force et pour liberté d'esprit.

Mais cela suppose, aussi bien que les autres choses que je viens de dire, que ces princes ont l'imagination forte et vive; car s'ils avaient l'imagination faible et languissante, ils ne pourraient pas animer leurs discours, ni leur donner ce tour et cette force qui soumet et qui abat invinciblement les esprits faibles.

Si la force de l'imagination toute seule et sans aucun secours de la raison, peut produire des effets si surprenants, il n'y a rien de si bizarre ni de si extravagant qu'elle ne persuade, lorsqu'elle est soutenue par quelque raison apparente.

Un ancien auteur rapporte qu'en Ethiopie, les gens de cour se rendaient boiteux et difformes, qu'ils se coupaient quelques membres, et qu'ils se donnaient même la mort pour se rendre semblables à leurs princes. On avait honte de paraître avec deux yeux et de marcher droit à sa suite, de même qu'on n'oserait à présent paraître à la cour avec la fraise et la toque, ou avec des bottines blanches et des éperons dorés. Cette mode des Ethiopiens était fort bizarre et fort incommode, mais cependant c'était la mode; on la suivait avec joie, et on ne songeait pas tant à la peine qu'il fallait souffrir, qu'à l'honneur qu'on se faisait de paraître plein de générosité et d'affection pour son roi. Enfin cette fausse raison d'amitié soutenant l'extravagance de la mode, l'a fait passer en coutume et en loi qui a été observée fort longtemps.

Les relations de ceux qui ont voyagé dans le Levant nous apprennent que cette coutume se garde dans plusieurs pays, et encore quelques autres aussi contraires au bon sens et à la raison. Mais il n'est pas nécessaire de passer deux fois la ligne pour voir observer religieusement des lois et des coutumes déraisonnables, ou pour trouver des gens qui suivent des modes incommodes et bizarres; il ne faut pas sortir de France pour cela. Où il y a des hommes, ou plutôt où l'imagination est maîtresse de la raison, il y a de la bizarrerie, et une bizarrerie incompréhensible. Si l'on ne souffre pas tant de douleur à tenir son sein découvert pendant les rudes gelées de l'hiver, et à se serrer le corps durant les chaleurs excessives de l'été, qu'à se crever un œil ou à se couper un bras, on devrait souffrir davantage de confusion. La peine n'est pas si grande, mais la raison qu'on a de l'endurer n'est pas si apparente; ainsi, il y a pour le moins une égale bizarrerie. Un Ethiopien peut dire que c'est par générosité qu'il se crève un œil, mais que peut dire une dame qui fait parade de ce que la nature, ou plutôt la religion qu'elle a promis de suivre, l'oblige de cacher? que c'est la mode, et rien davantage. Mais cette mode est bizarre, incommode, malhonnête, indigne en toutes manières; elle n'a point d'autre source qu'une manifeste corruption de la raison et qu'une secrète corruption du cœur : on ne la peut suivre sans scandale; c'est prendre ouvertement le parti du déréglement de l'imagination contre sa raison, de l'impureté contre la pureté, de l'esprit du monde contre l'esprit de Dieu; en un mot, c'est violer les lois de la raison et les lois de l'Evangile que de suivre cette mode. N'importe, c'est la mode, c'est-à-dire une loi plus inviolable que celle que Dieu avait écrite de sa main sur les tables de Moïse, et que celle qu'il grave avec son esprit dans le cœur des chrétiens.

En vérité, je ne sais si les Français ont tout à fait droit de se moquer des Ethiopiens et des sauvages. Il est vrai qu'on aurait de la peine à s'empêcher de rire, si on voyait pour la première fois un roi borgne et boiteux n'avoir à sa suite que des boiteux et des borgnes, mais avec le temps on n'en rirait plus, et l'on admirerait peut-être davantage la grandeur de leur courage et de leur amitié, qu'on ne se raillerait de la faiblesse de leur esprit. Il n'en est pas de même des modes de France; leur bizarrerie n'est point soutenue de quelque raison apparente, et si elles ont l'avantage de n'être pas si fâcheuses, elles n'ont pas toujours celui d'être aussi raisonnables. En un mot, elles portent davantage le caractère d'un siècle corrompu, dans lequel l'imagination n'est point retenue dans les bornes de la raison.

Ce qu'on vient de dire des gens de cour se doit aussi entendre, pour la plus grande partie, des serviteurs au regard de leurs maîtres, des servantes au regard de leurs maîtresses; et pour ne pas faire un dénombrement assez inutile, cela se doit entendre de tous les inférieurs au regard de leurs supérieurs, mais principalement des enfants au regard de leurs parents, parce que les enfants sont dans une dépendance toute particulière de leurs parents, que leurs parents ont pour eux une amitié et une tendresse qui ne se rencontre pas dans les autres, et enfin parce que la raison porte les enfants à des soumissions et à des respects que la même raison ne règle pas toujours.

Il n'est pas absolument nécessaire, pour agir dans l'imagination des autres, d'avoir quelque autorité sur eux, et qu'ils dépendent de nous en quelque manière ; la seule force d'imagination dont nous avons parlé suffit pour cela. Il arrive souvent que des hommes que nous ne connaissons point, qui n'ont ni la réputation d'être puissants, ni celle d'être savants, et pour lesquels enfin nous ne sommes prévenus d'aucun respect, pourvu seulement qu'ils ne passent pas pour extravagants dans notre esprit, il arrive, dis-je, que ces personnes ont une telle force d'imagination, et par conséquent une telle sensibilité d'expressions, si l'on peut user de ces termes, qu'ils nous persuadent sans que nous sachions pourquoi, ni même de quoi nous sommes persuadés. Il est vrai que cela semble fort extraordinaire, mais cependant il n'y a rien de plus ordinaire.

Or cette persuasion imaginaire ne peut venir que de la force d'un esprit visionnaire qui parle vivement sans savoir ce qu'il dit, et qui tourne ainsi les esprits de ceux qui l'écoutent à croire fortement sans savoir ce qu'ils croient; car la plupart des hommes se laissent aller à l'effort de l'impression sensible qui leur étourdit l'esprit et qui les pousse à juger par passion de ce qu'ils ne conçoivent que fort confusément.

Mais il faut bien considérer qu'il y a deux choses qui contribuent merveilleusement à la force de l'imagination des autres sur nous. La première est un air de piété et de gravité, l'autre est un air de libertinage et de fierté; car, selon notre disposition à la piété ou au libertinage, les personnes qui parlent d'un air grave et pieux ou d'un air fier et libertin, agissent fort diversement sur nous.

Il est vrai que les uns sont bien plus dangereux que les autres, mais il ne faut jamais se laisser persuader par la manière des uns ni des autres, mais seulement par la force de leurs raisons. On peut dire gravement et modestement des sottises, et d'une manière dévote des impiétés et des blasphèmes ; il faut donc examiner si les esprits sont de Dieu, selon le conseil de saint Jean, et ne pas se fier à toutes sortes d'esprits. Les démons se transforment quelquefois en anges de lumière, et l'on trouve des personnes à qui l'air de piété est comme naturel, et par conséquent dont la réputation d'ordinaire est fortement établie, qui dispensent les hommes de leurs obligations essentielles, et même de celle d'aimer Dieu et le prochain, pour les rendre esclaves de quelque pratique et de quelque cérémonie pharisienne.

Mais les imaginations fortes, desquelles il faut éviter avec soin l'impression et la contagion, sont certains esprits par le monde qui affectent la qualité d'esprits forts, ce qui ne leur est pas bien difficile d'acquérir, car il n'y a présentement qu'à nier d'un certain air le péché originel, l'immortalité de l'âme ou quelque chose de semblable, ou bien se railler de quelque sentiment reçu dans l'Eglise, pour acquérir la rare qualité d'esprit fort parmi le commun des hommes.

Ces petits esprits ont d'ordinaire beaucoup de feu et un certain air libre et fier qui domine et qui dispose les imaginations faibles à se rendre à des paroles vives et spécieuses, mais qui ne signifient rien à des esprits attentifs. Ils sont tout à fait heureux en expressions, quoique très-malheureux en raisons. Mais parce que les hommes, tout raisonnables qu'ils sont, aiment beaucoup mieux se laisser toucher du plaisir sensible de l'air et des expressions, que de se fatiguer dans l'examen des raisons, il est visible que ces esprits doivent l'emporter sur les autres, et communiquer ainsi leurs erreurs et leur malignité, par la puissance qu'ils ont sur l'imagination des autres hommes. (MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité.*)

# NOTE II.

## Art. RAISONNEMENT.

*Idée du syllogisme comparé à la dialectique.*

. . . . . .

I. Arrêtons-nous ici pour essayer d'approfondir ce qui précède, pour contempler le sens de cette théorie du syllogisme.

Il est impossible qu'il n'y ait pas un sens profond dans cette forme nécessaire de nos pensées et de nos discours.

Selon nous, le syllogisme répond en effet à une vérité absolue, à une loi éternelle en Dieu. Nous croyons savoir quel est le fondement absolu du syllogisme. Mais il n'est pas facile de l'exprimer de manière à ce que le lecteur voie, dans cette assertion, autre chose que de vaines paroles, et en comprenne par lui-même la vérité. Essayons cependant.

Quel est le principe, ou, si l'on veut, l'essence du syllogisme? Nous l'avons vu, c'est l'union de deux termes dans un troisième, et cette courte formule : *Tres unum sint*, comme nous l'avons montré, renferme toutes les règles du syllogisme. De ce point de vue, le principe ou l'essence du syllogisme est précisément le même que le principe du jugement, de la proposition, du moins de la proposition simple, qui n'est autre chose aussi que l'union de deux termes, *sujet* et *attribut*, par un troisième, *le verbe*. Le syllogisme, comme on l'a fort bien dit, n'est qu'un jugement analytique continué, un jugement médiat, au moyen de deux autres jugements mis en un. C'est pour cela que son essence ou sa loi est la même que celle du jugement analytique. L'un et l'autre sont la vue médiate ou immédiate, discursive ou intuitive, de l'identité de deux termes dans un troisième.

Mais qu'est-ce à dire? Qu'est-ce que l'identité de deux termes? Est-ce l'identité réelle ou absolue de deux termes qui ne sont deux qu'en apparence? Est-ce l'identité réelle, mais partielle et relative, de deux termes qui sont un, sous quelques rapports, mais qui sont véritablement deux?

Dans le premier cas, le syllogisme serait le travail des esprits dans l'enfance; il serait ce mouvement de la pensée qui, s'élevant peu à peu des apparences à la réalité, sortant de l'illusion qui lui montrait la multiplicité, la différence, parvient, dans son progrès, à la vue de l'unité et de l'identité qui seule serait la vérité.

C'est cela, dira-t-on peut-être; mais qu'on veuille ne point se hâter.

Voici d'abord ce qu'il y a de vrai dans ce point de vue. Il est certain que nous apercevons d'abord la différence avec excès, et que la pensée dans l'enfant est comme polythéiste. Il y a dans l'esprit, tel qu'il est aujourd'hui, un morcellement de la vérité analogue à celui des mondes dans l'espace, et des êtres divers dans chaque monde. Les êtres, nous le voyons, sont séparés par le temps et le lieu. La vérité, nous le voyons aussi, est dispersée dans nos esprits, et il faut du travail, du temps et du mouvement pour en rapprocher les débris. Nous avons

dans l'esprit des multitudes de pensées séparées; et si les corps sont des multitudes, dit Leibnitz, les esprits, dans leur primitive ignorance, sont, comme les corps, des multitudes, et peut-être sont des légions, comme s'est nommé l'esprit des ténèbres dans l'Évangile, légion sans discipline, sans unité. Quel est l'homme, quel est le siècle, qui ait réduit toutes ses pensées à l'unité, je ne dis pas à l'identité, je dis à l'ordre, à l'harmonie, à la hiérarchie, à l'unité du commandement, ou à la pénétration mutuelle de tous les rayons dans un centre? Aujourd'hui, par exemple, nos sciences, et toutes les directions distinctes de la pensée, ne sont-elles pas comme des régions diverses, séparées par de grandes distances et par de grands obstacles, entre lesquels l'homme communique à peine, à ce point que bientôt on pourra dire que l'unité intellectuelle de l'esprit, parmi les hommes, est moindre que l'unité physique du globe. Voilà les différences, les séparations, les distances, les diversités, le morcellement dont il nous faut sortir. Chaque esprit doit travailler à l'unité, comme l'esprit humain tout entier doit tendre à l'unité et travailler à sa centralisation nécessaire, à la communication réciproque des parties dans le tout. C'est en ce sens que l'on a pu dire ce mot spirituel : « Enrichir son intelligence, c'est diminuer le nombre de ses idées. » C'est en ce sens que saint Thomas d'Aquin disait que le progrès de l'esprit consiste à passer peu à peu du mouvement discursif de la pensée au repos de l'intuition simple.

Mais saint Thomas d'Aquin, au même lieu, dans sa recherche sur la contemplation, remarque que ce repos ne sera pas l'immobilité. Il n'y a plus discours, c'est-à-dire départ et retour entre points séparés, mais il y a encore mouvement, mouvement entre choses unies. Pour lui, la contemplation même est un mouvement.

Or, il y a là de fort grandes profondeurs.

Remarquons d'abord que tel n'est pas l'avis du quiétisme, du panthéisme, ni du faux mysticisme, qui vise à l'immobilité. Mais saint Thomas d'Aquin est ici soutenu par Bossuet, qui affirme que cet état suprême où va l'esprit qui vise à l'unité est un état qui, loin d'être l'inaction, met tout au contraire tout en action pour Dieu.

II. Que le lecteur, qui nous a compris jusqu'ici, veuille bien remarquer combien cette dernière assertion jette de jour sur la nature du syllogisme. Nous cherchons si les différences par lesquelles passe le syllogisme pour parvenir à l'identité ne sont jamais que des apparences et des illusions ; si l'identité seule est la vérité pure ; et si dès lors le syllogisme n'est pas le travail des esprits dans l'enfance, qui sortent de l'illusion pour arriver à la réalité, à l'unité pure, absolue, sans distinctions intimes ni déterminations diverses coexistantes dans l'unité.

Voilà ce que nous cherchons. Nous disons d'abord qu'assurément il y a un tel travail, par lequel l'esprit doit passer pour arriver à la maturité, à la consommation. Mais il ne s'ensuit pas, disons-nous, que le mouvement syllogistique de la pensée ne soit pas autre chose, et n'ait pas un fondement plus profond, un fondement éternel en Dieu même.

En effet, si la différence des termes n'était jamais qu'apparente, illusoire, s'il n'y avait jamais de différence que dans la forme et par notre ignorance, si connaître la vérité consistait à retrouver l'unité absolue de l'être sous l'apparente diversité des phénomènes, alors le panthéisme serait la vérité, alors aussi, par conséquent, la contemplation de la vérité serait l'immobilité, comme le disent les panthéistes de l'Inde. Le quiétisme serait la vérité, et saint Thomas d'Aquin se tromperait en affirmant que la contemplation est un mouvement, et Bossuet aurait tort de dire qu'elle met l'esprit tout entier en action.

Nous voulons donc en venir à montrer que le syllogisme, comme le jugement, comme toute pensée, ne cherche pas seulement l'identité réelle de termes en apparence différents, mais encore, ce qui est sa véritable essence, il cherche l'identité réelle au sein de différences réelles : je veux dire qu'il cherche à voir la consubstantialité dans la distinction, et la distinction dans la consubstantialité, de sorte que la pensée n'arrive jamais à l'identité absolue, sans distinction ni différence, et elle ne tombe jamais par conséquent dans l'immobilité. C'est ce que nous essaierons de montrer.

Mais ici on peut nous arrêter, et nous demander si cette essence du syllogisme, cette recherche de l'unité réelle au sein de différences réelles, n'est pas même chose que l'absurde formule de Hégel : *Identité de l'identique et du non-identique.* On en verra la différence par ce qui suit.

Et d'abord, selon nous, tout n'est pas consubstantiel et identique. Il y a Dieu et il y a le monde. Il y a le fini et l'infini. Or, on ne passe pas par voie d'identité, de déduction ou de transformation, de l'un à l'autre. Il faut pour ce passage le procédé de *transcendance* dont nous avons souvent parlé. Il y a des êtres différents, radicalement et absolument différents, des unités radicalement distinctes ; tel est l'éternel fondement de l'un des deux procédés de la raison. S'il n'y avait pas d'unités radicalement distinctes, il n'y aurait d'abord, par cela même, qu'un procédé de la raison, le syllogisme.

Mais, d'un autre côté, si, dans un même être, c'est-à-dire dans une même unité, il ne pouvait se rencontrer aucune diversité ni distinction réelle, alors évidemment cet unique procédé de la raison n'aurait pas lui-même de solide fondement, et ne serait qu'une opération transitoire de la pensée, un effort pour sortir de l'illusion et arriver à l'immobilité. Mais loin de là, dans toute unité réelle, âme ou atome, se trouve une vraie pluralité. C'est ce que saint Thomas d'Aquin nommait l'unité et la multitude transcendantes, qui peuvent coexister dans un même sujet. Et Bossuet dit, dans le même sens : « L'unité et la pluralité ne sont pas aussi incompatibles qu'on le pense. »

Pour ce qui est de tous les êtres, hors Dieu, cela est manifeste. Dieu seul est absolument simple. Les autres unités, — hors Dieu, je ne connais que deux sortes d'unités réelles, l'âme et l'atome, — ces unités vivantes, renferment visiblement en elles-mêmes des distinctions réelles. Ni l'âme n'est absolument simple, ni l'atome. L'atome, ayant une étendue, est infiniment divisible ; et l'âme est, tout au moins, composée de puissance et d'acte, et de forces diverses ; elle a des profondeurs distinctes, des facultés, des qualités multiples.

Mais, dira-t-on, Dieu est absolument simple : donc il n'y a pas en lui *réalité des différences dans l'unité;* donc en Dieu, considéré non-seulement comme intelligence, mais encore comme intelligible, il n'y a point de fondement, c'est-à-dire de modèle éternel, au mouvement syllogistique de la pensée, au jugement, au raisonnement par voie d'identité.

Qu'on ne se hâte point de conclure.

Voici d'abord ce qui est vrai dans ce point de vue.

Nous avons en théologie cette formule sur la simplicité de Dieu : « On ne peut admettre aucune distinction réelle entre Dieu et ses attributs, ni entre les attributs divins eux-mêmes, soit absolus, soit relatifs. » C'est dire qu'en Dieu la justice n'est pas une chose et la bonté une autre ; l'essence une chose et la substance une autre ; l'intelligence une chose, la volonté une autre. Non, en Dieu tout est absolument simple et identique : tous les attri-

buts sont identiques entre eux et à l'essence. De là toutes ces propositions de saint Thomas : « Son être est son essence ; sa volonté est son essence, etc... » Mais si la philosophie catholique pose cette formule, elle en pose immédiatement une autre que voici : « Il faut admettre une distinction de raison entre Dieu et ses attributs, entre ses attributs comparés l'un à l'autre. »

D'après cet enseignement, il y aurait donc d'abord, dans la simplicité de Dieu, des distinctions et une pluralité, non pas réelles, mais rationnelles.

Mais, dira-t-on encore, tout ce qui est rationnel est réel, tout ce qui est réel est rationnel : tout ce qui n'est pas réel n'est pas rationnel : donc, s'il n'y a pas en Dieu de différences réelles, il n'y en a pas non plus de véritablement rationnelles ; s'il n'y a entre les attributs de Dieu aucune distinction réelle, il n'y a qu'une idée en Dieu, et non plusieurs, comme le soutient Platon et avec lui toute la philosophie. Ou Dieu n'est pas simple, ou il ne voit lui-même en lui qu'une seule idée.

Distinguons. Oui, Dieu ne voit en lui qu'une seule idée. Cette idée c'est son Verbe. Mais il y a, dans l'unité du Verbe de Dieu, des idées éternellement distinctes pour toute intelligence finie. Il y a, pour nous, en Dieu, des différences dont nous ne verrons jamais l'identité, quoiqu'il y en ait d'autres d'un tout autre ordre, dont nous verrons un jour l'identité que nous ne voyons pas encore.

En effet, parmi nos idées géométriques, par exemple, quelques-unes ne laissent pas saisir leur rapport, d'autres le laissent saisir. Comme on l'a fort bien dit, les *incommensurables* en géométrie sont des idées dont le rapport n'existe que dans l'infini. Jamais l'esprit humain n'apercevra le rapport à la même unité du diamètre et de la circonférence, ni celui du carré et de la diagonale.

On démontre directement qu'il n'y pas d'unité finie, pas de *commune mesure*, comme parle l'arithmétique, pas de *moyen terme*, comme s'exprime la logique, qui s'applique à la fois aux deux. Or ceci est une preuve directe et un cas particulier de l'affirmation générale que nous posons, savoir : qu'il y a des idées dont Dieu voit le rapport, mais qui n'ont de rapport que dans l'infini, c'est-à-dire dont l'intelligence infinie aperçoit seule l'identité ou le rapport à la même unité, qui est elle-même. C'est pourquoi l'on doit soutenir qu'il y a réellement pluralité d'idées, pluralité formelle, irréductible, pour notre raison. Les idées qui sont en Dieu et qui sont Dieu sont certainement identiques en elles-mêmes, c'est-à-dire en Dieu ; mais elles sont et seront toujours plusieurs relativement à toute intelligence autre que Dieu.

Et c'est même pour cela que les personnes humaines, dont chacune a en Dieu son idée, pourront croître et s'unir sans fin, avec Dieu et entre elles, dans la vie à venir, sans perdre leur personnalité, chacune se rapprochant toujours de son idée qui est en Dieu et qui est Dieu ; mais elles demeureront toujours distinctes tant qu'elles ne seront pas leur idée même, c'est-à-dire Dieu lui-même, ce qui est impossible éternellement. La distinction des êtres subsistera toujours. La distinction, dès lors, subsiste pour Dieu lui-même, qui voit toute distinction, non comme réelle en lui, mais comme possible pour la créature, dans l'identité actuelle de son idée unique.

Aussi les livres saints nous enseignent-ils que Dieu s'est donné deux noms : l'un simple et relatif à son essence telle qu'elle est : *Je suis celui qui suis* — ceci est le nom éternel ; — l'autre multiple, relatif au monde, au temps, aux êtres qui se succèdent : *Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob*. Ce qui veut dire que Dieu se connaît dans son essence simple : Je suis celui qui suis. Puis il se connaît dans le rapport des créatures à lui ; il voit comment Abraham, Isaac et Jacob, comment les différents êtres humains, et tous les autres vivent de lui et en lui, ont en lui leur modèle, leur cause, et le fondement de leur différence.

Saint Thomas d'Aquin cherche à faire comprendre comment Dieu voit dans sa simplicité la différence des créatures.

Qui connaîtrait à fond, dans une sphère, tout le mystère du point central, verrait en ce point simple l'origine de tous les rayons et la distinction de chaque terme de cette infinité possible de rayons. C'est ainsi, disent quelques théologiens scolastiques, que Dieu connaît dans sa simplicité l'infinité possible des êtres, et voit dans sa propre essence l'origine, *la cause exemplaire, la cause finale, l'idée* de chacun des effets, de chacun des rayons de sa toute-puissance créatrice. (*De principio scientiæ Dei*, quæst. 14.)

Saint Thomas d'Aquin n'admet cette comparaison qu'en partie. « Dieu, dit-il (Ire, XIV, 6), par la connaissance même qu'il a de lui, connaît les êtres et leur distinction. Pour comprendre comment Dieu connaît la multiplicité dans l'unité, on emploie des comparaisons, on dit que si le centre de la sphère se connaissait, il connaîtrait, dans sa simplicité, tous les rayons ; que si la lumière se connaissait, elle connaîtrait toutes les couleurs.

« Mais ces comparaisons, qui ont bien quelque vérité, sont néanmoins fort imparfaites. Car tandis qu'on ne saurait dire que les rayons soient dans le centre, nous savons que tout ce qu'il y a en toute créature, de perfection, préexiste en Dieu ou y est contenu d'une manière excellente. Tous les êtres, tout ce qui leur est commun, et tout ce qui les distingue, tout cela préexiste en Dieu.

« Dieu donc ayant en lui toute perfection, son essence, comparée à l'essence des êtres, n'est ni le général comparé au particulier, ni l'unité comparée au nombre, ni le centre au rayon ; mais c'est l'actualité parfaite comparée à l'actualité imparfaite.

« L'essence de Dieu renfermant donc ainsi en elle tout ce que toute autre essence comporte de perfection, Dieu, en se connaissant lui-même, connaît tout être d'une connaissance propre. Car la nature propre d'un être consiste dans la manière dont il participe de la perfection divine. Or Dieu ne se connaîtrait qu'imparfaitement lui-même s'il ne savait tous les modes possibles de participation à son être parfait. Il ne connaîtrait pas parfaitement la nature même de l'être absolu, s'il ne connaissait tous les modes possibles de l'être. Dieu donc connaît d'une connaissance propre toute chose, même en tant que distincte. » Mais supposant ceci admis, que s'ensuit-il ? Il s'ensuit qu'il y a en effet diversités d'êtres créés, et que ces différences, Dieu les voit dans la vue même de son essence simple. Donc, à plus forte raison, l'esprit créé verra toujours ces différences dans l'unité de Dieu. L'esprit créé verra de plus en plus comment les êtres se rapprochent dans l'unité du Verbe, et c'est ce rapprochement que procure le mouvement discursif de la pensée ; il verra toutes les créatures tendre à s'unir dans le Verbe, dans l'unité de leurs éternelles idées. Mais ces créatures, ne devenant jamais Dieu, ne deviendront jamais réellement un. Notre esprit aussi ne verra jamais dans ces créatures l'essentielle unité du Verbe, de même qu'il ne verra jamais coïncider ces lignes géométriques qui coïncident dans l'infini : il comprendra au contraire que ces lignes demeureront toujours séparées, ces créatures toujours distinctes.

III. Mais revenons au point de départ de cette question. Nous voulions montrer en Dieu des différences réelles, nous n'y trouvons encore que la simplicité réelle sous des différences relatives aux créatures.

Nous disons que dans l'identité réelle de Dieu,

l'esprit verra toujours des différences relatives à la créature, dont il ne comprendra jamais l'identité. Et néanmoins nous maintenons que Dieu étant absolument simple, toutes les idées en Dieu ne sont qu'une seule idée; tous les attributs de Dieu, c'est-à-dire toutes nos manières de le concevoir, répondent à un même sujet simple et identique, et n'ont entre eux nulle différence réelle : toutes sont même chose.

Mais, s'il en est ainsi, l'intelligence créée, en ce qui concerne Dieu, c'est-à-dire la vérité même, est donc éternellement condamnée à l'illusion, et ne verra jamais la vérité absolue, éternelle, la vérité qui est Dieu. Elle sera toujours condamnée à voir, en Dieu, comme différent ce qui est identique, et à ne jamais voir Dieu simple ; à ne jamais voir Dieu tel qu'il est en lui-même. Ou bien si l'on admet que l'intelligence peut voir la vérité elle-même, telle qu'elle est en elle-même, alors il faut admettre qu'elle ne verra plus que l'identité absolue, sans différences ni distinctions. Alors donc, comme on semble poussé à l'admettre, cette contemplation sera, comme le soutenait Molinos, celle de l'essence confuse et indistincte : contemplation immobile dans laquelle s'évanouira toute connaissance distincte et toute pensée distincte, et qui sera, comme disent les faux mystiques, avec Hégel, identique à la vue du néant, ou, ce qui est la même chose, identique à l'anéantissement de la vue. De sorte qu'au fond la pensée, la raison, le jugement, le raisonnement, et le principe de toutes ces choses, l'identité possible de la pluralité, n'aurait pas de fondement dans la vérité absolue. Mais peut-on ne pas reculer devant cette conséquence ?

D'un autre côté, s'il est certain que la pensée, la raison, le mouvement de l'esprit, ont un objet éternel, et un principe absolument vrai, nous voici obligés d'admettre qu'il y a dans l'identité absolue de Dieu des différences réelles, et que l'identité et la différence, l'unité et la distinction ont en Dieu, dans la simplicité de Dieu, une éternelle réalité.

Eh bien ! si la logique nous y force, nous y acquiesçons. Nous ne refusons pas d'admettre qu'il y a réellement, en Dieu même, unité dans la distinction et distinction dans l'unité : en d'autres termes, nous consentons à venir appuyer la logique sur le dogme de la Trinité. Nous sommes ici de l'avis de Hégel, qui affirme que le temps est venu d'introduire en philosophie le dogme de la Trinité. Mais si Hégel et la sophistique contemporaine l'y introduisent en effet pour en faire l'abus monstrueux que nous savons, et que nous dirons ci-dessous, pourquoi la vraie philosophie aussi ne saurait-elle interroger ce mystère pour en tirer quelque sublime clarté ?

Ce dogme m'apprend d'abord que la vue de la vérité absolue ne sera pas la vue d'une essence indistincte et confuse. Il m'enseigne que la raison, dont l'essence est de voir des relations dans l'unité, et de croire à la réalité des relations dans l'unité, des distinctions dans l'identité, que la raison, dis-je, a un fondement éternel et absolument vrai. Il m'apprend que la vie éternelle, la vue de Dieu, ne sera pas l'inertie ni l'immobilité. Il m'apprend que quand l'intelligence créée passe de la région inférieure de l'intelligible à la plus élevée, et se détourne de la vue des *fantômes divins*, des *spectacles certains et vrais, ombres de Dieu, mais qui ne sont pas Dieu ;* quand le regard de l'âme se détourne du miroir de la vérité pour voir la vérité elle-même, il ne passe pas, par ce divin progrès, de la richesse au dénûment, de l'harmonie à la monotonie, de la splendeur à la pâleur, du discernement à la confusion, du mouvement à l'immobilité, de la vie à la mort. Ce dogme m'enseigne au contraire que nous n'avons, dans notre état present, qu'une faible idée de l'unité, qu'une faible idée de la pluralité et de la distinction, qu'une faible idée de l'harmonie, de la coexistence, de l'unité des qualités d'un même sujet.

Je vois, dans le dogme de la Trinité, l'affirmation de l'unité et de la simplicité infinie, coexistant dans la même essence avec la distinction infinie ; car la distinction infinie, c'est celle de *personne à personne*. Il est bien vrai que mon imagination ne saurait suivre et se représenter la simplicité infinie dans la distinction des personnes, ni la distinction des personnes dans l'infinie simplicité ; mais, en géométrie, je ne puis suivre davantage la coïncidence de deux points en un seul dans l'élément infinitésimal ; et je vois, du reste, qu'en introduisant l'infini dans la notion que j'ai d'une unité vivante quelconque, esprit ou organisme, ou même dans les unités secondaires que notre esprit produit, — harmonie, pensée ou discours, proposition ou syllogisme, — je suis poussé à l'idée de simplicité infinie subsistant dans la distinction infinie, comme j'obtiens, en géométrie, précisément par le même procédé, l'élément infinitésimal.

Je vois en outre que si la géométrie s'arrête, de toute nécessité, à la distinction de trois dimensions, ni plus ni moins, dans l'unité de l'espace, que si le syllogisme s'arrête à la distinction nécessaire, ni plus ni moins, de la triplicité des jugements dans l'unité du raisonnement ; que si, dans l'unité de la proposition, l'esprit s'arrête nécessairement, sans plus ni moins, à la triplicité des termes dans l'unité, dans la simplicité du jugement ; et que si, dans toutes les unités vivantes, les distinctions véritablement scientifiques, en tant que nos sciences sont formées, semblent devoir s'arrêter à trois, ni plus ni moins, je trouve donc d'abord tout au moins un étonnant rapport entre la science que j'ai et ce mystère, et j'y vois converger ma science comme une *série* vers sa *limite ;* je vois toute la logique y tendre, comme *le triangle des différences* tend au *triangle infinitésimal.*

Nous indiquons ici ces choses. Un jour, j'espère, nous les traiterons en leur lieu.

IV. Mais maintenant, voyez les conséquences. Si le dogme de la Trinité est vrai, il s'ensuit que la nature de la raison, de la pensée, de ses opérations, le principe et les lois de la connaissance, ont, en Dieu même, un éternel modèle et un fondement absolu. Sinon, si le dogme de la Trinité n'est pas vrai, toute connaissance est vaine et seulement relative à ce qui passe ; toute logique est une illusion de la pensée créée, quand elle prétend sortir de la connaissance du créé ; la possession de la vérité même, la vue de Dieu, n'est plus que la cessation de l'intelligence qui s'abîme dans la contemplation, immobile et stérile, de l'essence indistincte et confuse. Si le dogme est vrai, l'éternel fondement et la loi nécessaire de toutes les conceptions de la pensée est cette formule : *Tres unum sint*, que l'on retrouve en Dieu. On voit comment, selon saint Thomas d'Aquin, l'unité dans la distinction, la distinction dans l'unité, est le caractère de la vérité ; comment l'acte intellectuel de distinguer et de réunir est la perception de la vérité (*a*), comme, en physique, nous savons aujourd'hui que c'est la loi de la lumière.

On objectait ici à saint Thomas d'Aquin que si l'on définit ainsi la vérité, il n'y a pas de vérité en Dieu, (quæst. 16, *de veritate*, art. 5,) puisque si la vérité consiste dans la composition et la distinction intellectuelle, comme ce grand philosophe le soutient, il ne saurait y avoir en Dieu, qui est simple, ni division ni composition.

On soutenait que, de plus, on ne peut former

(*a*) Proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente. (1, quæst. 16, art. 2, corp.)

aucune proposition affirmative sur Dieu; car où trouver en Dieu, disait-on, la distinction du sujet et de l'attribut (*b*)?

Saint Thomas répond que la vérité dans l'esprit consiste à saisir l'être tel qu'il est; que la vérité dans l'être consiste à être intelligible, et que l'une et l'autre se trouvent en Dieu souverainement. Car non-seulement son être est tout intelligible, mais il est l'intelligence même. Et non-seulement son intelligence saisit son objet tel qu'il est, mais encore elle est identique avec lui. De sorte que non-seulement il y a vérité en Dieu, mais il est la vérité même souveraine et première.

On voit ici que saint Thomas s'appuie sur la distinction que pose le dogme entre l'essence de Dieu et la personne du Verbe, qui est l'intelligence de Dieu.

Et si on lui objecte le mot de saint Augustin, « que la vérité c'est la ressemblance au principe » (*veritas est similitudo principii*), il répond que la vérité pour l'intelligence humaine est la conformité à son principe, l'intelligence divine; mais que, dans ce sens même, en Dieu, « peut-être doit-on dire « que la vérité est le nom propre du Verbe, » lui qui n'est pas seulement semblable à son principe, mais qui le possède (*c*); que, de plus, si l'on veut parler de la vérité dans le sens absolu, essentiel, on peut dire que la vérité divine est la conformité au principe, en tant que l'être de Dieu n'est pas différent de son intelligence.

Nous voyons que saint Thomas d'Aquin cherche à voir l'essence même de la vérité dans le rapport des personnes divines, dans l'unité réelle et dans la distinction réelle qui sont en Dieu.

De sorte que l'éternel modèle de la pensée, la loi exemplaire de la raison, serait la vie de Dieu, et que la forme élémentaire de la pensée, le jugement, qui est la vue de l'unité des différences, ne serait autre chose qu'un calque et une image du mystère de Dieu même; et comme il y a en Dieu, ainsi que s'exprime saint Thomas d'Aquin, ces trois distinctions absolues, le principe, le verbe et l'amour (*principium verbi et amoris, et verbum et amor*), ou bien encore, d'après notre théologie, le principe, l'image du principe et le lien (*principium, imago, vinculum*), ces distinctions dans l'unité seraient le modèle précis de l'élément de la pensée, le jugement analytique, dont le syllogisme est une suite. Le sujet du jugement sur qui tout porte, à qui tout se ramène, répond au premier terme, au principe; le prédicat du jugement qui énonce ce qu'est le principe ou sujet répond au second terme, verbe ou image du premier; et ce que les logiciens nomment la *copule* ou le lien du *sujet* et du *prédicat* répond au troisième terme, qui a été nommé le *lien* des deux.

Quand saint Thomas d'Aquin développe ce point, que le nom d'*image* est un nom propre et personnel à la seconde personne de la sainte Trinité, il élucide ce qui précède. Il cite saint Paul, qui nomme le Verbe *l'image du Dieu invisible* (*imago Dei invisibilis*, quæst. 35, art. 2), et qui le nomme encore *splendeur de la gloire et figure de la substance de Dieu* (*splendor gloriæ et figura substantiæ ejus*). Comme dans la moindre de nos pensées l'attribut manifeste le sujet par l'affirmation qui en énonce l'identité; comme dans le moindre des êtres la qualité manifeste la substance, qui ne nous est connue que par ses qualités; de même, il y aurait en Dieu l'invisible, et l'image ou splendeur de l'invisible, il y aurait la substance et la figure de la substance.

Si l'on joint à cela cette parole de Jésus-Christ même : *Nul n'a jamais vu Dieu. Le fils unique qui est dans le sein du Père le fait connaître* (*d*); et cette autre : *Nul ne connaît le Père que le Fils et celui à qui le Fils le révèle*; n'aperçoit-on pas dans tous ces noms et ces mystérieux énoncés je ne sais quel merveilleux modèle des lois de la proposition? Et ce lien mutuel des deux qui, comme l'enseigne la théologie, procède des deux et les unit, n'est-il pas symbolisé dans ce lien qui unit les deux termes de la proposition, qui en affirme l'identité, et qui est en quelque sorte comme une affirmation double (*e*), affirmant l'attribut du sujet et le sujet de l'attribut; procédant aussi bien de l'attribut au sujet que du sujet à l'attribut; sur quoi repose la possibilité de *convertir* la proposition en prenant à son tour l'attribut comme sujet, et le sujet comme attribut.

Que si l'on cherche ce qui constitue la *vérité* de la proposition simple et du syllogisme, ne voit-on pas que c'est l'égalité des trois termes, ce qui rappelle une autre partie du dogme catholique : *Et in hac Trinitate nihil majus aut minus, sed totæ tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales.* De là cette règle de la proposition, que l'attribut ne doit être jamais pris que dans une étendue précisément égale à celle du sujet, et cette règle du syllogisme :

Latius hunc quam præmissæ conclusio non vult

En tout cas, quelle que soit la valeur de ces rapprochements (*f*), ce qui est bien certain, c'est que l'on est forcé d'arriver à ceci, que si la raison a un fondement éternel, il doit y avoir en Dieu simplicité réelle, et distinction réelle dans cette simplicité. Puis, ce qui est un fait, c'est que le dogme catholique sur Dieu est l'énoncé de la coexistence de l'unité et de la distinction. Enfin il est visible que l'on peut rapprocher cette vérité rationnelle de ce fait dogmatique.

V. Avant de passer outre, il nous reste à bien distinguer le légitime usage de ce rapprochement du monstrueux abus qu'en ont fait les sophistes. Il faut dire en quoi le dogme de la Trinité, que Hégel dit rentrer dans son principe, diffère de *l'identité de l'identique et du non-identique.*

Nous venons de dire nous-même : *Coexistence de l'unité et de la distinction.* Mais nous ne disons point : *Identité de l'identique et du non-identique.* Or voici l'absolue différence de ces deux énoncés.

Selon Hégel, l'identique et le non-identique sont identiques sous le même rapport, sous le rapport même où ils ne sont pas identiques. C'est la formule même de l'absurde. C'est celle dont Platon dit ironiquement : « Montrer que deux termes sont distincts sous un certain rapport, et sont même chose sous un autre rapport, cela n'a rien de difficile; mais faire voir que *l'un* et *l'autre*, quoique distincts, sont identiques sous ce même rapport, et poser fièrement de telles contradictions, voilà qui n'est pas d'un novice dans la science de l'être. » (*Sophist.*)

Que disons-nous par la formule : *Coexistence, dans l'être absolu, de l'unité et de la distinction?* Nous affirmons l'unité sous un rapport, et la distinction sous un autre. Que dit la théologie catholique de l'unité dans la Trinité, et de la Trinité dans l'unité? Elle enseigne que l'unité et la Trinité ne s'énoncent point sous le même rapport, mais sous deux rapports différents : *unité absolue de na-*

(*b*) Utrum propositiones affirmativæ formari possint de Deo. (1, quæst. 14, art. 12.)

(*c*) 1, quæst. 16, art. 5. Nisi forte secundum quod veritas appropriatur Filio, qui habet principium.

(*d*) Deum nemo vidit unquam, Unigenitus qui est in sinu Patris, ipse enarravit.

(*e*) Duplex spiratio.

(*f*) Il doit être entendu que nous ne présentons tout ce chapitre à nos lecteurs qu'avec réserve. Nous ne prétendons pas ici dogmatiser. Ce sont bien plutôt des questions posées et soumises aux juges compétents, afin que ces idées, si toutefois elles le méritent, soient discutées, complétées, redressées au besoin.

*ture : trinité absolue de personnes.* La *nature* qui est une, n'est pas triple ; ce serait une contradiction dans les termes et la destruction même du principe nécessaire de la raison ; la nature est purement, simplement et absolument une. Les *personnes*, à leur tour, qui sont trois, ne sont nullement une ; elles sont purement, simplement et absolument trois. Sans doute le mystère reste, mais la raison, que détruit la formule de Hégel, la raison se maintient ici tout entière, voilée, mais inattaquée : au lieu d'inattaquée, je pourrais dire divinement soutenue.

On objectait à saint Thomas d'Aquin que tout ce qui est en Dieu est dans l'unité de l'essence, puisque Dieu même est son essence, c'est-à-dire puisqu'il est absolument simple. Si donc il y a trinité en Dieu, il y a trinité dans l'essence divine ; il y aura en Dieu trois unités essentielles, ce qu'on ne saurait dire sans hérésie. Il répond : « Quand nous disons *Trinité dans l'unité*, nous ne posons pas le nombre dans l'unité de l'essence ; nous ne disons pas cette essence *trois fois une*, puisque nous la maintenons une. Mais nous posons les trois personnes dans une nature unique, comme nous disons que *plusieurs sujets d'une nature donnée* (individus d'un genre donné) *se trouvent dans cette nature unique.* De même nous disons *unité dans la Trinité*, comme on dit qu'une même nature *est* une *en différents sujets* (*g*). »

Saint Thomas d'Aquin montre clairement, par cette comparaison (qu'on ne peut d'ailleurs prendre à la lettre comme l'explication du mystère), que le dogme chrétien affirme la Trinité et l'unité sous deux rapports distincts. Il cite ce mot de saint Augustin : « Une est l'essence du Père, du Fils, du Saint-Esprit... quoique personnellement, le Père, le Fils, le Saint-Esprit, soient autres. » (*Una est essentia Patris, et Filii, et Spiritus sancti... quanquam personaliter sit alius Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus.*) On peut dire, selon saint Thomas d'Aquin et toute la théologie : *Filius est alius a Patre.* Donc la distinction subsiste seule quant aux personnes, et la simplicité subsiste seule quant à l'essence. La distinction n'est nullement la simplicité ; la simplicité n'est pas la distinction : la différence n'est pas l'identité, l'identité n'est pas la différence. Il n'y a là aucune identité de l'identique et du non-identique. Pour que la formule de Hégel fût une traduction, telle quelle, du dogme de la Trinité, il faudrait dire que l'essence est à la fois une et triple, que les personnes sont à la fois trois et une ; ce qui serait une double hérésie, une double contradiction dans les termes, une double absurdité, un double renversement de la raison.

Mais ce n'est pas tout. A quoi s'étend le dogme de la Trinité ? A Dieu, à Dieu seul. Où appliquons-nous la formule : *Coexistence de l'unité et de la distinction?* En Dieu seul. Mais que font les sophistes de leur formule déjà si monstrueuse lorsqu'on l'applique à Dieu ? Ils l'appliquent à Dieu d'abord, puis à Dieu et au monde additionnés entre eux. Entre Dieu, monde et homme, et tous les êtres de la nature, dans ce tout pris en masse, il y a, disent-ils, identité absolue et sous le même rapport de l'identique et du non-identique. Le sophiste s'arrête-t-il ici même ? Non. Entre tout cet être pris en masse, et le *non-être*, entre ces deux contrastes additionnés entre eux et pris en un, il y a encore identité de l'identique et du non-identique. Est-ce tout ? Non. Entre les contradictoires directs et absolus, entre le vrai et le faux, le bien et le mal, il y a identité de l'identique et du non-identique. Tel est le sens de la formule, et la portée de la Trinité hégélienne, nous l'avons démontré ci-dessus. On le voit, c'est l'abolition radicale du principe même de la raison ; tandis que notre dogme, non-seulement n'attaque pas la raison, mais son énoncé même est comme un sublime énoncé de la formule et de la loi de la raison : Unité de l'essence, Trinité de personnes : *tres unum sunt.*

Notre dogme est le modèle et la loi de la raison. Le mystère de la vie de Dieu est le modèle de la vie de nos âmes.

VI. Tel est donc le fondement éternel de cette opération de la raison qui, cherchant l'unité dans ses naturelles distinctions, rapportant à l'unité les distinctions intimes de l'unité, imite en cela la vie de toute unité vivante, ou plutôt la pratique, et imite la vie même de Dieu.

La vie de Dieu est comme une éternelle proposition. Le principe s'exprime par son Verbe, et le principe et le Verbe s'affirment l'un de l'autre comme égaux, comme un même être dans l'unité du troisième terme qui procède des deux, qui affirme le second du premier comme le premier du second. Et l'éternelle et immuable durée de cette divine proposition est le modèle des déductions indéfinies, que la raison tire d'une proposition par voie d'identité.

Or, ces opérations mêmes de la pensée, qui ont leur modèle éternel et parfait, ainsi que leur cause première en Dieu, ont, dans la vie totale de l'âme, qui est l'image de la vie de Dieu, leur cause seconde, leur modèle secondaire et imparfait. L'âme, dans son incomplète trinité, cherche incessamment, par toute sa vie, à exprimer l'invisible richesse de sa racine, de son être caché et de son fonds, et à ramener à son être, par son amour et par sa volonté, tout ce qu'elle voit en elle. C'est là le continuel propos de la vie, dans l'âme totale ; propos et mouvement dont à son tour chaque petit mouvement lumineux de la pensée est une image, la même loi se répétant toujours dans toutes les sphères

Or qu'on suive bien ici ce que nous allons dire. Nous le considérons comme capital.

Nous disons que Dieu, qui a en lui la vie, qui est la vie, n'a point à procéder de deux manières. Il n'a qu'un procédé, et je comprends que l'éternelle proposition de Dieu, autant, qu'elle peut être traduite en termes humains, sera celle-ci : *Je suis celui qui suis ;* proposition dont le sujet est *moi*, dont l'attribut est *moi*, et dont le verbe *suis*, deux fois répété, implique *moi* deux fois. Il est évident que si l'être absolu, infini, se propose et se nomme, il se doit proposer ainsi, non autrement. Celui qui est la vie, la vie même, la vie éternelle, se propose, et, si l'on peut le dire, se continue éternellement et se déduit éternellement ainsi.

Or voici qui est surprenant. C'est que l'homme d'ordinaire entend se *proposer* de même et penser comme Dieu. Il veut être et vivre comme Dieu, non autrement.

Telle est la tendance instinctive de l'orgueil caché au fond de l'âme. Et qu'en résulte-t-il dans la pensée ? Il en résulte, par contre-coup, dans la pensée, la prétention de procéder toujours par voie d'identité ou de déduction, à partir du peu que l'on est, du peu que l'on a, et du peu que l'on sait actuellement.

On refuse de chercher, avant tout et surtout, *à être plus*, à avoir plus, c'est-à-dire à *recevoir plus*, à savoir plus, à apprendre ce qu'on ne savait pas. On suppose qu'on est tout, qu'on a tout, qu'on sait tout, et l'on déduit et l'on conclut à partir de ce

(*g*) 1, quæst. 31, art. 1, ad 4$^{m}$. Tout lecteur comprendra de lui-même ce que cette comparaison de saint Thomas a d'imparfait, et où elle doit s'arrêter. Nous traduisons ce texte : *Sicut natura dicitur esse in suis suppositis*, par ces mots : *Comme on dit qu'une même nature est une en différents sujets.* Notre traduction, qui ajoute le mot *une* pour plus de clarté, fait d'ailleurs ressortir davantage le côté faible de la comparaison.

tout menteur, et l'on exclut ce qu'on n'en peut déduire.

Or ceci même, nous ne cessons de le prouver sous toutes les formes, est la ruine de la philosophie, l'obstacle au progrès de la science, depuis le commencement du travail intellectuel de l'homme. Si l'on est conséquent, c'est la destruction radicale de la raison. Quand la pensée, poussant cette prétention à sa dernière limite, et voulant procéder rigoureusement par voie d'identité, à partir de ce qu'elle est, ou de ce qu'elle sait par elle-même, critique d'abord ce qu'elle est et sait, pour repousser toute donnée étrangère, pour se bien réduire à elle seule, pour supprimer tout ce qu'elle a reçu; puis essaye de penser sans la source de la pensée, de s'enrichir sans possession première et sans donnée reçue, de voir sans la lumière, d'être sans l'être, c'est le suicide de la pensée. Et alors qu'arrive-t-il? Nous l'avons maintes fois montré : la pensée s'élance dans la mort, et tombe sans fin dans les ténèbres et le non-être. Les faits sont sous nos yeux, plus frappants que jamais, visibles comme la nuit, et ils ont existé dans toute l'histoire de la philosophie.

Oui, l'orgueil profond et instinctif de l'âme humaine, qui veut, sans le savoir, être, vivre et penser comme Dieu, est la source de ce délire de la pensée qui, par imitation de ce qui veut se faire dans l'âme totale, entend uniquement procéder par simple, régulière, et majestueuse déduction de ce qu'elle est ou a déjà. C'est ce qui est ridiculement visible dans tous ceux qui commencent à raisonner, dans les enfants en qui la logique vient de naître, ou dans les ignorants, et surtout dans les très-petits esprits qui, par hasard, prétendent à la pensée originale. Rien n'est plus audacieux, plus absolu, plus continu dans la déduction, à partir d'une majeure quelconque, que l'enfant, l'ignorant ou le sot. Pour eux tout est majeure, d'où ils tirent imperturbablement toute déduction. C'est ce qui n'est ni moins risible ni moins visible dans les philosophes qui, à partir d'une donnée quelconque, laquelle est le principe de leur système, déduisent ce qu'elle contient, excluent ce qu'elle ne contient pas, et nient tantôt le fini, tantôt l'infini, tantôt le mouvement de l'univers, tantôt l'unité et la stabilité de l'Etre souverain.

Enfin, ceci explique encore comment il se fait que la philosophie, jusqu'ici, a toujours laissé dominer de beaucoup le procédé syllogistique de la raison; comment elle ne se fie qu'à lui, quand on en vient à la dispute, et comment elle n'a, pour ainsi dire, pas encore remarqué l'existence du second procédé que nous cherchons à faire connaître, et que la science de la logique n'a point encore décrit précisément.

Nous disons que l'homme, n'étant pas Dieu, doit avant tout chercher la vie : il doit chercher la vie avant de chercher à la manifester; il doit premièrement acquérir s'il veut déduire; il doit être pour paraître, savoir pour discourir, apprendre pour savoir, et recevoir pour posséder. La raison, avant de commencer son mouvement de procession par voie d'identité, doit d'abord acquérir cette identité primitive qu'elle veut mouvoir et transformer; en d'autres termes, avant le développement, il faut la donnée même qu'on doit développer, et il faut la majeure avant la déduction. Pour l'être qui n'est pas Dieu, avant d'imiter Dieu, il faut avoir et recevoir incessamment de Dieu la possibilité de l'imiter.

De là, dis-je, l'autre procédé de la raison, celui qui, pour l'homme, est toujours le premier et le principal, le seul qui ajoute, qui donne, qui acquière, qui avance, qui aille vraiment à l'inconnu pour le connaître, qui élève plus haut qu'on n'était, celui par lequel la raison cherche ce qui lui manque, avant de vouloir déployer ce qu'elle a, et trop souvent ce qu'elle n'a pas.

Et c'est ce procédé que Leibnitz espérait ajouter à la logique, qui n'en parle que vaguement, afin de développer cette science, laquelle, dit-il, n'est encore que l'ombre de ce qu'elle doit être; c'est ce procédé dont nous allons traiter dans le livre suivant. Nous osons essayer de suppléer au travail inachevé de Leibnitz, en nous servant des données incomplètes qu'il nous laisse, dont nous croyons avoir trouvé le sens, et ajoutant à ces données ce que d'autres esprits éminents nous enseignent plus ou moins clairement sur ce point.

VII. Mais avant de passer à ce nouveau Traité, il nous faut ajouter ici quelques mots qui fassent bien voir où nous allons.

Si nulle logique, à nous connue, ne traite explicitement et clairement de ce procédé principal et premier de la raison, par contre, malgré la pente presque exclusive de tant d'esprits vers l'autre procédé, tous les hommes le pratiquent incessamment en quelque chose, toutes les âmes droites l'emploient d'une manière efficace, et tous les bons esprits, parmi les penseurs, l'ont entrevu, et l'ont plus ou moins signalé. Il n'en pouvait être autrement.

Fénelon, qui en parle si bien, signale quelque part les deux états d'âme auxquels répond, dans chaque esprit, l'habitude prédominante de l'un ou l'autre procédé. Comme Pascal, comme tous les observateurs, il signale deux natures d'esprits, dans l'une desquelles il entre plus d'orgueil, dans l'autre plus d'humilité. Ces deux natures d'esprits, ou plutôt ces deux caractères moraux qu'il décrit, sont les deux états d'âme, les deux dispositions intellectuelles, qui répondent à l'usage très-prédominant de l'un ou l'autre des deux procédés de la raison. Et Fénelon comprend admirablement que l'un est celui des deux mouvements de la raison qui, élevant toujours l'esprit, mène vers la foi et y dispose; l'autre, celui qui laisse dans l'incrédulité ou y conduit, si l'on s'y livre exclusivement.

Comme Platon, comme Pascal, comme tous les penseurs complets et profonds, il voit dans le cœur *le ressort caché*, ainsi que s'exprime Bossuet, qui meut l'esprit dans celui des deux procédés qui élève. Il voit « Cette préparation du cœur... qui est un sentiment confus de notre impuissance, un désir de ce qui nous manque, un penchant à trouver au-dessus de nous ce que nous cherchons en vain au dedans de nous-mêmes... » — « Une tristesse sur le vide de notre cœur, une faim et une soif de la vérité, une disposition sincère à supposer facilement qu'on se trompe, et à croire qu'on a besoin de secours pour ne se tromper plus. » (*Lettres sur la religion.*)

Cette disposition d'âme favorise dans l'esprit l'habitude et la prédominance du procédé qui élève au-dessus du point où l'on est, qui recueille, qui acquiert, qui accroît. L'âme dans cet état se dit : Je ne suis point semblable à Dieu, mais je voudrais parvenir à lui ressembler davantage. Dans l'état contraire, l'âme dit implicitement : Je suis tout ce que je dois être; je suis semblable à Dieu; je puis agir, vivre et penser comme Dieu. Cette seconde disposition d'âme met l'esprit dans l'habitude, souvent presque exclusive, de l'autre procédé qui ne s'élève jamais au-dessus du point où l'on est, comme le remarque fort bien Platon (*h*), procédé qui déploie, disperse, et fait paraître plus, sans être plus, sans acquérir, sans croître; qui épuise en un mot, et, d'ordinaire, quand il agit seul, fait peu à peu descendre l'esprit d'une certaine conviction, d'un certain demi-jour, au scepticisme et à la nuit.

(*h*) Ὡς οὐ δυναμένην τῶν ὑποθέσεων ανωτέρω ἐκβαινειν.

« L'homme de ce caractère, dit Fénelon, paraîtra ne philosophe, amateur passionné de la vérité.... Mais observez-le de près : vous trouverez un homme amoureux de son esprit, qui cherche la sagesse pour s'orner ; qui veut prévaloir ; qui craint de paraître dans quelque erreur, et qui s'expose d'autant plus à errer qu'il est jaloux de paraître n'errer jamais en rien. Au contraire, l'autre, ajoute Fénelon, occupe son esprit *de la vérité* et *non de son esprit même;* il va d'une démarche simple et directe vers la vérité, sans se replier sur soi-même par complaisance, il a une secrète disposition à se défier de soi, à sentir sa faiblesse, à vouloir être redressé. Celui qui paraît le moins avancé l'est infiniment plus que l'autre. Dieu trouve dans l'un un fonds qui repousse son secours et qui est indigne de la vérité ; il met en l'autre cette pieuse curiosité, cette conviction de son impuissance, cette docilité salutaire *qui prépare à la foi.* »

De ces deux natures d'esprits si diverses, l'une voit ce qu'elle est, ce qu'elle a, et s'occupe à le déployer, par voie d'identité, c'est-à-dire par ce mouvement de la pensée qui demeure en son niveau et s'y étend ; l'autre voit, au contraire, ce qu'elle n'est pas, ce qui lui manque, et cherche à l'acquérir par cet élan de la pensée qui s'élève au-dessus de ce qu'elle est déjà, et monte à des hauteurs nouvelles. L'homme sort de lui et monte vers Dieu.

Le premier de ces deux esprits, comme le dit si bien Fénelon, *amoureux de lui-même*, travaille à *s'orner* et à *paraître ;* il reste en soi : c'est son objet ; sa logique est tout immanente. L'autre *occupe son esprit de la vérité* et *non de son esprit même; il va d'une démarche simple et directe vers la vérité, sans se replier sur lui-même par complaisance.* Cet esprit-là peut sortir de soi, comme le dit ailleurs Fénelon, pour entrer dans l'infini de Dieu. Il n'y a que de tels esprits qui sortent en effet du fini et du créé, pour s'élever vers l'infini, vers Dieu. Il n'y a que les humbles qui soient élevés ; les orgueilleux restent à leur place d'abord, puis finissent par être abaissés. Les humbles seuls ont en eux le ressort caché qui élève. Car qu'est-ce que l'humilité ? C'est la vue de ce qui nous manque. Mais comment sais je ce qui me manque, si je ne sens ce que je puis avoir? Et comment puis-je me voir imparfait et borné, si je ne pressens du moins la perfection et l'infini? L'humilité, c'est le sens de l'infini ; le sens de l'infini, c'est le ressort qui nous élève.

Que ne pouvons-nous exprimer ce qui nous semble de tout ceci ! Essayons encore en nous aidant d'un plus fort que nous.

« Sans doute, il y a en nous une divine clarté, dit Bossuet. Un rayon de votre face, ô Seigneur! s'est imprimé en nos âmes : *C'est la première raison qui se montre à nous par son image.* Mais tout cela n'est rien (*i*) ! »

Tout cela n'est que l'image de Dieu : tout cela n'est que nous et notre âme aperçus dans la lumière de Dieu. En resterons-nous là, et nous plairons-nous uniquement à contempler, à déployer, à analyser cette image, sans sortir de l'image, c'est-à-dire sans sortir de nous? Pour rester en nous, il n'y a qu'à déduire. Le procédé d'identité suffit.

Mais « Voici, dit Bossuet, le trait le plus admirable de notre ressemblance à Dieu. Dieu veut que l'homme le connaisse lui-même, et non pas seulement son image. Dieu veut que l'homme le connaisse, lui, Être éternel, immense, infini..... libre de toutes limites, dégagé de toute imperfection. Quel est ce miracle? Nous qui ne sentons rien que de borné, qui ne voyons rien que de muable, où avons-nous pu comprendre cette éternité? Où avons-nous songé cette infinité? O éternité, ô infinité que nos sens ne soupçonnent seulement pas, par où donc es-tu entrée dans nos âmes?

« Quand notre faible imagination a fait son dernier effort pour monter si haut et voir en nous la vérité suprême, ne sentez-vous pas en même temps qu'il sort du fond de notre âme une lumière céleste qui dissipe tous ces fantômes, si minces et si délicats que nous ayons pu les figurer? Si vous la pressez davantage et que vous lui demandiez ce que c'est, une voix s'élèvera du centre de l'âme : Je ne sais pas ce que c'est, mais néanmoins ce n'est pas cela ! Quelle force, quelle énergie, quelle secrète vertu sent en elle cette âme, pour se corriger, se démentir elle-même, et pour oser régler tout ce qu'elle pense? Qui ne voit qu'il y a en elle un *ressort caché* qui n'agit pas encore de toute sa force, et lequel, quoiqu'il soit contraint, quoiqu'il n'ait pas encore son mouvement libre, fait bien voir par une certaine vigueur, qu'il est *comme attaché par sa pointe à quelque principe plus haut.* »

Voyez vous ce ressort caché, cette vigueur qui s'élève toujours? Voyez-vous cette lumière céleste qui dissipe les fantômes, cette secrète vertu qui corrige, qui dément tout ce que l'esprit se figure de Dieu? Entendez-vous cette voix qui s'élève du centre de l'âme pour dire toujours : Ce n'est pas cela? Voilà le caractère de cette humble nature d'esprits, dont Fénelon vient de parler, qui ne restent pas en eux-mêmes, qui ne se bornent pas à ce qu'ils sont déjà et ont déjà. A ces esprits la déduction ne suffit pas, l'identité ne suffit pas ; il faut un autre procédé qui, cherchant la vérité même, immuable, parfaite, absolue, infinie, commence par dire, en présence de la nature et de l'âme et de l'image elle-même de Dieu : Ce n'est pas cela ; je veux ce qui n'est pas fini ; qui alors, comme nous l'avons déjà montré, et le montrerons amplement, au lieu de déduire de l'image ce qu'elle contient, trouve l'étonnant moyen, l'art merveilleux de s'aider de l'image pour obtenir ce que l'image ne contient pas ; qui s'élève, comme le dit Platon et toute la philosophie, au-dessus du point de départ, et, par la négation des bornes de ce qu'on voit, arrive à affirmer et à concevoir l'invisible infini.

Comprend-on maintenant l'analogie de ce procédé rationnel qui nie les limites et les imperfections, et qui dit à la vue de l'image : « Ce n'est pas cela, » et de ce procédé du cœur dont parle Fénelon, sentiment de notre impuissance, désir de ce qui nous manque, faim et soif de la vérité, tristesse sur le vide du cœur, penchant à trouver au-dessus de nous ce que nous cherchons en vain en nous-mêmes ; humilité qui dit en face de l'homme entier : Ce n'est pas cela, et qui, en parlant et sentant ainsi, s'élève à Dieu et attire Dieu?

Et ne comprend-on pas aussi à quel divin mystère corespond ce procédé de la raison, ce procédé d'acquisition qui appartient surtout à l'homme, pendant que l'autre, qui déploie et dépense, convient surtout à Dieu, et puis à nous secondairement?

Ce dernier procédé est, dans la vie de la raison, l'imitation du mystère de la vie de Dieu en lui-même ; l'autre est l'imitation du mystère de la vie de Dieu dans son rapport aux créatures. Comment les créatures sont-elles supportées par le Verbe? Comment le Verbe s'incarne-t-il? *Cur Deus homo?* Comment le fini conçoit-il l'infini? Quelle est l'universelle condition de la coexistence, dans une même vie, de deux natures radicalement séparées et incommunicables, créée et incréée, finie et infinie? Comment l'humanité conçoit-elle Dieu? Quelles sont les conditions de sa maternité divine? Est-ce à cela que tend chaque âme, et toute l'humanité! Est ce à cela que Dieu les appelle toutes? L'humanité entière doit-elle dire à la fin comme saint Paul : *Non*

(i) Bossuet. Sermon sur la mort, pour le vendredi de la quatrième semaine de Carême

*Jam vivo ego, vivit vero in me Christus? Galat.* II, 20.)

Je puis ici m'appuyer encore sur un plus fort que Bossuet même et que Fénelon réunis : nous avons les paroles du Christ. Nous comprenons, par tout l'Évangile, que ce mouvement de la raison qui cherche l'infini, est semblable à celui qui, sous la lumière surnaturelle, mène à la foi, à la vue de Dieu même, vu en lui-même, non plus en nous, en son image ou son énigme. La dernière démarche de la raison, dernière démarche que saint Augustin nomme « la raison parvenant à sa fin, » c'est-à-dire à sa fin dernière, cette démarche suprême est celle qui conduit à la foi, à la foi, cet essai de vision, dit Bossuet, cette vision commencée, dit saint Thomas d'Aquin. C'est l'œuvre divine elle-même, dit Jésus-Christ : *L'œuvre de Dieu c'est de croire à celui qu'il envoie.* « *Hoc est opus Dei, ut credatis in eum quem misit ille.* » (*Joan.* VI, 29.)

Je ne puis pas ne pas nommer ici la foi, la grâce, tous les fruits de l'incarnation, toutes les formes, tous les degrés d'union, de communication du fini et de l'infini; et je ne puis pas ne pas voir, dans celui des deux procédés de la raison qui l'enrichit et qui l'élève, un mouvement qui cherche à imiter, à figurer et à représenter dans la sphère rationnelle tous ces mystères; à pousser la pensée dans leur sens, en attendant que l'âme entière, prévenue et aidée de Dieu, parvienne, par des mouvements analogues de toutes ses forces rassemblées, prière, intelligence, amour, à vivre de leur substance.

Puisse-t-il nous être un jour donné d'arriver aux dernières precisions théologiques et scientifiques de ces rapports, rapports de l'universelle religion à la philosophie universelle; rapports de la foi que Dieu donne à la raison qu'il a déjà donnée; rapports dont la vue sera, sur ce point principal, cette science comparée qu'on a nommée la vraie science des chrétiens, à la foi divine et humaine! Puissent les penseurs chrétiens, les adorateurs en esprit et en vérité, fonder enfin leur science sur la connaissance détaillée de ces sublimes rapports, et, par là, réveiller du même coup, en Europe, la foi et la raison publiques, la vie et l'espérance, et l'ardeur dévouée d'un travail convaincu, d'une marche droite vers de plus saintes et de plus sereines destinées! (Le R. P. Gratry.)

—

# NOTE III.

## Art. Sens (Certitude du témoignage des).

### ERREURS DES SENS.

Bien que l'exercice de nos sens nous soit si familier qu'il semble n'être pas différent de nous-mêmes, nous ne devons pas en faire un examen moins exact, par rapport aux règles de vérité que nous en pourrons tirer; elles méritent d'autant plus d'être éclaircies qu'elles paraissent quelquefois opposées entre elles.

D'un côté, si nous voulons donner aux autres la plus grande preuve qu'ils attendent de nous sur la vérité d'une chose, nous disons que nous l'avons vue de nos yeux; et si l'on suppose que nous l'avons vue en effet, on ne peut manquer d'y ajouter foi. Le témoignage des sens est donc, par cet endroit, une première vérité, puisqu'alors il tient lieu de premier principe, sans qu'on remonte ou qu'on pense à vouloir remonter plus haut; c'est de quoi tous conviennent unanimement.

D'un autre côté, tous conviennent aussi que les sens sont trompeurs, et l'expérience ne permet pas d'en douter. Cependant, si nous sommes certains d'une chose dès là que nous l'avons vue, comment le sens même de la vue peut-il nous tromper; ou, s'il peut nous tromper, comment sommes-nous certains d'une chose pour l'avoir vue?

La réponse ordinaire à cette difficulté, c'est que notre vue et nos autres sens peuvent nous tromper, quand ils ne sont pas exercés avec les conditions requises, savoir, que l'organe soit bien disposé, et que l'objet soit dans une juste distance. Il me semble que ce n'est pas là dire beaucoup, ni même assez. En effet, à quoi sert de donner, pour des règles qui justifient le témoignage de nos sens, des conditions que nous ne saurions nous-mêmes justifier, pour savoir quand elles se rencontrent?

Quelle règle infaillible me donne-t-on pour juger que l'organe de ma vue, de mon ouïe, de mon odorat, est actuellement bien disposé? On a l'expérience d'un homme qui avait vu l'espace de vingt ou trente ans les objets d'une certaine couleur; et après une maladie qui lui fit tomber une espèce de taie, il vit les mêmes objets d'une tout autre couleur : cet homme avait-il droit de s'assurer avant cette maladie qu'il eût l'organe de la vue bien disposé? Or ce qui lui arriva dans un certain espace de temps et qui pouvait lui arriver toute sa vie, ne peut-il pas arriver, et n'arrive-t-il pas en effet à beaucoup d'autres? Il est donc vrai que nos organes ne nous donnent une certitude parfaite que quand ils sont parfaitement formés; mais ils ne le sont que pour des tempéraments parfaits; et comme ceux-ci sont très-rares, il s'ensuit qu'il n'est presque aucun de nos organes qui ne soit défectueux par quelque endroit.

Cependant, quelque évidente que cette conclusion paraisse, elle ne détruit point une autre vérité, savoir, que l'on est certain de ce que l'on voit. Cette contrariété montre qu'on a laissé ici quelque chose à démêler, puisqu'une maxime sensée ne saurait être contraire à une autre maxime sensée. Pour développer la chose, distinguons d'abord ce qui est ici d'une certitude plus sensible et plus incontestable.

Tout le monde convient que les sens nous donnent une certitude de sensation actuelle dont il est impossible de douter; en sorte que j'ai la perception sensible de telle couleur ou de tel son, à l'occasion d'un objet qui frappe actuellement mes yeux ou mes oreilles.

Au reste il ne faut pas confondre cette perception intime d'une sensation actuelle, avec une perception intime qui ne serait qu'un simple souvenir, ou une idée retracée d'une sensation. Par exemple, lo sque je me représente, sans le secours actuel des sens, la plus vive idée qu'il m'est possible de la blancheur de ce papier, la perception de cette idée rappelée par le souvenir diffère de la perception que j'ai actuellement de la blancheur de ce papier qui est devant mes yeux et que je regarde.

Ainsi nos sensations nous donnent une certitude évidente de quelque chose de plus que d'une simple perception intime; et ce quelque chose de plus est une modification qui, outre une particulière vivacité de sentiment, nous exprime l'idée d'un être qui existe actuellement hors de nous, et que nous appelons corps. C'est à-dire que nos sensations nous donnent la certitude de l'existence des corps. Je ne parle point ici de ce qui pourrait arriver par la toute puissance divine dans l'ordre surnaturel, ni

de ce qui arrive dans le sommeil et dans la frénésie; car les impressions d'un homme qui veille et qui est de sens rassis se discernent manifestement de toute autre.

Mais de ces corps considérés dans l'ordre commun et naturel, que nous en apprennent infailliblement nos sens?

Ils peuvent bien nous assurer qu'il se trouve dans les choses corporelles des dispositions propres à faire telle impression sur nous, et c'est ce qu'on appelle *telle qualité*. Ainsi ils sont infaillibles en nous assurant qu'il se trouve dans les corps une *qualité* qui par les yeux me donne le sentiment de ce que j'appelle *couleur*, par les oreilles, de ce que j'appelle *son*, etc.; mais cette connaissance, bien que certaine, est quelque chose de fort vague et d'assez imparfait, comme nous l'allons voir.

1° Nos sens ne nous rendent nullement témoignage du secret en quoi consiste cette disposition des corps appelée *qualité*, qui fait telle impression sur moi. J'aperçois évidemment qu'il se trouve au dedans de tel corps une disposition qui cause en moi le sentiment de chaleur et de pesanteur; mais cette disposition, dans ce qu'elle est en soi, échappe ordinairement à mes sens et souvent même à ma raison. J'entrevois seulement qu'avec certain arrangement et certain mouvement dans les plus petites parties de ce corps, il se trouve de la convenance entre ce corps et l'impression qu'il fait sur moi. Ainsi, je conjecture que la faculté qu'a le soleil d'exciter en moi un sentiment de lumière consiste dans certain mouvement ou impulsion de petits corps au travers des pores de l'air vers la rétine de mon œil; mais c'est cette faculté même où mes yeux ne voient goutte, et où ma raison ne voit guère davantage.

2° Les sens ne nous rendent aucun témoignage d'un nombre infini de dispositions même extérieures qui se trouvent dans les objets, et qui surpassent la sagacité de notre vue, de notre ouïe, de notre odorat. La chose se vérifie manifestement par les microscopes : ils nous ont fait découvrir dans les objets de la vue une infinité de dispositions extérieures qui marquent une égale différence dans les parties intérieures, et qui forment autant de différentes qualités. Des microscopes plus parfaits nous feraient découvrir d'autres dispositions, dont nous n'avons ni la perception ni peut-être l'idée.

3° Les sens ne nous apprennent point l'impression précise qui se fait par leur canal en d'autres hommes que nous. Ces effets dépendent de la disposition de nos organes, qui est à peu près aussi différente dans les hommes que leurs tempéraments ou leurs visages; une même qualité extérieure doit faire aussi différentes impressions de sensation en différents hommes. C'est ce que l'on voit tous les jours : la même liqueur cause en moi une sensation désagréable, et dans un autre une sensation agréable; je ne puis donc m'assurer que tel corps fasse précisément sur tout autre que moi l'impression qu'il fait sur moi-même.

4° La raison et l'expérience nous apprenant que les corps sont dans un mouvement ou changement continuel, bien que souvent imperceptible dans leurs petites parties, nous ne pouvons juger sûrement qu'un corps, d'un jour à l'autre, ait précisément la même qualité ou la même disposition à faire l'impression qu'il faisait auparavant sur nous; de son côté, il lui arrive de l'altération, et il m'en arrive du mien. Je pourrai bien m'apercevoir du changement d'impression; mais de savoir à quoi il faut l'attribuer, si c'est ou à l'objet ou à moi, c'est ce que je ne puis faire par le seul témoignage de l'organe de mes sens; sur quoi on doit observer que c'est un des points qui rendent très incertaines les règles de la médecine. Elles se fondent sur l'expérience; mais l'expérience n'est jamais bien précisément la même à l'égard des différentes personnes, ni de la même personne en différents temps.

On peut réduire principalement à trois chefs les premières vérités dont nos sens nous instruisent: 1° Ils rapportent toujours très-fidèlement ce qui leur paraît. 2° Ce qui leur paraît est presque toujours conforme à la vérité dans les choses qu'il importe aux hommes en général de savoir, à moins qu'il ne s'offre quelque sujet raisonnable d'en douter. 3° On peut discerner aisément quand le témoignage des sens est douteux, par les réflexions que nous marquerons.

Les sens rapportent toujours fidèlement ce qui leur paraît; la chose est manifeste, puisque ce sont des facultés nécessaires qui agissent par l'impression nécessaire des objets, à laquelle est toujours conforme le rapport de nos sens. L'œil placé sur un vaisseau qui avance avec rapidité rapporte qu'il lui paraît que le rivage avance du côté opposé; c'est ce qui lui doit paraître, car, dans ces circonstances l'œil reçoit les mêmes impressions que si le rivage et le vaisseau avançaient chacun d'un côté opposé, comme l'enseignent et les observations de la physique et les règles de l'optique.

A prendre la chose de ce biais, jamais les sens ne nous trompent; c'est nous qui nous trompons, par notre imprudence, sur leur rapport fidèle. Leur fidélité ne consiste pas à avertir l'âme de ce qui est, mais de ce qui leur paraît; c'est à elle de démêler ce qui en est.

Ce qui paraît à nos sens est presque toujours conforme à la vérité, dans les conjectures où il s'agit de la conduite et des besoins ordinaires de la vie. Ainsi, par rapport à la nourriture, les sens nous font suffisamment discerner les objets qui sont à cet usage; en sorte que plus une chose nous est salutaire, plus aussi est grand ordinairement le nombre des sensations différentes qui nous aident à la discerner; et ce que nous ne discernons pas avec leur secours, c'est ce qui n'appartient plus à nos besoins, mais à notre curiosité.

Ainsi, les sens ne nous font point discerner communément dans le vinaigre ou dans le fromage une infinité de vermisseaux qui y fourmillent. Cependant c'est là une vérité, mais qui n'est point de celles auxquelles les sens doivent leur témoignage. Si nous les employons à pareil usage, c'est, pour ainsi dire, un emploi de surérogation. Quand donc alors ils nous instruiraient mal sur ces points-là, nous ne devrions pas accuser leur témoignage de fausseté.

Il en est comme d'un témoin qui dirait vrai sur ce qu'il est à portée de savoir, et qui nous avertirait de ne point nous fier à ce qui lui paraît dans les autres points sur lesquels on le ferait parler; si nous y sommes trompés, c'est nous-mêmes qui nous trompons, et non pas le témoin.

1° Quand notre raison, instruite d'ailleurs par certaines réflexions, nous fait juger manifestement le contraire de ce qui paraît à nos sens, leur témoignage n'est nullement en ce point règle de vérité. Ainsi, bien que le soleil ne paraisse large que de deux pieds et les étoiles d'un pouce de diamètre, la raison, instruite d'ailleurs par des faits incontestables et par des connaissances évidentes, nous apprend que ces astres sont infiniment plus grands qu'ils ne nous paraissent.

2° Quand ce qui paraît actuellement à nos sens est contraire à ce qui leur a autrefois paru, leur témoignage n'est point règle de vérité; car on a sujet alors de juger ou que l'objet n'est pas à portée, ou qu'il s'est fait quelque changement soit dans l'objet même, soit dans notre organe. En ces occasions on doit prendre le parti de ne point juger, plutôt que de juger rien de faux

L'âge et l'expérience servent à discerner le té-

moignage des sens. Un enfant qui aperçoit son image sur le bord de l'eau ou dans un miroir la prend pour un autre enfant qui est dans l'eau ou au dedans du miroir; mais l'expérience lui ayant fait porter la main dans l'eau ou sur le miroir, il réforme bientôt le sens de la vue par celui du toucher, et il se convainc avec le temps qu'il n'y a point d'enfant à l'endroit où il croyait le voir. Il arrive encore à un Indien, dans le pays duquel il ne gèle point, de prendre d'abord en ces pays-ci un morceau de glace pour une pierre; mais l'expérience lui ayant fait voir le morceau de glace qui se fond en eau, il réforme aussitôt le sens du toucher par le sens de la vue.

3° Le témoignage de nos sens n'est point règle de vérité, quand ce qui paraît à nos sens est contraire à ce qui paraît aux sens des autres hommes, que nous avons sujet de croire aussi bien organisés que nous. Si mes yeux me font un rapport contraire à celui des yeux de tous les autres, je dois croire que c'est moi qui suis en particulier trompé, plutôt qu'eux tous en général. Autrement ce serait la nature qui mènerait au faux le plus grand nombre des hommes, ce qu'on ne peut juger raisonnablement.

Quelques philosophes se sont occupés à montrer que nos yeux nous portent continuellement à l'erreur, parce que leur rapport est ordinairement faux sur la véritable grandeur; mais je demanderais volontiers à ces philosophes si les yeux nous ont été donnés pour nous faire absolument juger de la grandeur des objets? C'est une sorte de spéculation peut être peu importante; mais enfin elle peut nous apprendre que la grandeur des corps n'est pas l'objet propre de la vue.

Son objet propre et particulier sont les couleurs; il est vrai que, par accident, selon les angles différents que font sur la rétine des rayons de la lumière, l'esprit prend occasion de former un jugement de conjecture touchant la distance et la grandeur des objets, mais ce jugement n'est pas plus du sens de la vue que du sens de l'ouie. Ce dernier, par son organe, qui est l'oreille, ne laisse pas aussi de rendre témoignage, comme par accident de la grandeur et de la distance des corps sonores, puisqu'ils causent dans l'air de plus fortes ou de plus faibles ondulations, dont l'oreille est plus ou moins frappée. Serait-on bien fondé pour cela à prétendre démontrer les erreurs des sens, parce que l'oreille ne nous fait pas juger fort juste de la grandeur et de la distance des objets? Il me semble que non, parce qu'en ces occasions l'oreille ne fait point la fonction particulière de l'organe et du sens de l'ouie, mais suppléée comme par accident à la fonction du toucher, auquel il appartient proprement d'apercevoir la grandeur et la distance des choses.

C'est de quoi l'usage universel peut nous convaincre. On a établi, pour les vraies mesures de la grandeur, les pouces, les pieds, les mètres, les palmes, les coudées, qui sont les parties du corps humain. Bien que l'organe du toucher soit répandu dans toutes les parties du corps, il réside néanmoins plus sensiblement dans les unes que dans les autres, et particulièrement dans la main : c'est à elle qu'il appartient proprement de mesurer au juste la grandeur, en mesurant par son étendue propre la grandeur de l'objet auquel elle est appliquée.

A moins donc que le rapport des yeux sur la grandeur ne soit ainsi vérifié par le rapport de la main ou de quelque autre partie mesurable ou proportionnée à la main, le rapport des yeux sur la grandeur doit passer pour suspect. Cependant, le sens de la vue n'en est pas plus trompeur, ni sa fonction plus imparfaite, parce que d'elle-même et par l'institution directe de la nature, elle ne s'étend qu'au discernement des couleurs, et seulement par accident au discernement de la distance et de la grandeur des objets. Ainsi ce sont moins les sens qui nous trompent, dans l'occasion dont nous avons parlé, que le jugement faux que nous portons sur la fonction qui leur convient.

Le témoignage des yeux ou des oreilles peut donc quelquefois suppléer au témoignage du toucher; mais ce dernier seul est témoin irréprochable de la grandeur et de la distance des choses.

Je demanderais encore volontiers à ceux qui reprochent au sens de la vue de ne nous pas instruire exactement sur ce qu'est en soi la grandeur absolue, quelle idée ils se forment de cette grandeur absolue? La grandeur, disent les géomètres, n'est qu'une proportion, un rapport, une comparaison ou un jugement par lequel nous trouvons en quoi un objet est plus ou moins étendu qu'un autre; mais dans tout cela on ne peut trouver l'idée *d'une grandeur absolue*, puisque toute grandeur est essentiellement *relative*. Il ne faut donc pas reprocher à nos sens de nous jeter dans un abîme d'erreurs, parce qu'ils ne nous font pas connaître la grandeur absolue, qui n'est point, qui ne saurait être, et qui même renferme en soi une contradiction.

En effet, s'il n'y avait jamais eu qu'une boule au monde, que dirait une intelligence à qui l'on demanderait quelle est la grandeur absolue de cette boule? Il lui serait impossible de rien répondre, à moins que la pensée ne lui vînt de demander par rapport à quoi ou en comparaison de quoi *voulez-vous que je juge de la grandeur de cette boule?* Mais si on lui répliquait : Je ne parle point de rapport ni de comparaison, mais *de la grandeur absolue de cette boule, et je demande précisément quelle elle est :* il est évident que la demande serait un pur verbiage.

Il nous en arrive tous les jours autant à nous-mêmes quand on nous présente une chose inconnue, une machine, par exemple, dont nous ne savons point l'usage et qu'on nous demande si nous la trouvons assez grande? Nous demeurons sans réplique, parce qu'on ne nous met alors en état de faire aucune comparaison. Un même espace ou volume, comme celui d'une noix, est en même temps grand et petit, puisqu'un diamant de ce même volume est grand et très-grand, au lieu qu'une citrouille de cette étendue est petite et très-petite. Il n'est donc aucune grandeur absolue, et sur ce sujet il ne doit y avoir d'erreur ni du côté des sens ni du côté de l'esprit.

Ceci supposé, à quoi bon tous les détails que l'on voudrait faire pour montrer que des yeux petits comme ceux d'une mouche verraient les objets d'une grandeur tout autre que ne le feraient les yeux d'un éléphant? Qu'en peut-on conclure? Si la mouche et l'éléphant avaient de l'intelligence, ils n'auraient pour cela ni l'un ni l'autre une idée fausse de la grandeur; car toute grandeur étant relative, ils jugeraient chacun de la grandeur des objets sur leur propre étendue, dont ils auraient le sentiment. Ils pourraient se dire : Cet objet est tant de fois plus ou moins étendu que mon corps, ou que telle partie de mon corps; et en cela, malgré la différence de leurs yeux, leur jugement sur la grandeur serait toujours également vrai de côté et d'autre.

C'est aussi ce qui arrive à l'égard des hommes, quelque différente impression que l'étendue des objets fasse sur leurs yeux; les uns et les autres ont une idée également juste de la grandeur des objets, parce qu'ils la mesurent chacun de leur côté sur le sentiment qu'ils ont de leur propre étendue.

Si le témoignage des sens n'est contredit en nous 1° ni par notre propre raison, 2° ni par un témoignage précédent des mêmes sens, 3° ni par le témoignage actuel d'un autre de nos sens, 4° ni par le témoignage des sens des autres hommes, il est

indubitable qu'alors le témoignage des sens est un genre de première vérité.

Le témoignage des sens ne tombe pas sur toutes les parties de l'objet dont ils sont frappés, puisque cet objet ne fait point d'impression sur nous par un grand nombre de ses parties; car leur petitesse passe infiniment la portée de nos sens, qui, par conséquent, se trouvent incapables de nous faire connaître tout ce qu'est en lui-même cet objet.

Que m'en apprendront-ils donc infailliblement? Tout ce qui est, comme je l'ai dit, d'un usage ordinaire pour l'entretien de la vie; par exemple, que tel corps est liquide et non dur ou massif; que du pain est une nourriture solide et que l'eau est propre à le délayer; qu'il fait jour à certaines heures et qu'il fait nuit en d'autres; quel temps est pluvieux ou serein, et ainsi des autres vérités usuelles.

Mais, dira-t-on, ne se peut il pas faire, au moins par miracle, que nos sens nous trompent, même dans les circonstances que nous avons rapportées? Il est vrai : aussi la certitude de nos sens n'est-elle que dans l'ordre naturel qu'elle suppose, et hors duquel elle n'étend point ses prérogatives; c'est ce qui de soi-même se conçoit suffisamment, sans avoir besoin d'une plus longue explication. (Buffier.)

Quand on considère avec attention, dit Malebranche, les sens et les passions de l'homme, on les trouve si bien proportionnés avec la fin pour laquelle ils nous sont donnés, qu'on ne peut entrer dans la pensée de ceux qui disent qu'ils sont entièrement corrompus par le péché originel. Mais afin que l'on reconnaisse si c'est avec raison que l'on ne se rend pas à leur sentiment, il est nécessaire d'expliquer de quelle manière on peut concevoir l'ordre qui se trouvait dans les facultés et dans les passions de notre premier père pendant sa justice, et les changements et les désordres qui y sont arrivés après son péché. Ces choses se peuvent concevoir en deux manières, dont voici la première.

### I. — *Deux manières d'expliquer la corruption des sens par le péché.*

Il semble que c'est une notion commune, qu'afin que les choses soient bien ordonnées, l'âme doit sentir de plus grands plaisirs à proportion de la grandeur des biens dont elle jouit. Le plaisir est un instinct de la nature, ou, pour parler plus clairement, c'est une impression de Dieu même, qui nous incline vers quelque bien, laquelle doit être d'autant plus forte, que ce bien est plus grand. Selon ce principe, il semble qu'on ne puisse douter que notre premier père avant son péché, et sortant des mains de Dieu, ne trouvât plus de plaisir dans les biens les plus solides, que dans les autres. Ainsi, puisque Dieu l'avait créé pour l'aimer, et que Dieu était son bien, on peut dire que Dieu se faisait goûter à lui, qu'il le portait à son amour par un sentiment de plaisir, et qu'il lui donnait des satisfactions intérieures dans son devoir, qui contrebalançaient les plus grands plaisirs des sens, lesquelles, depuis le péché, les hommes ne ressentent plus sans une grâce particulière.

Cependant, comme il avait un corps que Dieu voulait qu'il conservât, et qu'il regardât comme une partie de lui-même, il lui faisait aussi sentir par les sens des plaisirs semblables à ceux que nous ressentons dans l'usage des choses qui sont propres pour la conservation de la vie.

On n'ose pas décider si le premier homme avant sa chute pouvait s'empêcher d'avoir des sensations agréables ou désagréables dans le moment que son cerveau était ébranlé par l'usage actuel des choses sensibles. Peut-être avait-il cet empire sur lui-même, à cause de sa soumission à Dieu, quoiqu'il semble plus vraisemblable de penser le contraire. Car encore qu'Adam pût arrêter les émotions des esprits et du sang et les ébranlements du cerveau, que les objets excitaient en lui, à cause qu'étant dans l'ordre il fallait que son corps fût soumis à son esprit : cependant il n'est pas vraisemblable qu'il eût pu s'empêcher d'avoir les sensations des objets dans le temps qu'il n'eût point arrêté les mouvements qu'ils produisaient dans son corps. Car l'union de l'âme et du corps, consistant principalement dans un rapport mutuel des sentiments avec les mouvements des organes, il semble qu'elle eût été plutôt arbitraire que naturelle, si Adam eût pu ne rien sentir lorsque la principale partie de son corps recevait quelque impression de ceux qui l'environnaient. Je ne prends toutefois aucun parti sur ces deux opinions.

Le premier homme ressentait donc du plaisir dans ce qui perfectionnait son corps, comme il en sentait dans ce qui perfectionnait son âme : et parce qu'il était dans un état parfait, il éprouvait celui de l'âme beaucoup plus grand que celui du corps; et ainsi il lui était infiniment plus facile de conserver sa justice, qu'à nous sans la grâce de Jésus-Christ, puisque sans elle nous ne trouvons plus de plaisir dans notre devoir. Il s'est toutefois laissé malheureusement séduire, il a perdu cette justice par sa désobéissance; et le principal changement qui lui est arrivé, et qui cause tout le désordre des sens et des passions, c'est que, par une juste punition, Dieu s'est retiré de lui, et qu'il n'a plus voulu être son bien, ou plutôt qu'il ne lui a plus fait sentir ce plaisir qui lui marquait qu'il était son bien. Ainsi les plaisirs sensibles qui ne portent qu'aux biens du corps étant demeurés seuls, et n'étant plus contrebalancés par ceux qui se portaient auparavant à son véritable bien, l'union étroite qu'il avait avec Dieu s'est étrangement affaiblie, et celle qu'il avait avec son corps s'est augmentée. Le plaisir sensible, étant le maître, a corrompu son cœur en l'attachant à toutes les choses sensibles; et la corruption de son cœur a obscurci son esprit, en le détournant de la lumière qui l'éclaire, et le portant à ne juger de toutes choses que selon le rapport qu'elles peuvent avoir avec le corps.

Mais, dans le fond, on ne peut pas dire que le changement soit fort grand du côté des sens. Car, de même que si, deux poids étant en équilibre dans une balance, je venais à en ôter quelqu'un, l'autre la ferait trébucher de son côté sans aucun changement de la part du premier poids, puisqu'il demeure toujours le même. Ainsi, depuis le péché, les plaisirs des sens ont abaissé l'âme vers les choses sensibles, par le défaut de ces délectations intérieures qui contrebalançaient avant le péché l'inclination que nous avons pour les biens sensibles; mais sans un changement aussi considérable de la part des sens, qu'on se l'imagine ordinairement.

Voici la seconde manière d'expliquer les désordres du péché, laquelle est certainement plus raisonnable que celle que nous venons de dire. Elle en est beaucoup différente, parce que le principe en est différent; mais cependant ces deux manières s'accordent parfaitement pour ce qui regarde les sens.

Étant composés d'un esprit et d'un corps, nous avons deux sortes de biens à rechercher, ceux de l'esprit et ceux du corps. Nous avons aussi deux moyens de reconnaître qu'une chose nous est bonne ou mauvaise par l'usage de l'esprit seul, et par l'usage de l'esprit joint au corps. Nous pouvons reconnaître notre bien par une connaissance claire et évidente : nous le pouvons aussi reconnaître par un sentiment confus. Je reconnais par la raison que la justice est aimable; je sais aussi, par le goût, qu'un tel fruit est bon. La beauté de la justice ne

se sent pas, la bonté d'un fruit ne se connaît pas. Les biens du corps ne méritent pas l'application d'un esprit que Dieu n'a fait que pour lui : il faut donc que l'esprit reconnaisse de tels biens sans examen, et par la preuve courte et incontestable du sentiment. Les pierres ne sont pas propres à la nourriture, la preuve en est convaincante, et le seul goût en a fait tomber d'accord tous les hommes.

Le plaisir et la douleur sont donc les caractères naturels et incontestables du bien et du mal, je l'avoue : mais ce n'est que pour ces choses-là seulement qui, ne pouvant être par elles-mêmes ni bonnes ni mauvaises, ne peuvent aussi être reconnues pour réelles par une connaissance claire et évidente : ce n'est que pour ces choses-là seulement qui, étant au-dessous de l'esprit, ne peuvent ni le récompenser ni le punir : enfin ce n'est que pour ces choses-là seulement qui ne méritent pas que l'esprit s'occupe d'elles, et desquelles Dieu ne voulant pas que l'on s'occupe, il ne nous porte à elles que par instinct, c'est-à-dire, par des sentiments agréables ou désagréables.

Mais pour Dieu, qui seul est le vrai bien de l'esprit, qui seul est au-dessus de lui, qui seul peut le récompenser en mille façons différentes, qui seul est digne de son application, et qui ne craint point que ceux qui le connaissent ne le trouvent point aimable, il ne se contente pas d'être aimé d'un amour aveugle et d'un amour d'instinct, il veut être aimé d'un amour éclairé et d'un amour de choix.

Si l'esprit ne voyait dans les corps que ce qui y est véritablement, sans y sentir ce qui n'y est pas, il ne pourrait les aimer, ni s'en servir qu'avec beaucoup de peine : ainsi il est comme nécessaire qu'ils paraissent agréables, en causant des sentiments qu'ils n'ont pas. Mais il n'en est pas de même de Dieu : il suffit qu'on le voie tel qu'il est afin qu'on se porte à l'aimer; et il n'est point nécessaire qu'il se serve de cet instinct de plaisir, comme d'une espèce d'artifice pour s'attirer de l'amour, sans le mériter. Le plaisir que les bienheureux sentent dans la possession de Dieu n'est pas tant un instinct qui les porte à l'aimer, qu'une récompense de leur amour : car ce n'est point à cause de ce plaisir qu'ils aiment Dieu ; c'est à cause qu'ils reconnaissent avec évidence qu'il est leur véritable bien.

Les choses étant ainsi, on doit dire qu'Adam n'était point porté à l'amour de Dieu et aux choses de son devoir par un plaisir prévenant, parce que la connaissance qu'il avait de Dieu comme de son bien, et la joie qu'il ressentait sans cesse comme une suite nécessaire de la vue de son bonheur en s'unissant à Dieu, pouvait suffire pour l'attacher à son devoir, et pour le faire agir avec plus de mérite que s'il eût été comme déterminé par un plaisir prévenant. Il était de cette sorte en pleine liberté ; et c'est peut-être dans cet état que l'Ecriture sainte nous le veut représenter par ces paroles : « Dieu a fait l'homme dès le commencement, et, après lui avoir proposé ses commandements, il l'a laissé à lui-même : » c'est-à-dire, sans le déterminer par le goût de quelque plaisir prévenant, le tenant seulement attaché à lui par la vue claire de son bien et de son devoir. Mais l'expérience a fait voir, à la honte du libre arbitre, et à la gloire de Dieu seul, la fragilité dont Adam était capable, dans un état aussi réglé et aussi heureux que celui où il était avant son péché.

Mais on ne peut pas dire qu'Adam se portât à la recherche et à l'usage des choses sensibles par une connaissance exacte du rapport qu'elles pouvaient avoir avec son corps. Car enfin, s'il avait fallu qu'il eût examiné les configurations des parties de quelque fruit, celles de toutes les parties de son corps, et le rapport qui résultait des unes avec les autres, pour juger si, dans la chaleur présente de son sang, et dans mille autres dispositions de son corps, ce fruit eût été bon pour sa nourriture ; il est visible que des choses qui étaient indignes de l'application de son esprit en eussent entièrement rempli la capacité ; et cela même assez inutilement, parce qu'il ne se fût pas conservé longtemps par cette seule voie.

Si l'on considère donc que l'esprit d'Adam n'était pas infini, on ne trouvera pas mauvais que nous disions qu'il ne connaissait pas toutes les propriétés des corps qui l'environnaient, puisqu'il est constant que ces propriétés sont infinies. Et si l'on accorde, ce qui ne se peut nier avec quelque attention, que son esprit n'était pas fait pour examiner les mouvements et les configurations de la matière, mais pour être continuellement appliqué à Dieu, on ne pourra pas trouver à redire si nous assurons que c'eût été un désordre et un déréglement dans un temps où toutes choses devaient être parfaitement bien ordonnées, s'il eût été obligé de se détourner l'esprit de la vue des perfections de son vrai bien, pour examiner la nature de quelque fruit, afin de s'en nourrir.

Adam avait donc les mêmes *sens* que nous, par lesquels il était averti, sans être détourné de Dieu, de ce qu'il devait faire pour son corps. Il sentait comme nous des plaisirs, et même des douleurs ou des dégoûts prévenants et indélibérés. Mais ces plaisirs et ces douleurs ne pouvaient le rendre esclave, ni malheureux comme nous ; parce qu'étant maître absolu des mouvements qui s'excitaient dans son corps, il les arrêtait incontinent après qu'ils l'avaient averti, s'il le souhaitait ainsi ; et sans doute il le souhaitait toujours à l'égard de la douleur. Heureux et nous aussi, s'il eût fait la même chose à l'égard du plaisir ; et s'il ne se fût point distrait volontairement de la présence de son Dieu, en laissant remplir la capacité de son esprit de la beauté et de la douceur espérée d'un fruit défendu, ou peut-être d'une joie présomptueuse excitée dans son âme à la vue de ses perfections naturelles.

Mais, après qu'il eut péché, ces plaisirs, qui ne faisaient que l'avertir avec respect, et ces douleurs, qui, sans troubler sa félicité, lui faisaient seulement connaître qu'il pouvait la perdre et devenir malheureux, n'eurent plus pour lui les mêmes égards. Ses sens et ses passions se révoltèrent contre lui, ils n'obéirent plus à ses ordres, et ils le rendirent, comme nous, esclave de toutes les choses sensibles.

Ainsi, les sens et les passions ne tirent point leur naissance du péché, mais seulement cette puissance qu'ils ont de tyranniser des pécheurs : et cette puissance n'est pas tant un désordre du côté des sens que de celui de l'esprit et de la volonté des hommes, qui, n'étant plus si étroitement unis à Dieu, ne reçoivent plus de lui cette lumière et cette force par laquelle ils conservaient leur liberté et leur bonheur.

On doit conclure en passant de ces deux manières selon lesquelles nous venons d'expliquer les désordres du péché, qu'il y a deux choses nécessaires pour nous rétablir dans l'ordre.

La première est qu'il faut ôter de ce poids qui nous fait pencher, et qui nous attire vers les biens sensibles, en retranchant continuellement de nos plaisirs, et en mortifiant la sensibilité de nos sens par la pénitence et par la circoncision du cœur.

La seconde est qu'il faut demander à Dieu le poids de sa grâce, et cette délectation prévenante que Jesus-Christ nous a particulièrement méritée, sans laquelle nous avons beau retrancher de ce premier poids, il pèsera toujours ; et si peu qu'il pèse, il nous entraînera infailliblement dans le péché et dans le désordre.

Ces deux choses sont absolument nécessaires pour rentrer et pour persévérer dans notre devoir. La raison, comme l'on voit, s'accorde parfaitement avec l'Evangile, et l'un et l'autre nous apprennent que la privation, l'abnégation, la diminution du poids du péché sont des préparations nécessaires, afin que le poids de la grâce nous redresse et nous attache à Dieu.

Mais, quoique, dans l'état où nous sommes, il y ait obligation de combattre continuellement contre nos sens, on n'en doit pas conclure qu'ils soient absolument corrompus et mal réglés. Car, si l'on considère qu'ils nous sont donnés pour la conservation de notre corps, on trouvera qu'ils s'acquittent admirablement bien de leur devoir, et qu'ils nous conduisent d'une manière si juste et si fidèle à leur fin, qu'il semble que c'est à tort qu'on les accuse de corruption et de déréglement. Ils avertissent si promptement l'âme par la douleur et par le plaisir, par les goûts agréables et désagréables, et par les autres sensations, de ce qu'elle doit faire ou ne faire pas pour la conservation de la vie, qu'on ne peut pas dire avec raison que cet ordre et cette exactitude soient une suite du péché.

II. — *Ce ne sont pas nos sens qui nous jettent dans l'erreur, mais le mauvais usage de notre liberté.*

Nos sens ne sont donc pas si corrompus qu'on s'imagine; mais c'est le plus intérieur de notre âme, c'est notre liberté qui est corrompue. Ce ne sont pas nos sens qui nous trompent, mais c'est notre volonté qui nous trompe par ces jugements précipités. Quand on voit, par exemple, de la lumière, il est très-certain que l'on voit de la lumière: quand on sent de la chaleur, on ne se trompe point de croire que l'on en sent, soit avant ou après le péché. Mais on se trompe, quand on juge que la chaleur que l'on sent est hors de l'âme qui la sent, comme nous expliquerons dans la suite.

Les sens ne nous jetteraient donc point dans l'erreur si nous faisions bon usage de notre liberté et si nous ne nous servions point de leur rapport, pour juger des choses avec trop de précipitation. Mais parce qu'il est très-difficile de s'en empêcher, et que nous y sommes quasi contraints à cause de l'étroite union de notre âme avec notre corps, voici de quelle manière nous nous devons conduire dans leur usage pour ne point tomber dans l'erreur.

III. — *Règle pour éviter l'erreur dans l'usage de ses sens.*

Nous devons observer exactement cette règle, « de ne juger jamais par les sens de la vérité absolue des choses, ou de ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais seulement du rapport qu'elles ont avec notre corps; » parce qu'en effet ils ne nous sont point donnés pour connaître la vérité des choses en elles-mêmes, mais seulement pour la conservation de notre corps.

Mais, afin qu'on se défasse tout à fait de la facilité et de l'inclination que l'on a à suivre ses sens dans la recherche de la vérité, on va faire dans les articles suivants une déduction des principales et des plus générales erreurs où ils nous jettent, et l'on reconnaîtra manifestement la vérité des choses que l'on vient d'avancer.

---

I. — *Des erreurs de la vue à l'égard de l'étendue en soi.*

La vue est le premier, le plus noble et le plus étendu de tous les sens, de sorte que, s'ils nous étaient donnés pour découvrir la vérité des choses, elle y aurait seule plus de part que tous les autres ensemble. Ainsi, il suffira de ruiner l'autorité que les yeux ont sur la raison, pour nous détromper et pour nous porter à une défiance générale de tous nos sens.

Nous allons donc faire voir que nous ne devons point nous appuyer sur le témoignage de notre vue, pour juger de la vérité des choses en elles-mêmes, mais seulement pour conserver notre vie; que nos yeux nous trompent généralement dans tout ce qu'ils nous représentent dans la grandeur des corps, dans leurs figures et dans leurs mouvements, dans la lumière et dans les couleurs, qui sont les seules choses que nous voyons; que toutes ces choses ne sont point telles qu'elles nous paraissent, que tout le monde s'y trompe, et que cela nous jette encore dans d'autres erreurs dont le nombre est infini.

Nous commençons par l'étendue, et voici les preuves qui nous font croire que nos yeux ne nous la font jamais voir telle qu'elle est. On voit assez souvent avec des lunettes des animaux beaucoup plus petits qu'un grain de sable qui est presque invisible: on en a vu même de mille fois plus petits. Ces atomes vivants marchent aussi bien que les autres animaux. Ils ont donc des jambes et des pieds, des os dans ces jambes pour les soutenir, des muscles pour les remuer, des tendons et une infinité de fibres dans chaque muscle, et enfin du sang ou des esprits animaux extrêmement subtils et déliés, pour remplir ou pour faire mouvoir successivement ces muscles. Il n'est pas possible, sans cela, de concevoir qu'ils vivent, qu'ils se nourrissent, et qu'ils transportent leur petit corps en différents lieux, selon les différentes impressions des objets: ou plutôt il n'est pas possible que ceux mêmes qui ont employé toute leur vie à l'anatomie, et à la recherche de la nature, se représentent le nombre, la diversité et la délicatesse de toutes les parties, dont ces petits corps sont nécessairement composés pour vivre et pour exécuter toutes les choses que nous leur voyons faire.

L'imagination se perd et s'étonne à la vue d'une si étrange petitesse, elle ne peut atteindre, ni se prendre à des parties qui n'ont point de prise pour elle; et quoique la raison nous convainque de ce que l'on vient de dire, les sens et l'imagination s'y opposent, et nous obligent souvent d'en douter.

Notre vue est très-limitée, mais elle ne doit pas limiter son objet. L'idée qu'elle nous donne de l'étendue, a des bornes fort étroites; mais il ne suit pas de là que l'étendue en ait. Elle est sans doute infinie en un sens; et cette petite partie de matière, qui se cache à nos yeux, est capable de contenir un monde, dans lequel il se trouvera autant de choses, quoique plus petites à proportion, que dans ce grand monde dans lequel nous vivons.

Les petits animaux, dont nous venons de parler, ont peut-être d'autres petits animaux qui les dévorent, et qui leur sont imperceptibles à cause de leur petitesse effroyable, de même que ces autres nous sont imperceptibles. Ce qu'un ciron est à notre égard, ces animaux le sont à un ciron; et peut-être qu'il y en a dans la nature de plus petits, et de plus petits à l'infini dans cette proportion si étrange d'un homme à un ciron.

Nous avons des démonstrations évidentes et mathématiques de la divisibilité de la matière à l'infini: et cela suffit pour nous faire croire qu'il peut y avoir des animaux plus petits, et plus petits à l'infini, quoique notre imagination s'en effarouche. Dieu n'a fait la matière que pour en former des ouvrages admirables: et, puisque nous sommes certains qu'il n'y a point de parties dont la petitesse soit capable de borner sa puissance dans la formation de ces petits animaux, pourquoi la limiter, et diminuer ainsi sans raison l'idée d'un ouvrier infini, en mesurant sa puissance et son adresse par notre imagination qui est finie?

L'expérience nous a déjà détrompés en partie, en nous faisant voir des animaux mille fois plus petits qu'un ciron, pourquoi voudrions-nous qu'ils fussent les derniers et les plus petits de tous? Pour moi, je ne vois pas qu'il y raison de se l'imaginer. Il est au contraire bien plus vraisemblable de croire qu'il y en a de beaucoup plus petits, que ceux que l'on a découverts; car enfin les petits animaux ne manquent pas aux microscopes, comme les microscopes manquent aux petits animaux.

Lorsqu'on examine, au milieu de l'hiver, le germe de l'oignon d'une tulippe avec une simple loupe ou verre convexe, ou même seulement avec les yeux, on découvre fort aisément dans ce germe les feuilles qui doivent devenir vertes, celles qui doivent composer la fleur ou la tulippe, cette petite partie triangulaire qui renferme la graine et les six petites colonnes qui l'environnent dans le fond de la tulippe. Ainsi on ne peut douter que le germe d'un oignon de tulippe ne renferme une tulippe tout entière.

Il est raisonnable de croire la même chose du germe d'un grain de moutarde, de celui d'un pepin de pomme, et généralement de toutes sortes d'arbres et de plantes, quoique cela ne se puisse pas voir avec les yeux, ni même avec le microscope; et l'on peut dire, avec quelque assurance, que tous les arbres sont en petit dans le germe de leur semence.

Il ne paraît pas même déraisonnable de penser qu'il y a des arbres infinis dans un seul germe; puisqu'il ne contient pas seulement l'arbre dont il est la semence, mais aussi un très-grand nombre d'autres semences qui peuvent toutes renfermer dans elles-mêmes de nouveaux arbres et de nouvelles semences d'arbres; lesquelles nouvelles semences conserveront peut-être encore, dans une petitesse incompréhensible, d'autres arbres et d'autres semences aussi fécondes que les premières; et ainsi à l'infini. De sorte que, selon cette pensée qui ne peut paraître impertinente et bizarre qu'à ceux qui mesurent les merveilles de la puissance infinie d'un Dieu avec les idées de leurs sens et de leur imagination, on pourrait dire que dans un seul pepin de pomme il y aurait des pommiers, des pommes, et des semences de pommiers pour des siècles infinis ou presque infinis dans cette proportion d'un pommier parfait à un pommier dans sa semence; et que la nature ne fait que développer ces petits arbres, en donnant un accroissement sensible à celui qui est hors de sa semence et des accroissements insensibles, mais très-réels, à ceux que l'on conçoit être dans leurs semences à proportion de leur grandeur: car on ne peut pas douter qu'il ne puisse y avoir des corps assez petits pour s'insinuer entre les fibres de ces arbres que l'on conçoit dans leurs semences, et pour leur servir ainsi de nourriture.

Ce que nous venons de dire des plantes et de leurs germes, on le peut aussi penser des animaux et du germe dont ils sont produits. On voit dans le germe de l'oignon d'une tulippe une tulippe entière. On voit aussi dans le germe d'un œuf frais, et qui n'a point encore été couvé, un poulet qui est peut-être entièrement formé. On voit des grenouilles dans les œufs des grenouilles, et l'on verra encore d'autres animaux dans leurs germes, lorsqu'on aura assez d'adresse et d'expérience pour les découvrir. Mais il ne faut pas que l'esprit s'arrête avec les yeux; car la vue de l'esprit a bien plus d'étendue que la vue du corps. Nous devons donc penser outre cela que tous les corps des hommes et des animaux qui naîtront jusqu'à la consommation des siècles, ont peut être été produits dès la création du monde; je veux dire que les femelles des premiers animaux ont peut être été créées avec tous ceux de même espèce qu'ils ont engendrés et qu'ils engendreront dans la suite.

On pourrait encore pousser davantage cette pensée, et peut-être avec beaucoup de raison et de vérité; mais on appréhende, avec sujet, de vouloir pénétrer trop avant dans les ouvrages de Dieu: on n'y voit qu'infinités partout, et non-seulement nos sens et notre imagination sont trop limités pour les comprendre, mais l'esprit même, tout pur et tout dégagé qu'il est de la matière, est trop grossier et trop faible pour pénétrer le plus petit des ouvrages de Dieu. Il se perd, il se dissipe, il s'éblouit et il s'effraye à la vue de ce qu'on appelle un atome selon le langage des sens. Mais toutefois l'esprit pur a cet avantage sur les sens et sur l'imagination, qu'il reconnaît sa faiblesse et la grandeur de Dieu, et qu'il aperçoit l'infini dans lequel il se perd: au lieu que notre imagination et nos sens rabaissent les ouvrages de Dieu et nous donnent une sotte confiance qui nous précipite aveuglément dans l'erreur. Car nos yeux ne nous font point avoir d'idée de toutes ces choses que nous découvrons avec les microscopes et par la raison. Nous n'apercevons point par notre vue de plus petit corps qu'un ciron ou une mite: la moitié d'un ciron n'est rien, si nous croyons le rapport qu'elle nous en fait. Une mite n'est qu'un point de mathématique à son égard, on ne peut la diviser sans l'anéantir. Notre vue ne nous représente donc point l'étendue selon ce qu'elle est en elle-même; mais seulement ce qu'elle est par rapport à notre corps: et parce que la moitié d'une mite n'a pas un rapport considérable à notre corps, et que cela ne peut ni le conserver ni le détruire, notre vue nous le cache entièrement.

Mais, si nous avions les yeux faits comme les microscopes, ou plutôt si nous étions aussi petits que les cirons et les mites, nous jugerions de la grandeur des corps bien d'une autre manière; car sans doute ces petits animaux ont les yeux disposés pour voir ce qui les environne, et leur propre corps beaucoup plus grand que nous ne le voyons: puisque autrement ils n'en pourraient pas recevoir les impressions nécessaires à la conservation de leur vie, et qu'ainsi les yeux qu'ils ont leur seraient entièrement inutiles.

Mais, afin d'expliquer les choses à fond, nous devons considérer que nos propres yeux ne sont en effet que des lunettes naturelles; que leurs humeurs font le même effet que les verres dans les lunettes; et que, selon la figure du cristallin et son éloignement de la rétine, nous voyons les objets fort différemment: de sorte qu'on ne peut pas assurer qu'il y ait deux hommes dans le monde qui les voient de la même grandeur, puisqu'on ne peut pas assurer que leurs yeux soient tout à fait semblables.

C'est une proposition qui doit être reçue de tous ceux qui se mêlent d'optique, que les objets qui paraissent également éloignés, sont vus d'autant plus grands, que la figure qui s'en trace au fond de l'œil est plus grande. Or il est constant que, dans les yeux des personnes qui ont le cristallin plus convexe, il se trace des images plus petites à proportion de leur convexité. Ceux donc qui ont la vue courte, ayant le cristallin plus convexe, voient les objets plus petits que ceux qui l'ont à l'ordinaire, ou que les vieillards qui ont besoin de lunettes pour lire, mais qui voient parfaitement bien de loin; puisque ceux qui ont la vue la plus courte ont nécessairement le cristallin le plus convexe; si l'on suppose égalité dans les autres parties de leurs yeux.

Il n'y a rien de si facile que de démontrer géométriquement toutes ces choses, et si elles n'étaient de la nature de celles qui sont assez connues, on s'arrêterait davantage à le prouver: mais parce que plusieurs personnes ont déjà traité ces matières,

on prie ceux qui s'en veulent instruire de les consulter.

Puisqu'il n'est pas certain qu'il y ait deux hommes dans le monde qui voient les objets de la même grandeur; et que, pour l'ordinaire, un même homme les voit plus grands de l'œil gauche que du droit, selon les observations que l'on en a faites, qui sont rapportées dans le journal des savants de Rome, du mois de janvier 1669, il est visible qu'il ne faut pas nous fier au rapport de nos yeux pour en juger. Il vaut mieux écouter la raison qui nous prouve que nous ne saurions déterminer quelle est la grandeur absolue des corps qui nous environnent, ni quelle idée nous devons avoir de l'étendue d'un pied en carré, ou de celle de notre propre corps, afin que cette idée nous le représente tel qu'il est. Car la raison nous apprend que le plus petit de tous les corps ne serait point petit s'il était seul, puisqu'il est composé d'un nombre infini de parties, de chacune desquelles Dieu peut former une terre qui ne serait qu'un point au regard des autres jointes ensemble. Ainsi l'esprit de l'homme n'est pas capable de se former une idée assez grande pour comprendre et pour embrasser la plus petite étendue qui soit au monde, puisqu'il est borné, et que cette idée doit être infinie.

Il est vrai que l'esprit peut connaître à peu près les rapports qui se trouvent entre ces infinis, dont le monde est composé; que l'un, par exemple, est double de l'autre, et qu'une toise contient six pieds: mais cependant il ne peut se former une idée qui représente ce que ces choses sont en elles-mêmes.

Je veux toutefois supposer que l'esprit soit capable d'idées qui égalent ou qui mesurent l'étendue des corps que nous voyons; car il est assez difficile de bien persuader aux hommes le contraire: examinons donc ce que l'on peut conclure de cette supposition. On en conclura, sans doute, que Dieu ne nous trompe pas; qu'il ne nous a pas donné des yeux semblables aux lunettes, qui grossissent ou qui diminuent les objets; et qu'ainsi nous devons croire que nos yeux nous représentent les choses comme elles sont.

Il est vrai que Dieu ne nous trompe jamais, mais nous nous trompons souvent nous-mêmes, en jugeant les choses avec trop de précipitation. Car nous jugeons souvent que les choses dont nous avons des idées existent, et même que ces choses sont tout à fait semblables à ces idées, et il arrive souvent que ces objets ne sont point semblables à nos idées, et même qu'ils n'existent point.

Il ne s'ensuit pas qu'une chose existe de ce que nous en avons l'idée, et encore moins qu'elle soit entièrement semblable à l'idée que nous en avons. De ce que Dieu nous fait avoir une telle idée sensible de grandeur, lorsqu'une toise est devant nos yeux, il ne s'ensuit pas que cette toise n'ait que l'étendue qui nous est représentée par cette idée. Car, premièrement, tous les hommes n'ont pas la même idée sensible de cette toise, puisque tous n'ont point les yeux disposés de la même façon. Secondement, une même personne n'a pas la même idée sensible d'une toise, lorsqu'il voit cette toise avec l'œil droit et ensuite avec le gauche, comme nous avons déjà dit. Enfin il arrive souvent que la même personne a des idées toutes différentes des mêmes objets en différents temps, selon qu'elle les croit plus ou moins éloignés, comme nous l'expliquerons ailleurs.

C'est donc un préjugé, qui n'est appuyé sur aucune raison, que de croire qu'on voit les corps selon leur véritable grandeur. Car nos yeux ne nous étant donnés que pour la conservation de notre corps, ils s'acquittent fort bien de leur devoir en nous faisant avoir des idées des objets qui lui soient bien proportionnées.

Mais, pour mieux comprendre ce que nous devons juger de l'étendue des corps sur le rapport de nos yeux, imaginons-nous que Dieu ait fait en petit, et d'une portion de matière de la grosseur d'une balle, un ciel et une terre, et des hommes sur cette terre, avec les mêmes proportions qui sont observées dans ce grand monde. Ces petits hommes se verraient les uns les autres, et les parties de leurs corps, et même les petits animaux qui seraient capables de les incommoder; car autrement leurs yeux leur seraient inutiles pour leur conservation. Il est donc manifeste, dans cette supposition, que ces petits hommes auraient des idées de la grandeur des corps bien différentes des nôtres, puisqu'ils regarderaient leur petit monde qui ne serait qu'une balle à notre égard, comme des espaces infinis, à peu près de même que nous jugeons du monde dans lequel nous sommes.

Ou bien, si on le trouve plus facile à concevoir, pensons que Dieu ait fait une terre infiniment plus vaste que celle que nous habitons; de sorte que cette nouvelle terre soit à la nôtre, comme la nôtre serait à celle dont nous venons de parler dans la supposition précédente. Pensons, outre cela, que Dieu ait gardé dans toutes les parties, qui composeraient ce nouveau monde, la même proportion que dans celles qui composent le nôtre. Il est certain que les hommes de ce dernier monde seraient plus grands qu'il n'y a d'espace entre notre terre et les étoiles les plus éloignées que nous voyons: et cela étant, il est visible que, s'ils avaient les mêmes idées de l'étendue des corps que nous en avons, ils ne pourraient pas distinguer quelques-unes des parties de leur propre corps, et ils en verraient quelques autres d'une grosseur énorme: en sorte qu'il est ridicule de penser qu'ils vissent les choses de la même grandeur que nous les voyons.

Il est manifeste, dans les deux suppositions que nous venons de faire, que les hommes du grand ou du petit monde auraient des idées de la grandeur des corps bien différentes des nôtres, puisque leurs yeux leur feraient avoir des idées des objets qui seraient autour d'eux proportionnées à la grandeur de leur propre corps. Or, si ces hommes assuraient hardiment, sur le témoignage de leurs yeux, que les corps seraient de la grandeur qu'ils les verraient, il est visible qu'ils se tromperaient; personne n'en peut douter; cependant il est certain que ces hommes auraient tout autant de raison que nous de défendre leur sentiment. Apprenons donc, par leur exemple, que nous sommes très-incertains de la grandeur des corps que nous voyons, et que tout ce que nous en pouvons savoir par notre vue, n'est que le rapport qui est entre eux et le nôtre: en un mot, que nos yeux ne nous sont pas donnés pour juger de la vérité des choses, mais seulement pour nous faire connaître celles qui peuvent nous incommoder ou nous être utiles en quelque chose.

Mais les hommes ne se fient pas seulement à leurs yeux pour juger des objets visibles; ils s'y fient même pour juger de ceux qui sont invisibles. Dès qu'ils ne voient point certaines choses, ils en concluent qu'elles ne sont point, attribuant ainsi à la vue une pénétration en quelque façon infinie. C'est ce qui les empêche de reconnaître les véritables causes d'une infinité d'effets naturels; car, s'ils les rapportent à des facultés et à des qualités imaginaires, c'est souvent parce qu'ils ne voient pas celles qui sont réelles, lesquelles consistent dans les différentes configurations de ces corps.

Ils ne voient point, par exemple, les petites parties de l'air et de la flamme, encore moins celles de la lumière ou d'une autre matière encore plus subtile; et cela les porte à ne pas croire qu'elles existent, ou à juger qu'elles sont sans force et sans action. Ils recourent à des qualités occultes, ou à de semblables chimères, pour expliquer tous les

effets dont ces parties imperceptibles sont la cause naturelle.

Ils aiment mieux recourir à l'horreur du vide, pour expliquer l'élévation de l'eau dans les pompes, qu'à la pesanteur de l'air; à des qualités de la lune, pour le flux et reflux de la mer, qu'au pressement de l'atmosphère, c'est-à-dire, de l'air qui environne la terre; à des facultés attractives dans le soleil, pour l'élévation des vapeurs, qu'au simple mouvement d'impulsion causé par les parties de la matière subtile qu'il répand sans cesse.

Ils regardent comme impertinente la pensée de ceux qui n'ont recours qu'à du sang et à de la chair, pour rendre raison de tous les mouvements des animaux, des habitudes même, et de la mémoire corporelle des hommes. Et cela vient en partie de ce qu'ils conçoivent le cerveau fort petit, et par conséquent sans une capacité suffisante pour conserver des vestiges d'un nombre presque infini de choses qui y sont. Ils aiment mieux admettre, sans le concevoir, une âme dans les bêtes qui ne soit ni corps ni esprit, des qualités et des espèces intentionnelles pour les habitudes et pour la mémoire des hommes, desquelles choses cependant on ne trouve point de notion particulière dans son esprit.

On serait trop long, si l'on s'arrêtait à faire le dénombrement des erreurs auxquelles ce préjugé nous porte : il y en a très-peu dans la physique auxquelles il n'ait donné quelque occasion; et si l'on y veut faire une forte réflexion, on en sera peut-être étonné.

Mais, quoiqu'on ne veuille pas trop s'arrêter à ces choses, on a pourtant de la peine à se taire sur le mépris que les hommes font ordinairement des insectes et des autres petits animaux qui naissent d'une matière qu'ils appellent *corrompue*. C'est un mépris injuste qui n'est fondé que sur l'ignorance de la chose que l'on méprise, et sur le préjugé dont je viens de parler. Il n'y a rien de méprisable dans la nature, et tous les ouvrages de Dieu sont dignes qu'on les respecte, puisque Dieu même n'y trouve rien à redire. Les plus petits moucherons sont aussi parfaits que les animaux les plus énormes. Les proportions de leurs membres sont aussi justes que celles des autres; et il semble même que Dieu ait voulu leur donner plus d'ornements pour récompenser la petitesse de leur corps. Ils ont des couronnes, des aigrettes, et d'autres ajustements sur leurs têtes, qui effacent tout ce que le luxe des hommes peut inventer; et je puis dire hardiment que tous ceux qui ne se sont jamais servis que de leurs yeux, n'ont jamais rien vu de si beau, de si juste, ni même de si magnifique dans les maisons des plus grands princes, que ce que l'on voit avec des lunettes sur la tête d'une simple mouche.

Il est vrai que ces choses sont fort petites, mais il est encore plus surprenant qu'il se trouve tant de beautés ramassées dans un si petit espace; et quoiqu'elles soient fort communes, elles n'en sont pas moins estimables, et ces animaux n'en sont pas moins parfaits en eux-mêmes : mais au contraire Dieu en paraît plus admirable, qui a fait avec tant de profusion et de magnificence un nombre presque infini de miracles en les produisant.

Cependant notre vue nous cache toutes ces beautés, elle nous fait mépriser tous ces ouvrages de la nature, si dignes de notre admiration; et à cause que ces animaux sont petits par rapport à notre corps, elle nous les fait considérer comme petits absolument, et ensuite comme méprisables à cause de leur petitesse, comme si les corps pouvaient être petits en eux-mêmes.

Tâchons donc de ne point suivre les impressions de nos sens dans le jugement que nous portons de la grandeur des corps : et quand nous dirons, par exemple, qu'un oiseau est petit, ne l'entendons pas absolument, car rien n'est grand ni petit en soi : et un oiseau même est grand par rapport à une mouche, et s'il est petit à l'égard de notre corps, il ne s'ensuit pas qu'il le soit absolument, puisque notre corps n'est pas une règle absolue, sur laquelle nous devions mesurer les autres. Il est lui-même très-petit par rapport à la terre, et la terre par rapport au cercle que le soleil ou la terre même décrivent à l'entour l'un de l'autre; et ce cercle par rapport à l'espace contenu entre nous et les étoiles fixes, et ainsi en continuant, car nous pouvons toujours imaginer des espaces plus grands et plus grands à l'infini.

II. — *De l'erreur de nos yeux touchant l'étendue des corps par rapport les uns aux autres.*

Mais il ne faut pas nous imaginer que nos sens nous apprennent au juste le rapport que les autres corps ont avec le nôtre : car l'exactitude et la justesse ne sont point essentielles aux connaissances sensibles qui ne doivent servir qu'à la conservation de la vie. Il est vrai que nous connaissons assez exactement le rapport que les corps qui sont proches de nous ont avec le nôtre; mais, à proportion que ces corps s'éloignent, nous les connaissons moins, parce qu'alors ils ont moins de rapport avec notre corps. L'idée ou le sentiment de grandeur, que nous avons à la vue de quelque corps, diminue à proportion que ce corps est moins en état de nous nuire : et cette idée ou ce sentiment s'étend à mesure que ce corps s'approche de nous, ou plutôt à mesure que le rapport qu'il a avec notre corps s'augmente. Enfin, si ce rapport cesse tout à fait, je veux dire, si quelque corps est si petit ou si éloigné de nous qu'il ne puisse nous nuire, nous n'en avons plus aucun sentiment. De sorte que par la vue nous pouvons quelquefois juger à peu près du rapport que les corps ont avec le nôtre, et de celui qu'ils ont entre eux; mais nous ne devons jamais croire qu'ils soient de la grandeur qu'ils nous paraissent.

Nos yeux, par exemple, nous représentent le soleil et la lune de la largeur d'un ou de deux pieds; mais il ne faut pas nous imaginer, comme Epicure et Lucrèce, qu'ils n'aient véritablement que cette largeur. La même lune nous semble à la vue beaucoup plus grande que les plus grandes étoiles, et néanmoins on ne doute pas qu'elle ne soit sans comparaison plus petite. De même, nous voyons tous les jours sur la terre deux ou plusieurs choses, desquelles nous ne saurions assurer laquelle est la plus grande, parce qu'il est nécessaire pour en juger d'en connaître la juste distance, ce qu'il est très-difficile de savoir.

Nous avons même de la peine à juger avec quelque certitude du rapport qui se trouve entre deux corps qui sont tout proches de nous : il les faut prendre entre nos mains, et les tenir l'un contre l'autre pour les comparer, et avec tout cela nous hésitons souvent, sans en pouvoir rien assurer. Cela se reconnaît visiblement, lorsqu'on veut examiner la grandeur de quelques pièces de monnaie presque égales : car alors on est obligé de les mettre les unes sur les autres, pour voir, d'une manière plus sûre que par la vue, si elles conviennent en grandeur. Nos yeux ne nous trompent donc pas seulement dans la grandeur des corps qu'ils nous représentent, mais aussi dans le rapport que les corps ont entre eux.

—

I. — *Des erreurs de notre vue touchant les figures.*

Notre vue nous porte moins à l'erreur, quand elle nous représente les figures, que quand elle nous représente toute autre chose; parce que la figure en soi n'est rien d'absolu, et que sa nature

consiste dans le rapport qui est entre les parties qui terminent quelque espace, et un point que l'on conçoit dans cet espace, et que l'on peut appeler, comme dans le cercle, *centre de la figure*. Cependant nous nous trompons en mille manières dans les figures, et nous n'en connaissons jamais aucune par les sens dans la dernière exactitude.

II. — *Que nous n'avons aucune connaissance des plus petites.*

Nous venons de prouver que notre vue ne nous fait pas voir toute sorte d'étendue, mais seulement celle qui a une proportion assez considérable avec notre corps; et que pour cette raison nous ne voyons pas toutes les parties des plus petits animaux, ni celles qui composent tous les corps tant durs que liquides. Ainsi, ne pouvant apercevoir ces parties à cause de leur petitesse, il s'ensuit que nous n'en pouvons apercevoir les figures, puisque la figure des corps n'est que le terme qui les borne. Voilà donc déjà un nombre presque infini de figures, et même si grand que nos yeux ne nous le découvrent point; et ils portent même l'esprit qui se fie trop à leur capacité, et qui n'examine pas assez les choses, à croire que ces figures ne sont point.

III. — *Que la connaissance que nous avons des plus grandes n'est point exacte.*

Pour les corps proportionnés à notre vue, qui sont en très-petit nombre en comparaison des autres, nous découvrons à peu près leur figure, mais nous ne la connaissons jamais exactement par les sens : nous ne pouvons pas même nous assurer par la vue, si un rond et un quarré, qui sont les deux figures les plus simples, ne sont point une ellipse et un parallélogramme; quoique ces figures soient entre nos mains, et tout proche de nos yeux.

Je dis plus, nous ne pouvons distinguer exactement si une ligne est droite ou non, principalement si elle est un peu longue. Il nous faut pour cela une règle : mais quoi? nous ne savons pas si la règle même est telle que nous la supposons devoir être, et nous ne pouvons nous en assurer entièrement; et cependant, sans la ligne, on ne peut jamais connaître aucune figure, comme tout le monde sait assez.

Voilà ce que l'on peut dire en général des figures qui sont tout proche de nos yeux et entre nos mains : mais si on les suppose éloignées de nous, combien trouverons-nous de changement dans la projection qu'elles feront sur le fond de nos yeux; je ne veux pas m'arrêter ici à les décrire : on les apprendra aisément dans quelque livre d'optique, ou dans l'examen des figures qui se trouvent dans les tableaux. Car, puisque les peintres sont obligés de les changer presque toutes, afin qu'elles paraissent dans leur naturel, et de peindre, par exemple, des cercles, comme des ellipses; c'est une marque infaillible des erreurs de notre vue dans les objets qui ne sont pas peints : mais ces erreurs sont corrigées par de nouvelles sensations, qu'on pourrait peut-être regarder comme une espèce de jugements naturels, et que l'on pourrait appeler *jugements des sens*.

IV. — *Explication de certains jugements naturels qui nous empêchent de nous tromper.*

Quand nous regardons un cube, par exemple, il est certain que tous les côtés que nous en voyons, ne font presque jamais de projection ou d'image d'égale grandeur dans le fond de nos yeux; puisque l'image de chacun de ces côtés, qui se peint sur la rétine ou nerf optique, est fort semblable à un cube peint en perspective : et par conséquent la sensation que nous en avons nous devrait représenter les faces du cube comme inégales, puisqu'elles sont inégales dans un cube en perspective : cependant nous les voyons toutes égales, et nous ne nous trompons point.

Or on pourrait dire que cela arrive par une espèce de jugement que nous faisons naturellement, savoir, que les faces du cube les plus éloignées ne doivent pas former sur le fond de nos yeux des images aussi grandes que celles qui sont plus proches. Mais, comme les sens ne font que sentir et ne jugent jamais à proprement parler; il est certain que ce jugement n'est qu'une sensation composée, laquelle par conséquent peut quelquefois être fausse.

Cependant, ce qui n'est en nous que sensation pouvant être considéré par rapport à l'auteur de la nature qui l'excite en nous comme une espèce de jugement, je parle quelquefois des sensations comme des jugements naturels; parce que cette manière de parler sert à rendre raison des choses, comme on peut le voir en plusieurs endroits de cet article.

V. — *Que ces mêmes jugements nous trompent dans quelques rencontres particulières.*

Quoique ces jugements dont je parle nous servent à corriger nos sens en mille façons différentes, et que sans eux nous nous tromperions presque toujours, cependant ils ne laissent pas de nous être des occasions d'erreur. S'il arrive, par exemple, que nous voyions le haut d'un clocher derrière une grande muraille, ou derrière une montagne, il nous paraîtra assez proche et assez petit. Que si après nous le voyons dans la même distance, mais avec plusieurs terres et plusieurs maisons entre nous et lui, il nous paraîtra sans doute plus éloigné et plus grand, quoique, dans l'une et dans l'autre manière, la projection des rayons du clocher ou l'image du clocher qui se peint au fond de notre œil soit toute la même. Or, si on le veut, cela vient d'un jugement que nous faisons naturellement, savoir, que, puisqu'il y a tant de terres entre nous et le clocher, il faut qu'il soit plus éloigné, et par conséquent plus grand.

Que si, au contraire, nous ne voyons point de terres entre nos yeux et le clocher, quoique nous sachions même d'autre part qu'il y en a beaucoup et qu'il est fort éloigné, ce qui est assez remarquable, il nous paraîtra toutefois fort proche et fort petit. Et cela se fait encore par une espèce de jugement naturel à notre âme, laquelle voit de la sorte ce clocher, parce qu'elle le juge à cinq ou six cents pas : car d'ordinaire notre imagination ne se représente pas plus d'étendue entre les objets et nous, si elle n'est aidée par la vue sensible d'autres objets qu'elle voie entre deux, et au delà desquels elle puisse encore imaginer.

C'est pour cela que, quand la lune se lève ou qu'elle se couche, nous la voyons beaucoup plus grande que lorsqu'elle est fort élevée sur l'horizon; car, étant fort haute, nous ne voyons point d'objets entre elle et nous, desquels nous sachions la grandeur, pour juger de celle de la lune par leur comparaison. Mais, quand elle vient de se lever, ou qu'elle est prête à se coucher, nous voyons entre elle et nous plusieurs campagnes dont nous connaissons à peu près la grandeur, et ainsi nous la jugeons plus éloignée, et à cause de cela nous la voyons plus grande.

Et il faut remarquer que, lorsqu'elle est élevée au-dessus de nos têtes, quoique nous sachions très-certainement par la raison qu'elle est dans une très-grande distance, nous ne laissons pourtant pas de la voir fort proche et fort petite : parce qu'en effet ces jugements naturels de la vue ne sont appuyés que sur des perceptions de la même vue, et qu'absolument la raison ne peut les corriger. De sorte qu'ils nous portent souvent à l'erreur en nous faisant former des jugements libres, qui s'accordent

parfaitement avec eux. Car, quand on juge comme l'on sent, on se trompe toujours, quoiqu'on ne se trompe jamais, quand on juge comme l'on conçoit : parce que le corps n'instruit que pour le corps, et qu'il n'y a que Dieu qui enseigne toujours la vérité, comme je ferai voir ailleurs.

Ces faux jugements ne nous trompent pas seulement dans l'éloignement et dans la grandeur des corps, mais aussi en nous faisant voir leur figure autre qu'elle n'est. Nous voyons, par exemple, le soleil et la lune, et les autres corps sphériques fort éloignés, comme s'ils étaient plats, et comme des cercles ; parce que, dans cette grande distance, nous ne pouvons pas distinguer si la partie qui nous est opposée est plus proche de nous que les autres ; et à cause de cela nous la jugeons dans une égale distance. C'est aussi pour la même raison que nous jugeons que toutes les étoiles, et le bleu qui paraît au ciel sont dans le même éloignement, et comme dans une voûte parfaitement convexe; parce que notre esprit suppose toujours l'égalité, où il ne voit point d'inégalité : mais cependant il ne la devrait positivement reconnaître, qu'où il la voit avec évidence.

On ne s'arrête pas ici à expliquer plus au long les erreurs de notre vue à l'égard des figures des corps, parce qu'on s'en peut instruire dans quelque livre d'optique. Cette science en effet n'apprend que la manière de tromper les yeux ; et toute son adresse ne consiste qu'à trouver des moyens pour nous faire faire les jugements naturels, dont je viens de parler, dans le temps que nous ne les devons pas faire. Et cela se peut faire en tant de différentes manières, que de toutes les figures qui sont au monde, il n'y en pas une seule qu'on ne puisse peindre en mille façons, de sorte que la vue s'y trompera infailliblement. Mais ce n'est pas ici le lieu d'expliquer ces choses à fond. Ce que l'on a dit suffit pour faire voir qu'il ne faut pas tant se fier à ses yeux, lors même qu'ils nous représentent la figure des corps : quoique en matière de figures ils soient beaucoup plus fidèles qu'en toute autre rencontre

—

I. — *Que nos yeux ne nous apprennent point la grandeur ou la vitesse du mouvement pris absolument.*

Nous avons découvert les principales et plus générales erreurs de notre vue à l'égard de l'étendue et des figures; il faut maintenant corriger celles où cette même vue nous engage touchant le mouvement de la matière. Et cela ne sera guère difficile, après ce que nous avons dit de l'étendue ; car il y a tant de rapport entre ces deux choses, que, si nous nous trompons dans la grandeur des corps, il est absolument nécessaire que nous nous trompions aussi dans leur mouvement.

Mais, afin de ne rien dire que de net et de distinct, il faut d'abord ôter l'équivoque du mot de *mouvement :* car par ce terme on entend ordinairement deux choses, dont la première est une certaine force qu'on imagine dans le corps mu, qui est la cause de son mouvement : la seconde est le transport continuel d'un corps qui s'éloigne ou qui s'approche d'un autre que l'on considère comme en repos.

Quand on dit, par exemple, qu'une boule a communiqué de son mouvement à une autre, le mot de *mouvement* se prend dans la première signification : mais, si l'on dit simplement qu'on voit une boule dans un grand mouvement, il se prend dans la seconde. En un mot, ce terme *mouvement* signifie la cause et l'effet tout ensemble, qui sont cependant deux choses toutes différentes.

On est, ce me semble, dans des erreurs très-grossières, et même très dangereuses touchant la force qui donne le mouvement et qui transporte les corps. Ces beaux termes de *nature* et de *qualités impresses* ne semblent être propres qu'à mettre à couvert l'ignorance des faux savants, et l'impiété des libertins, comme il me serait facile de le prouver : mais ce n'est pas ici le lieu de parler de cette force qui meut les corps, elle n'est rien de visible, et je ne parle ici que des erreurs de nos yeux. Je remets à le faire quand il sera temps.

Le mouvement, pris dans le second sens, et pour ce transport d'un corps qui s'éloigne d'un autre, est quelque chose de visible, et le sujet de cet article.

J'ai, ce me semble, démontré que notre vue ne nous faisait pas connaître la grandeur absolue des corps, mais seulement le rapport qu'ils ont les uns avec les autres, et principalement avec le nôtre; d'où je conclus que nous ne pouvons aussi connaître la grandeur absolue de leurs mouvements, c'est-à-dire, de leur vitesse et de leur lenteur, mais seulement le rapport que ces mouvements ont les uns avec les autres, et principalement avec celui qui arrive ordinairement à notre corps : ce que je prouve ainsi.

Il est constant que nous ne saurions juger de la grandeur du mouvement d'un corps, que par la longueur de l'espace que ce même corps a parcouru. Ainsi, puisque nos yeux ne nous font pas voir la véritable longueur de l'espace parcouru, il s'ensuit qu'ils ne peuvent pas nous faire connaître la véritable grandeur du mouvement.

Cette preuve n'est qu'une suite de ce que j'ai dit de l'étendue, et elle n'a sa force que par dépendance de ce que j'en ai démontré : en voici une qui ne suppose rien. Je dis donc que, quand même nous pourrions connaître clairement la véritable grandeur de l'espace parcouru, il ne s'ensuivrait pas que nous puissions de même connaître celle du mouvement.

La grandeur ou la vitesse du mouvement enferme deux choses. La première est le transport d'un corps d'un lieu à un autre, comme de Paris à Saint-Germain. La seconde est le temps qu'il a fallu pour faire ce transport. Et il ne suffit pas de savoir exactement, combien il y a d'espace entre Paris et Saint-Germain, pour savoir si un homme y est allé d'un mouvement vite ou d'un mouvement lent; il faut outre cela savoir combien il a employé de temps pour en faire le chemin. J'accorde donc que l'on sache au vrai la longueur de ce chemin : mais je nie absolument qu'on puisse connaître exactement par la vue, ni même de quelque autre manière que ce soit, le temps qu'on a mis à le faire, et la véritable grandeur de la durée.

II. — *Que la durée, qui est nécessaire pour connaître la grandeur du mouvement, ne nous est pas connue.*

Cela paraît assez de ce qu'en de certains temps une seule heure nous semble aussi longue que quatre ; et au contraire, en d'autre temps quatre heures s'écoulent insensiblement. Quand, par exemple, on est comblé de joie, les heures ne durent qu'un moment ; parce qu'alors le temps passe sans qu'on y pense : mais quand on est abattu de tristesse, ou que l'on souffre quelque douleur, les jours durent des années entières ; dont la raison est qu'alors l'esprit s'ennuie de sa durée, parce qu'elle lui est pénible. Comme il s'y applique davantage, il la reconnaît mieux ; et ainsi il la trouve plus longue que durant la joie, ou quelque occupation appliquante qui le fait sortir comme hors de lui pour l'attacher à l'objet de sa joie ou de son occupation. Car de même qu'une personne trouve un tableau d'autant plus grand qu'elle s'arrête à considérer avec plus d'attention les moindres choses qui

y sont représentées; ou de même qu'on trouve la tête d'une mouche fort grande, quand on en distingue toutes les parties avec un microscope; ainsi l'esprit trouve sa durée d'autant plus grande, qu'il la considère avec plus d'attention.

De sorte que je ne doute point que Dieu ne puisse appliquer de telle sorte notre esprit aux parties de la durée, en nous faisant avoir un très-grand nombre de sensations dans très-peu de temps, qu'une seule heure nous paraisse plusieurs siècles. Car enfin il n'y a point d'instant dans la durée, comme il n'y a point d'atomes dans les corps; et de même que la plus petite partie de la matière se peut diviser à l'infini, on peut aussi donner des parties de durée plus petites et plus petites à l'infini, comme il est facile de le démontrer : et si l'esprit était attentif à ces petites parties de sa durée par des sensations qui laissassent quelques traces dans le cerveau, dont il se pût ressouvenir, il la trouverait sans doute beaucoup plus longue qu'elle ne lui paraît.

Mais enfin l'usage des montres prouve assez qu'on ne connaît point exactement la durée; et cela me suffit. Car, puisque l'on ne peut connaître la grandeur absolue du mouvement, qu'on ne connaisse auparavant celle de la durée, comme nous l'avons montré, il s'ensuit que, si l'on ne peut exactement connaître la grandeur absolue de la durée, on ne peut aussi connaître exactement la grandeur absolue du mouvement.

Mais, parce que l'on peut connaître quelques rapports des durées, ou des temps les uns avec les autres; on peut aussi connaître quelques rapports des mouvements les uns avec les autres. Car de même qu'on peut savoir que l'année du soleil est plus longue que celle de la lune, on peut aussi savoir qu'un boulet de canon a plus de mouvement qu'une tortue. De sorte que, si nos yeux ne nous font point voir la grandeur absolue du mouvement, ils ne laissent pas de nous aider à en connaître à peu près la grandeur relative, c'est-à-dire, le rapport qu'un mouvement a avec un autre : et c'est cela seul qu'il est nécessaire de savoir pour la conservation de notre corps.

### III. — *Exemple de l'erreur de nos yeux touchant le mouvement ou le repos des corps.*

Il y a bien des rencontres dans lesquelles on reconnaît clairement que notre vue nous trompe touchant le mouvement des corps. Il arrive même assez souvent que les choses qui nous paraissent se mouvoir ne sont point mues; et qu'au contraire, celles qui nous paraissent comme en repos ne laissent pas d'être en mouvement. Lors, par exemple, qu'on est assis sur le bord d'un vaisseau qui va fort vite et d'un mouvement fort égal, on voit que les terres et les villes s'éloignent; elles paraissent en mouvement, et le vaisseau en repos.

De même, si un homme était placé sur la planète de Mars, il jugerait, à la vue, que le soleil, la terre et les autres planètes avec toutes les étoiles fixes feraient leur circonvolution environ en 24 ou 25 heures, qui est le temps que Mars emploie à faire son tour sur son axe, et cependant ni le soleil, ni la terre ne tourne point autour de cette planète : de sorte que cet homme verrait des choses en mouvement qui n'y sont pas, et se croirait en repos, quoiqu'il fût en mouvement.

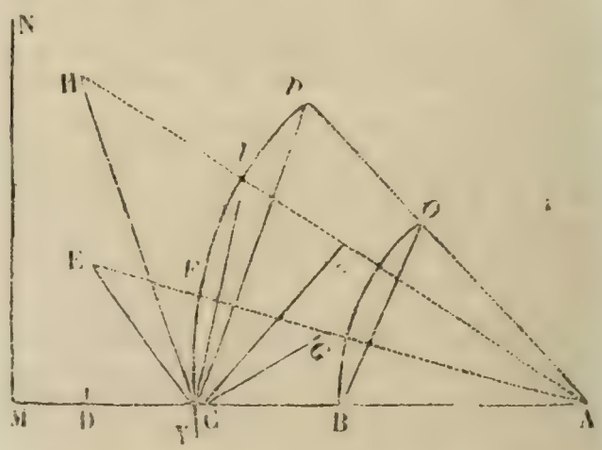
Je ne m'arrête point à expliquer d'où vient que celui qui serait sur le bord d'un vaisseau, corrigerait facilement l'erreur de ses yeux, et que celui qui serait sur la planète de Mars demeurerait obstinément attaché à son erreur; il est trop facile d'en connaître la raison; et on la trouvera encore avec plus de facilité, si l'on fait réflexion sur ce qui arriverait à un homme dormant dans un vaisseau qui se réveillerait en sursaut, et ne verrait à son réveil que le haut du mât de quelque vaisseau qui s'approcherait de lui. Car, supposé qu'il ne vît point de voiles enflées de vent, ni de matelot en besogne, et qu'il ne sentît point l'agitation, ni les secousses de son vaisseau ni autre chose semblable; il demeurerait absolument dans le doute, sans savoir lequel des deux vaisseaux serait en mouvement : ni ses yeux, ni même sa propre raison ne lui en pourraient rien découvrir.

—

CONTINUATION DU MÊME SUJET.

### I. — *Preuve générale des erreurs de notre vue touchant le mouvement.*

Voici une preuve générale de toutes les erreurs dans lesquelles notre vue nous fait tomber touchant le mouvement.




A soit l'œil du spectateur; *C*, l'objet que je suppose assez éloigné d'*A*. Je dis que, quoique l'objet demeure immobile en *C*, on peut le croire s'éloigner jusqu'à *D*, ou s'approcher jusqu'à *B*. Que, quoique l'objet s'éloigne vers *D*, on peut le croire immobile en *C*, et même s'approcher vers *B*; et au contraire, quoiqu'il s'approche vers *B*, on peut le croire immobile en *C*, et même s'éloigner vers *D*. Que, quoique l'objet se soit avancé depuis *C* jusqu'en *E* ou en *H*, ou jusqu'en *G* ou en *K*, on peut croire qu'il ne s'est mu que depuis *C*, jusqu'en *F* ou en *I*; et au contraire, que bien que l'objet se soit mu depuis *C* jusqu'en *F* ou en *I*, on peut croire qu'il s'est mu jusqu'en *E* ou en *H*, ou bien jusqu'en *G* ou en *K*. Que, si l'objet se meut par une ligne également distante du spectateur, c'est-à-dire, par une circonférence dont le spectateur soit le centre; encore que cet objet se meuve de *C* en *P*, on peut croire qu'il ne se meut que de *B* en *O*; et au contraire, bien qu'il ne se meuve que de *B* en *O*, on le peut croire se mouvoir de *C* en *P*.

Si par delà l'objet *C* il se trouve un autre objet *M*, que l'on croie immobile, et qui cependant se meuve vers *N*, quoique l'objet *C* demeure immobile, ou se meuve beaucoup plus lentement vers *F*, que *M* vers *N*, il semblera se mouvoir vers *Y* et au contraire, si, etc.

### II. — *Qu'il est nécessaire de savoir la distance des objets pour connaître la grandeur de leur mouvement.*

Il est évident que la preuve de toutes ces propositions, hormis la dernière, où il n'y a point de difficulté, ne dépend que d'une chose, qui est que nous ne pouvons juger d'ordinaire avec assurance de la distance des objets. Car, s'il est vrai que nous n'en saurions juger avec certitude, il s'ensuit que nous ne pouvons savoir si *C* s'est avancé vers *D*, ou il s'est approché vers *B*, et ainsi des autres propositions.

Or, pour voir si les jugements que nous formons de la distance des objets sont assurés, il n'y a qu'à examiner les moyens dont nous nous servons pour en juger : et si ces moyens sont incertains, il ne se peut pas faire que les jugements soient infaillibles. Il y en a plusieurs, et il les faut expliquer.

III. — *Examen des moyens pour reconnaître la distance des objets.*

Le premier, le plus universel, et quelquefois le plus sûr moyen que nous ayons pour juger de la distance des objets, est l'angle que font les rayons de nos yeux, dont l'objet est le sommet, c'est-à-dire dont l'objet est le point où ces rayons se rencontrent. Lorsque cet angle est fort grand, nous voyons l'objet fort proche, et, au contraire, quand il est fort petit, nous le voyons fort éloigné. Et le changement qui arrive dans la situation de nos yeux selon les changements de cet angle est le moyen dont notre âme se sert pour juger de l'éloignement ou de la proximité des objets. Car de même qu'un aveugle qui aurait dans ses mains deux bâtons droits, desquels il ne saurait pas même la longueur, pourrait, par une espèce de géométrie naturelle, juger à peu près de la distance de quelque corps en le touchant du bout de ces deux bâtons, à cause de la disposition et de l'éloignement où ses mains se trouveraient, ainsi on peut dire que l'âme juge de la distance d'un objet par la disposition de ses yeux, qui est bien différente quand l'angle par lequel elle le voit est grand, que quand il est petit ; c'est-à-dire, quand l'objet est proche, que quand il est éloigné.

On se persuadera facilement de ce que je dis si l'on prend la peine de faire cette expérience, qui est fort facile. Que l'on suspende au bout d'un filet une bague, dont l'ouverture ne nous regarde pas, ou bien qu'on enfonce un bâton dans terre, et qu'on en prenne un autre à la main, qui soit courbé par le bout : que l'on se retire à trois ou quatre pas de la bague ou du bâton : que l'on ferme un œil d'une main ; et que de l'autre on tâche d'enfiler la bague, ou de toucher de travers le bâton avec celui que l'on tient à la main, à la hauteur environ de ses yeux : et on sera surpris de ne pouvoir peut-être faire en cent fois ce que l'on croyait très-facile. Si l'on quitte même le bâton, et qu'on veuille encore enfiler de travers la bague avec quelqu'un de ses doigts, on y trouvera quelque difficulté, quoique l'on en soit tout proche.

Mais il faut bien remarquer que j'ai dit que l'on tâchât d'enfiler la bague, ou de toucher le bâton de travers, et non point par une ligne droite de notre œil à la bague : car alors il n'y aurait aucune difficulté ; et même il serait encore plus facile d'en venir à bout avec un œil fermé, que les deux yeux ouverts, parce que cela nous réglerait.

Or, la difficulté qu'on trouve à enfiler une bague de travers, n'ayant qu'un œil ouvert, vient, comme il est très-facile de le voir, de ce que, l'autre étant fermé, l'angle dont je viens de parler n'est point connu. Car il ne suffit pas, pour connaître la grandeur d'un angle, de savoir celle de la base et celle d'un angle que fait un de ses côtés sur cette base ; ce qui est connu par l'expérience précédente ; mais il est encore nécessaire de connaître l'autre angle que fait l'autre côté sur la base ou la longueur d'un des côtés ; ce qui ne se peut exactement savoir qu'en ouvrant l'autre œil : ainsi l'âme ne se peut servir de sa géométrie naturelle pour juger de la distance de la bague.

La disposition des yeux qui accompagne l'angle, formé des rayons visuels qui se coupent et se rencontrent dans l'objet, est donc un des meilleurs et des plus universels moyens dont l'âme se sert pour juger de la distance des choses. Si donc cet angle ne change point sensiblement quand l'objet est un peu éloigné, soit qu'il s'approche ou qu'il recule de nous, il s'ensuivra que ce moyen sera faux, et que l'âme ne s'en pourra servir pour juger de la distance de cet objet.

Or tout le monde sait assez, et il est très-facile de reconnaître que cet angle change à la vérité notablement quand un objet qui est à un pied de notre vue est transporté à quatre : mais s'il est seulement transporté de quatre à huit, le changement est beaucoup moins sensible ; si de huit à douze, encore moins ; si de mille à cent mille, presque plus, enfin ce changement ne sera plus sensible, quand même on le porterait jusque dans les espaces imaginaires. De sorte que, s'il y a un espace assez considérable entre *A* et *C*, l'âme ne pourra par ce moyen connaître si l'objet est proche de *B* ou de *D*.

C'est pour cette raison que nous voyons le soleil et la lune, comme s'ils étaient enveloppés dans les nues, quoiqu'ils en soient étrangement éloignés ; que nous croyons que les comètes sont stables, et presque sans aucun mouvement sur la fin de leur cours ; que nous nous imaginons qu'elles se dissipent entièrement au bout de quelques mois, à cause qu'elles s'éloignent de nous par une ligne presque droite, ou directe à nos yeux, et qu'elles vont ainsi se perdre dans ces grands espaces, d'où elles ne retournent qu'après plusieurs années, ou même après plusieurs siècles.

Le second moyen dont l'âme se sert pour juger de la distance des objets consiste dans une disposition des yeux différente de celle dont je viens de parler. Pour l'expliquer, il faut savoir qu'il est absolument nécessaire que la figure de l'œil soit différente selon la différente distance des objets que nous voyons : car, lorsqu'un homme voit un objet proche de soi, il est nécessaire que ses yeux soient plus longs, que si l'objet était plus éloigné ; parce qu'afin que les rayons de cet objet se rassemblent sur la rétine, ce qui est nécessaire afin qu'on le voie, il faut que la distance d'entre cette rétine et le cristallin soit plus grande.

Il est vrai que, si le cristallin devenait plus convexe quand l'objet est proche, cela ferait le même effet que si l'œil s'allongeait ; mais il n'est pas croyable qu'il puisse facilement changer de convexité, et l'on a cependant une preuve très-sensible que l'œil s'allonge ; car l'anatomie apprend qu'il y a des muscles qui environnent l'œil par le milieu, et l'on sent l'effort de ces muscles qui le pressent et qui l'allongent, quand on veut voir quelque chose de fort près.

Mais il n'est pas nécessaire de savoir ici de quelle manière cela se fait, il suffit qu'il arrive du changement dans l'œil, soit parce que les muscles qui l'environnent le pressent, soit parce que les petits nerfs qui répondent aux ligaments ciliaires, lesquels tiennent le cristallin suspendu entre les autres humeurs de l'œil, se lâchent pour augmenter la convexité du cristallin, ou se roidissent pour la diminuer.

Car enfin le changement qui arrive, quel qu'il soit, n'est que pour faire que les rayons des objets se rassemblent tout juste sur la rétine. Or, il est constant que, quand l'objet est à cinq cents pas, ou à dix mille lieues, on le regarde avec la même disposition des yeux, sans qu'il y ait aucun changement sensible dans les muscles qui environnent l'œil, ou dans les nerfs qui répondent aux ligaments ciliaires du cristallin ; et les rayons des objets se rassemblent fort exactement sur la rétine. Ainsi l'âme juge que des objets éloignés de dix mille ou de cent mille lieues ne sont qu'à cinq où six cents pas, quand elle ne juge de leur éloignement, que par la disposition des yeux dont je viens de parler.

Cependant il est certain que ce moyen sert à l'âme quand l'objet est proche. Si par exemple un objet n'est qu'à un demi-pied de nous, nous distinguons assez bien sa distance par la disposition des muscles qui pressent nos yeux, afin de les faire un peu plus longs; et même cette disposition est pénible. Si cet objet est à deux pieds, nous le distinguons encore, parce que la disposition des muscles est quelque peu sensible, quoiqu'elle ne soit plus pénible. Mais, si l'on éloigne encore l'objet de quelques pieds, cette disposition de nos muscles devient si peu sensible, qu'elle nous est tout à fait inutile pour juger de la distance de l'objet.

Voilà donc déjà deux moyens dont l'âme se sert pour juger de la distance de l'objet, qui sont fort inutiles quand cet objet est éloigné de cinq à six cents pas, et qui même ne sont point assurés, quoique l'objet soit plus proche.

Le troisième moyen consiste dans la grandeur de l'image qui se peint au fond de l'œil, et qui représente les objets que nous voyons. On avoue que cette image diminue à proportion que l'objet s'éloigne; mais cette diminution est d'autant moins sensible, que l'objet qui change de distance est plus éloigné. Car, lorsqu'un objet est déjà dans une distance raisonnable, comme de cinq ou six cents pas, plus ou moins, à proportion de sa grandeur, il arrive des changements fort considérables dans son éloignement, sans qu'il arrive des changements sensibles dans l'image qui le représente, comme il est facile de le démontrer. Ainsi ce troisième moyen a le même défaut que les deux autres dont nous venons de parler.

Il y a de plus à remarquer que l'âme ne juge pas ces objets-là les plus éloignés, dont l'image peinte sur la rétine est plus petite. Quand je vois, par exemple, un homme et un arbre à cent pas, ou bien plusieurs étoiles dans le ciel, je ne juge pas que l'homme soit plus éloigné que l'arbre, et les petites étoiles plus éloignées que les plus grandes, quoique les images de l'homme et des petites étoiles, qui sont peintes sur la rétine, soient plus petites que celles de l'arbre et des grandes étoiles. Il faut savoir d'ailleurs la grandeur de l'objet pour pouvoir juger à peu près de son éloignement : et, parce que je sais qu'une maison est plus grande qu'un homme, quoique l'image d'une maison soit plus grande que celle d'un homme, je ne la juge pourtant pas plus près. Il en est de même des étoiles. Nos yeux nous les représentent toutes dans une même distance, quoiqu'il soit très-raisonnable d'en croire quelques-unes beaucoup plus éloignées de nous que les autres. Ainsi il y a une infinité d'objets dont nous ne pouvons point savoir la distance, puisqu'il y en a une infinité dont nous ne connaissons point la grandeur.

Nous jugeons encore de l'éloignement de l'objet par la force dont il agit sur nos yeux, parce qu'un objet éloigné agit bien plus faiblement qu'un autre; par la distinction et la netteté de l'image qui se forme dans l'œil, parce que, quand l'objet est éloigné, il faut que le trou de l'œil s'ouvre davantage, et par conséquent que les rayons se rassemblent un peu confusément. C'est pour cela que les objets peu éclairés, ou que nous voyons confusément, nous paraissent éloignés; et, au contraire, que les corps lumineux, et que nous voyons distinctement, nous paraissent proches. Il est assez clair que ces derniers moyens ne sont pas assurés pour juger avec quelque certitude de la distance des objets : et on ne veut point s'y arrêter, pour venir enfin au dernier de tous, qui est celui qui aide le plus l'imagination, et qui porte plus facilement l'âme à juger que les objets sont fort éloignés.

Le sixième donc et le principal moyen consiste en ce que l'œil ne rapporte point à l'âme un seul objet séparé des autres; mais qu'il lui fait voir aussi tous ceux qui se trouvent entre nous et l'objet principal que nous considérons.

Quand, par exemple, nous regardons un clocher assez éloigné, nous voyons d'ordinaire dans le même temps plusieurs terres et plusieurs maisons entre nous et lui; et parce que nous jugeons de l'éloignement de ces terres et de ces maisons, et que cependant nous voyons que le clocher est au delà, nous jugeons aussi qu'il est bien plus éloigné, et même plus gros et plus grand que si nous le voyions tout seul. Cependant l'image qui s'en trace au fond de l'œil est toujours d'une égale grandeur, soit qu'il y ait des terres et des maisons entre nous et lui, soit qu'il n'y en ait point, pourvu que nous le voyions d'un lieu également distant, comme on le suppose. Ainsi nous jugeons de la grandeur des objets par l'éloignement où nous croyons qu'ils sont; et les corps que nous voyons entre nous et les objets, aident beaucoup notre imagination à juger de leur éloignement : de même que nous jugeons de la grandeur de notre durée, ou du temps qui s'est passé depuis que nous avons fait quelque action, par le souvenir confus des choses que nous avons faites, ou des pensées que nous avons eues successivement depuis cette action. Car ce sont toutes ces pensées et toutes ces actions qui se sont succédées les unes aux autres, qui aident notre esprit à juger de la longueur de quelque temps ou de quelque partie de notre durée; ou plutôt le souvenir confus de toutes ces pensées successives est la même chose que le jugement de notre durée; comme la vue confuse des terres qui sont entre nous et un clocher, est la même chose que le jugement de l'éloignement du clocher.

De là il est facile de reconnaître la véritable raison pourquoi la lune nous paraît plus grande lorsqu'elle se lève, que lorsqu'elle est fort haute sur l'horizon. Car lorsqu'elle se lève, elle nous paraît éloignée de plusieurs lieues, et même au delà de l'horizon sensible, ou des terres qui terminent notre vue : au lieu que nous ne la jugeons qu'environ à une demi-lieue de nous, ou sept ou huit fois plus élevée que nos maisons, lorsqu'elle est montée sur notre horizon. Ainsi nous la jugeons beaucoup plus grande, quand elle est proche de l'horizon, que lorsqu'elle en est fort éloignée; parce que nous la jugeons beaucoup plus éloignée de nous, lorsqu'elle se lève, que lorsqu'elle est fort haute sur notre horizon.

Il est vrai qu'un très-grand nombre de philosophes attribuent ce que nous venons de dire aux vapeurs qui s'élèvent de la terre. Et je tombe d'accord avec eux, que les vapeurs, rompant les rayons des objets, les font paraître plus grands; qu'il y a plus de vapeurs entre nous et la lune, lorsqu'elle se lève, que lorsqu'elle est fort haute; et que par conséquent elle devrait paraître quelque peu plus grande qu'elle ne paraît, si elle était toujours également éloignée de nous. Mais cependant on ne peut pas dire que cette réfraction des rayons de la lune soit la cause de ces changements apparents de sa grandeur : car cette réfraction n'empêche pas que l'image qui se trace au fond de nos yeux, lorsque nous voyons la lune qui se lève, ne soit plus petite que celle qui s'y forme, lorsqu'il y a longtemps qu'elle est levée.

Les astronomes, qui mesurent les diamètres des planètes, remarquent que celui de la lune s'agrandit à proportion qu'elle s'éloigne de l'horizon, c'est-à-dire, à proportion qu'elle nous paraît plus petite : ainsi le diamètre de l'image, que nous en avons dans le fond de nos yeux, est plus petit, lorsque nous la voyons plus grande. En effet, lorsque la lune se lève, elle est plus éloignée de nous du demi-diamètre de la terre, que lorsqu'elle est perpendiculairement sur notre tête : et c'est là la raison pour laquelle son diamètre s'agrandit lors-

qu'elle monte sur l'horizon, parce qu'alors elle s'approche de nous.

Ce qui fait donc que nous la voyons plus grande lorsqu'elle se lève, n'est point la réfraction que souffrent ses rayons dans les vapeurs qui sortent de la terre, puisque l'image, qui est formée de ces rayons, est alors plus petite : mais c'est le jugement naturel que nous faisons de son éloignement, à cause qu'elle nous paraît au delà des terres que nous voyons fort éloignées de nous, comme l'on a expliqué auparavant, et on s'étonne que des philosophes tiennent que la raison de cette apparence et de cette tromperie de nos sens soit plus difficile à trouver, que les plus grandes équations d'Algèbre.

Ce moyen, que nous avons pour juger de l'éloignement de quelque objet par la connaissance de la distance des choses qui sont entre nous et lui, nous est souvent assez utile, quand les autres moyens dont j'ai parlé ne nous peuvent de rien servir; car nous pouvons juger par ce dernier moyen, que de certains objets sont éloignés de nous de plusieurs lieues, ce que nous ne pouvons pas faire par les autres. Cependant, si on l'examine, on y trouvera plusieurs défauts.

Car premièrement, ce moyen ne nous sert que pour les choses qui sont sur la terre, puisqu'on n'en peut faire usage que très-rarement et même fort inutilement pour celles qui sont dans l'air ou dans les cieux. Secondement, on ne s'en peut servir sur la terre que pour des choses éloignées de peu de lieues. En troisième lieu, il faut être assuré qu'il ne se trouve entre nous et l'objet ni vallées, ni montagnes, ni autres choses semblables, qui nous empêchent de nous servir de ce moyen : enfin, il n'y a, je crois, personne qui n'ait fait assez d'expériences sur ce sujet pour être persuadé qu'il est extrêmement difficile de juger avec quelque certitude de l'éloignement des objets par la vue sensible des choses qui se trouvent entre eux et nous; et on ne s'y est peut-être que trop arrêté.

Voilà tous les moyens que nous avons pour juger de la distance des objets, on y a fait remarquer des défauts considérables, et on en doit conclure que les jugements qui y sont appuyés doivent être aussi très-incertains.

Il est facile de là de faire voir la vérité des propositions que j'ai avancées. On a supposé l'objet *C* assez éloigné d'*A* : donc il peut en plusieurs rencontres s'avancer vers *D*, ou s'approcher vers *B*, sans qu'on le reconnaisse; et même reculer vers *D*, et qu'on le croie s'approcher vers *B*; parce que l'image de l'objet s'augmente et s'agrandit quelquefois sur la rétine; soit à cause que l'air, qui est entre l'objet et l'œil fait une plus grande réfraction en un temps qu'en un autre, soit parce qu'il arrive quelquefois de petits tremblements au nerf optique; soit enfin parce que l'impression que fait l'union peu exacte des rayons sur la rétine se répand et se communique aux parties qui n'en devraient point être agitées; ce qui peut venir de plusieurs causes différentes. Ainsi, l'image des mêmes objets se trouvant plus grande dans ces occasions, elle donne sujet à l'âme de croire que l'objet s'approche. Il en faut dire autant des autres propositions.

Avant que de finir cet article, il faut remarquer qu'il nous importe beaucoup, pour la conservation de notre vie, de connaître mieux le mouvement ou le repos des corps à proportion qu'ils sont plus proches de nous : et qu'il nous est assez inutile de savoir avec exactitude la vérité de ces choses, quand elles se passent dans des lieux fort éloignés. Car cela montre évidemment que ce que j'ai avancé généralement de tous les sens, qu'ils ne nous font connaître les choses que par rapport à la conservation de notre corps, et non pas selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, se trouve exactement vrai en cette rencontre; puisque nous connaissons mieux le mouvement ou le repos des objets à proportion qu'ils s'approchent de nous, et que nous n'en saurions juger par les sens quand ils sont si éloignés, qu'il semble qu'ils n'aient plus ou presque plus de rapport à nos corps : comme, quand ils sont à cinq ou six cents pas de nous, s'ils sont d'une grandeur médiocre, ou même plus près que cela, s'ils sont plus petits, ou enfin plus loin de quelque chose, s'ils sont plus grands.

—

### DES ERREURS TOUCHANT LES QUALITÉS SENSIBLES.

Nous avons vu, dans les articles précédents, que les jugements que nous formons sur le rapport de nos yeux touchant l'étendue, la figure et le mouvement, ne sont jamais exactement vrais, mais cependant il faut tomber d'accord qu'ils ne sont pas entièrement faux. Ils renferment au moins cette vérité, qu'il y a hors de nous de l'étendue, des figures et des mouvements quels qu'ils soient.

Il est vrai que nous voyons souvent des choses qui ne sont point, et qui ne furent jamais; et que l'on ne doit pas conclure qu'une chose soit hors de soi, de cela seul qu'on la voit hors de soi. Il n'y a point de liaison nécessaire entre la présence d'une idée à l'esprit d'un homme, et l'existence de la chose que cette idée représente; et ce qui arrive à ceux qui dorment, ou qui sont en délire, le prouve suffisamment. Mais cependant on peut assurer qu'il y a ordinairement hors de nous de l'étendue, des figures et des mouvements, lorsque nous en voyons : ces choses ne sont point seulement imaginaires, elles sont réelles; et nous ne nous trompons point de croire qu'elles ont une existence réelle, et indépendante de notre esprit, quoiqu'il soit très-difficile de le prouver.

Les jugements que nous faisons touchant l'étendue, les figures et les mouvements des corps renferment donc quelque vérité : mais il n'en est pas de même de ceux que nous faisons touchant la lumière, les couleurs, les saveurs, les odeurs et toutes les autres qualités sensibles, car la vérité ne s'y rencontre jamais, comme nous l'allons faire voir dans le reste de ces articles.

On ne sépare point ici la lumière d'avec les couleurs, parce qu'on ne les croit pas fort différentes, et qu'on ne les peut expliquer séparément. L'on sera même obligé de parler des autres qualités sensibles en général, en même temps que l'on traitera de ces deux-ci, parce qu'elles s'expliqueront par les mêmes principes. Il faut apporter beaucoup d'attention aux choses qui suivent, car elles sont de la dernière conséquence, et bien différentes pour leur utilité de celles qui ont précédé.

#### I. — *Distinction de l'âme et du corps.*

On suppose d'abord qu'on ait fait quelque réflexion sur deux idées qui se trouvent dans notre âme : l'une qui nous représente le corps, et l'autre qui nous représente l'esprit; qu'on les sache bien distinguer par les attributs positifs qu'elles enferment; en un mot, qu'on se soit bien persuadé que l'étendue est différente de la pensée. Ou bien on suppose qu'on ait lu et médité quelques endroits de saint Augustin, comme le dixième chapitre du x^e livre *De la Trinité*, le quatrième et le quatorzième chapitre du livre *De la quantité de l'âme*, ou bien les *Méditations* de M. Descartes, principalement ce qui regarde la distinction de l'âme et du corps; ou enfin le sixième discours du discernement de l'âme et du corps de M. de Cordemoy.

#### II. — *Explication des organes des sens.*

On suppose encore qu'on sache l'anatomie des organes des *sens* : et qu'ils sont composés de petits

filets, qui ont leur origine dans le milieu du cerveau; qu'ils se répandent dans tous nos membres où il y a du sentiment, et qu'ils viennent enfin aboutir sans aucune interruption jusqu'aux parties extérieures du corps : que, pendant que l'on veille et qu'on est en santé, on ne peut en remuer un bout, que l'autre ne se remue en même temps, à cause qu'ils sont toujours un peu bandés; de même qu'il arrive à une corde bandée, de laquelle on ne peut remuer une partie, sans que l'autre soit ébranlée.

Il faut aussi savoir que ces filets peuvent être remués en deux manières, ou bien par le bout qui est hors du cerveau, ou par celui qui est dans le cerveau. Si ces filets sont agités au dehors par l'action des objets, et que leur agitation ne se communique point jusqu'au cerveau, comme il arrive dans le sommeil, l'âme n'en reçoit pour lors aucune sensation nouvelle : mais si ces petits filets sont remués dans le cerveau par le cours des esprits animaux, ou par quelque autre cause, l'âme aperçoit quelque chose, quoique les parties de ces filets qui sont hors du cerveau, et répandus dans toutes les parties de notre corps soient dans un parfait repos, comme il arrive encore pendant qu'on dort.

III. — *L'âme est unie immédiatement à la partie du cerveau où les filets des organes des* sens *aboutissent.*

Il est encore bon de remarquer ici en passant que l'expérience apprend qu'il peut arriver que nous sentions de la douleur dans des parties de notre corps, qui nous ont été entièrement coupées : parce que, les filets du cerveau qui leur répondent étant ébranlés de la même manière que si elles étaient effectivement blessées, l'âme sent, dans ces parties imaginaires, une douleur très-réelle. Car toutes ces choses montrent visiblement que l'âme réside immédiatement dans la partie du cerveau à laquelle tous les organes des *sens* aboutissent, je veux dire qu'elle y sent tous les changements qui s'y passent par rapport aux objets qui les ont causés, ou qui ont accoutumé de le faire : et qu'elle n'aperçoit ce qui se passe au dehors de cette partie, que par l'entremise des fibres qui y aboutissent. Cela posé et bien conçu, il ne sera pas fort difficile de voir comme la sensation se fait : ce qu'il faut expliquer par quelque exemple.

IV. — *Exemple de ce que les objets font sur le corps.*

Lorsqu'on appuie la pointe d'une aiguille sur sa main, cette pointe remue et sépare les fibres de la chair. Ces fibres sont étendues depuis cet endroit jusqu'au cerveau; et quand on veille, elles sont assez bandées pour ne pouvoir être ébranlées, que celles du cerveau ne le soient : il s'ensuit donc que les extrémités de ces fibres, qui sont dans le cerveau, sont aussi remuées. Si le mouvement des fibres de la main est modéré, celui des fibres du cerveau le sera aussi; et si ce mouvement est assez violent pour rompre quelque chose sur la main, il sera de même plus fort et plus violent dans le cerveau.

De même, si l'on approche sa main du feu, les petites parties du bois, qu'il pousse continuellement en fort grand nombre et avec beaucoup de violence, comme la raison le démontre au défaut de la vue, viennent heurter contre ces fibres et leur communiquent une partie de leur agitation. Si cette agitation est modérée, celle des extrémités des fibres du cerveau qui répondent à la main sera modérée : et si ce mouvement est assez violent dans la main pour en séparer quelques parties, comme il arrive quand on se brûle, le mouvement des fibres intérieures du cerveau sera à proportion plus fort et plus violent. Voilà ce qui arrive à notre corps quand les objets nous frappent; il faut maintenant voir ce qui arrive à l'âme.

V. — *Ce que les objets produisent dans l'âme, et les raisons pour lesquelles l'âme n'aperçoit point les mouvements des fibres du corps.*

Elle réside principalement, s'il est permis de le dire ainsi, dans cette partie du cerveau où tous les filets de nos nerfs aboutissent; elle y est pour entretenir et pour conserver toutes les parties de notre corps; et par conséquent il faut qu'elle soit avertie de tous les changements qui y arrivent, et qu'elle puisse distinguer ceux qui sont conformes à la constitution de son corps d'avec les autres, parce qu'il lui serait inutile de les reconnaître absolument sans ce rapport à son corps. Ainsi, quoique tous ces changements de nos fibres ne consistent, selon la vérité, que dans des mouvements qui ne diffèrent ordinairement que du plus et du moins, il est nécessaire que l'âme les regarde comme des changements essentiellement différents. Car, encore qu'en eux-mêmes ils ne diffèrent que très-peu, on les doit toutefois considérer comme essentiellement différents par rapport à la conservation du corps.

Le mouvement, par exemple, qui cause la douleur ne diffère assez souvent que très-peu de celui qui cause le chatouillement : il n'est pas nécessaire qu'il y ait de différence essentielle entre ces deux mouvements; mais il est nécessaire qu'il y ait une différence essentielle entre le chatouillement et la douleur que ces deux mouvements causent dans l'âme. Car l'ébranlement des fibres qui accompagne le chatouillement témoigne à l'âme la bonne constitution de son corps, qu'il a assez de force pour résister à l'impression de l'objet, et qu'elle ne doit point appréhender qu'il en soit blessé : mais le mouvement qui accompagne la douleur étant quelque peu plus violent, il est capable de rompre quelque fibre du corps, et l'âme en doit être avertie par quelque sensation désagréable, afin qu'elle y prenne garde. Ainsi, quoique les mouvements qui se passent dans le corps ne diffèrent que du plus et du moins en eux-mêmes, si néanmoins on les considère par rapport à la conservation de notre vie, on peut dire qu'ils diffèrent essentiellement.

C'est pour cela que notre âme n'aperçoit point les ébranlements que les objets excitent dans les fibres de notre chair : il lui serait assez inutile de les connaître; et elle n'en tirerait pas assez de lumière pour juger si les choses qui nous environnent seraient capables de détruire ou d'entretenir l'économie de notre corps. Mais elle se sent touchée de sentiments essentiellement différents, qui marquent précisément les qualités des objets par rapport à son corps, et lui font sentir très-distinctement si ces objets sont capables de lui nuire.

Il faut de plus considérer que, si l'âme n'apercevait que ce qui se passe dans sa main quand elle se brûle, si elle n'y voyait que le mouvement et la séparation de quelques fibres, elle ne s'en mettrait guère en peine : et même elle pourrait quelquefois, par fantaisie et par caprice, y prendre quelque satisfaction, comme ces fantasques qui se divertissent à tout rompre dans leurs emportements et dans leurs débauches.

Ou bien, de même qu'un prisonnier ne se mettrait guère en peine s'il voyait qu'on démolit les murailles qui l'enferment, et que même il s'en réjouirait dans l'espérance d'être bientôt délivré : ainsi, si nous n'apercevions que la séparation des parties de notre corps, lorsque nous nous brûlons ou que nous recevons quelque blessure, nous nous persuaderions bientôt que notre bonheur n'est pas

d'être enfermé dans un corps qui nous empêche de jouir des choses qui nous doivent rendre heureux; et ainsi nous serions bien aises de le voir détruire.

Il s'ensuit de là que c'est avec une grande sagesse que l'auteur de l'union de notre âme avec notre corps a ordonné que nous sentions de la douleur quand il arrive au corps un changement capable de lui nuire, comme quand une aiguille entre dans la chair, ou que le feu en sépare quelques parties; et que nous sentions du chatouillement ou une chaleur agréable, quand ces mouvements sont modérés, sans apercevoir la vérité de ce qui se passe dans notre corps, ni les mouvements de ces fibres dont nous venons de parler.

Premièrement, parce qu'en sentant de la douleur et du plaisir, qui sont des choses qui diffèrent bien davantage que du plus ou du moins, nous distinguons avec plus de facilité les objets qui en sont l'occasion. Secondement, parce que cette voie de nous faire connaître si nous devons nous unir aux corps qui nous environnent, ou nous en séparer, est la plus courte, et qu'elle occupe moins la capacité d'un esprit qui n'est fait que pour Dieu. Enfin, parce que la douleur et le plaisir étant des modifications de notre âme qu'elle sent par rapport à son corps, et qui la touchent bien davantage que la connaissance du mouvement de quelques fibres qui lui appartiendraient, cela l'oblige à s'en mettre fort en peine, et cela fait une union très-étroite entre l'une et l'autre partie de l'homme. Il est donc évident de tout ceci que les sens ne nous sont donnés que pour la conservation de notre corps, et non pour nous apprendre la vérité des choses.

Ce que l'on vient de dire du chatouillement et de la douleur se doit entendre généralement de toutes les autres sensations, comme on le verra mieux dans la suite. On a commencé par ces deux sentiments, plutôt que par les autres, parce que ce sont les plus vifs, et qu'ils font concevoir plus sensiblement ce que l'on voulait dire.

Il est présentement très-facile de faire voir que nous tombons en une infinité d'erreurs touchant la lumière et les couleurs, et généralement touchant toutes les qualités sensibles, comme le froid, le chaud, les odeurs, les saveurs, le son, la douleur, le chatouillement; et si je voulais m'arrêter à rechercher en particulier toutes celles où nous tombons sur tous les objets de nos sens, des années ne suffiraient pas pour les déduire, parce qu'elles sont presque infinies; ainsi ce sera assez d'en parler en général.

Dans presque toutes les sensations, il y a quatre choses différentes que l'on confond, parce qu'elles se font toutes ensemble, et comme en un instant. C'est là le principe de toutes les autres erreurs de nos sens.

### VI. — *Quatre choses que l'on confond dans chaque sensation.*

La première est l'action de l'objet, c'est-à-dire, dans la chaleur, par exemple, l'impulsion et le mouvement des petites parties du bois contre les fibres de la main.

La seconde est la passion de l'organe du sens, c'est-à-dire l'agitation des fibres de la main causée par celle des petites parties du feu, laquelle agitation se communique jusque dans le cerveau, parce qu'autrement l'âme ne sentirait rien.

La troisième est la passion, la sensation, ou la perception de l'âme, c'est-à-dire, ce qu'un chacun sent, quand il est auprès du feu.

La quatrième est le jugement que l'âme fait que ce qu'elle sent est dans sa main et dans le feu. Or ce jugement est naturel, ou plutôt ce n'est qu'une sensation composée : mais cette sensation ou ce jugement naturel est presque toujours suivi d'un autre jugement libre, que l'âme a pris une si grande habitude de faire, qu'elle ne peut presque s'en empêcher.

Voilà quatre choses bien différentes, comme l'on peut voir, lesquelles on n'a pas soin de distinguer, et que l'on est porté à confondre à cause de l'union étroite de l'âme et du corps, laquelle nous empêche de bien démêler les propriétés de la matière d'avec celles de l'esprit.

Il est cependant facile de reconnaître que de ces quatre choses qui se passent en nous, quand nous sentons quelque objet, les deux premières appartiennent au corps, et que les deux autres ne peuvent appartenir qu'à l'âme; pourvu qu'on ait un peu médité sur la nature de l'âme et du corps, comme on l'a dû faire, ainsi que je l'ai supposé.

On traitera dans les articles suivants de ces quatre choses que nous venons de dire que l'on confondait et que l'on prenait pour une simple sensation, et on expliquera facilement en général les erreurs dans lesquelles nous tombons : parce que, si l'on voulait entrer dans le détail, ce ne serait jamais fait. On espère toutefois mettre l'esprit de ceux qui méditeront sérieusement ce que l'on va dire, en état de découvrir, avec une très-grande facilité, toutes les erreurs où les sens nous peuvent porter : mais on leur demande, pour cela, qu'ils méditent avec quelque application tant sur les articles qui suivent que sur celui qu'ils viennent de lire.

—

### I. — *De l'erreur où l'on tombe touchant l'action des objets contre les fibres extérieures de nos sens.*

La première de ces choses que nous confondons dans chacune de nos sensations, est l'action des objets sur les fibres extérieures de notre corps. Il est certain qu'on ne met presque jamais de différence entre la sensation de l'âme et cette action des objets; et cela n'a pas besoin de preuve. Presque tous les hommes s'imaginent que la chaleur, par exemple, que l'on sent, est dans le feu qui la cause; que la lumière est dans l'air, et que les couleurs sont sur les objets colorés. Ils ne pensent point aux mouvements des corps imperceptibles qui causent ces sentiments

### II. — *Cause de cette erreur.*

Il est vrai qu'ils ne jugent pas que la douleur soit dans l'aiguille qui les pique, de même qu'ils jugent que la chaleur est dans le feu : mais c'est que l'aiguille et son action sont visibles, et que les petites parties du bois qui sortent de feu, et leur mouvement contre nos mains ne se voient pas. Ainsi, ne voyant rien qui frappe nos mains, quand nous nous chauffons, et y sentant de la chaleur, nous jugeons naturellement que cette chaleur est dans le feu, faute d'y voir autre chose.

De sorte qu'il est ordinairement vrai que nous mettons nos sensations dans les objets, quand les causes de ces sensations nous sont inconnues. Et, parce que la douleur et le chatouillement sont produits avec des corps sensibles comme avec une aiguille et une plume que nous voyons et que nous touchons, nous ne jugeons pas, à cause de cela, que ces sentiments soient dans les objets qui nous les causent.

### III. — *Objection et réponse.*

Il est vrai néanmoins que nous ne laissons pas de juger que la brûlure n'est pas dans le feu, mais seulement dans la main, quoiqu'elle ait pour cause les petites parties du bois, aussi bien que la chaleur, laquelle toutefois nous attribuons au feu. Mais la raison de ceci est que la brûlure est une espèce de douleur : car, ayant jugé plusieurs fois que la douleur n'est pas dans le corps extérieur qui la cause, nous sommes portés encore à faire le même jugement de la brûlure.

Ce qui nous pousse encore à en juger de la sorte, c'est que la douleur ou la brûlure applique fortement notre âme aux parties de notre corps, et cela nous détourne de penser à autre chose : ainsi l'esprit attache la sensation de brûlure à l'objet qui lui est le plus présent. Et, parce que nous reconnaissons un peu après que la brûlure a laissé quelques marques visibles dans la partie où nous avons senti de la douleur, cela nous confirme dans le jugement que nous avons fait que la brûlure est dans la main.

Mais cela n'empêche pas qu'on ne doive recevoir cette règle générale : « Que nous avons coutume de mettre nos sensations dans les objets toutes les fois qu'ils agissent sur nous par le mouvement de quelques parties invisibles. » Et c'est pour cette raison que l'on croit ordinairement que les couleurs, la lumière, les odeurs, les saveurs, le son, et quelques autres sentiments, sont dans l'air, ou dans les objets extérieurs qui les causent; parce que toutes ces sensations sont produites en nous par le mouvement de quelques corps imperceptibles.

—

I. — *Erreurs touchant les mouvements ou les ébranlements des fibres de nos sens.*

La seconde chose, qui se trouve dans chacune des sensations, est l'ébranlement des fibres de nerfs qui se communique jusqu'au cerveau : et nous nous trompons en ce que nous confondons toujours cet ébranlement avec la sensation de nos sens, et que nous jugeons qu'il n'y en a point, lorsque nous n'en apercevons point les sens.

II. — *Que nous les confondons avec les sensations de notre âme, et que quelquefois nous ne les apercevons point.*

Nous confondons, par exemple, l'ébranlement que le feu excite dans les fibres de notre main avec la sensation de chaleur; et nous disons que la chaleur est dans notre main. Mais, parce que nous ne sentons point l'ébranlement que les objets visibles font sur le nerf optique qui est au fond de l'œil, nous pensons que ce nerf n'est point ébranlé, et qu'il n'est point couvert des couleurs que nous voyons; nous jugeons, au contraire, qu'il n'y a que l'objet extérieur sur lequel ces couleurs soient répandues. Cependant on peut voir, par l'expérience qui suit, que les couleurs sont presque aussi fortes et aussi vives sur le fond du nerf optique, que sur les objets visibles.

III. — *Expérience qui le prouve.*

Que l'on prenne un œil de bœuf nouvellement tué, qu'on ôte les peaux qui sont à l'opposite de la prunelle, à l'endroit où est le nerf optique, et qu'on mette en leur place quelque morceau de papier fort transparent. Cela fait, qu'on mette cet œil au trou d'une fenêtre, en sorte que la prunelle soit à l'air, et que le derrière de l'œil soit dans la chambre, qu'il faut bien fermer, afin qu'elle soit fort obscure. Et alors on verra toutes les couleurs des objets qui sont hors de la chambre, répandues sur le fond de l'œil, mais peints à la renverse. Que, s'il arrive que ces couleurs ne soient pas assez vives, il faudra allonger l'œil en le pressant par les côtés, si les objets qui se peignent au fond de l'œil sont trop proches ; ou bien le faire plus court, si les objets sont trop éloignés

On voit bien, par cette expérience, que nous devrions juger ou sentir les couleurs au fond de nos yeux, de même que nous jugeons que la chaleur est dans nos mains, si nos sens nous étaient donnés pour découvrir la vérité des choses, et si nous nous conduisions par raison dans les jugements que nous formons sur les objets de nos sens

Mais, pour rendre quelque raison de toute la bizarrerie de nos jugements sur les qualités sensibles, il faut considérer que l'âme est unie si intimement à son corps, et qu'elle est encore devenue si charnelle depuis le péché, qu'elle lui attribue beaucoup de choses qui n'appartiennent qu'à elle-même, et qu'elle ne se distingue presque plus d'avec lui : de sorte qu'elle ne lui attribue pas seulement toutes les sensations dont nous parlons à présent, mais aussi la force d'imaginer, et même quelquefois la puissance de raisonner; car il y a eu un grand nombre de philosophes assez stupides et assez grossiers pour croire que l'âme n'était que la plus déliée et la plus subtile partie du corps.

Si on veut bien lire Tertullien, on ne verra que trop de preuves de ce que je dis puisqu'il est lui-même de ce sentiment, après un très-grand nombre d'auteurs qu'il rapporte; cela est si vrai, qu'il tâche de prouver, dans le livre de l'âme, que la foi, l'Ecriture, et même les révélations particulières nous obligent de le croire. Je ne veux point réfuter ces sentiments, parce que j'ai supposé que l'on devait avoir lu quelques ouvrages de saint Augustin ou de Descartes, qui auront assez fait voir l'extravagance de ces pensées, et qui auront assez affermi l'esprit dans la distinction de l'étendue et de la pensée, de l'âme et du corps.

IV. — *Explications de trois sortes de sensations de l'âme.*

L'âme est donc si aveugle, qu'elle se méconnaît elle-même, et qu'elle ne voit pas que ses propres sensations lui appartiennent. Mais, pour expliquer ceci, il faut distinguer dans l'âme trois sortes de sensations, quelques-unes fortes et vives, quelques autres faibles et languissantes, et enfin de moyennes entre les unes et les autres.

Les sensations fortes et vives sont celles qui étonnent l'esprit, et qui le réveillent avec quelque force, comme lui étant fort agréables ou fort incommodes, telles que sont la *douleur*, le *chatouillement*, le *grand froid*, le *grand chaud*, et généralement toutes celles qui ne sont pas seulement accompagnées de vestiges dans le cerveau, mais encore de quelque mouvement des esprits vers les parties intérieures du corps, c'est-à-dire, de quelque mouvement des esprits propre à exciter les passions, comme nous expliquerons ailleurs.

Les sensations faibles et languissantes sont celles qui touchent fort peu l'âme, et qui ne lui sont ni fort agréables, ni fort incommodes, comme la lumière médiocre, toutes les couleurs, les sons ordinaires et assez faibles, etc.

Enfin j'appelle *moyennes*, entre les fortes et les faibles, ces sortes de sensations qui touchent l'âme médiocrement, comme une grande lumière, un son violent, etc. Et il faut remarquer qu'une sensation faible et languissante peut devenir moyenne, et enfin forte et vive. La sensation, par exemple, qu'on a de la lumière, est faible, quand la lumière d'un flambeau est languissante, ou que le flambeau est éloigné : mais cette sensation peut devenir moyenne, si l'on approche le flambeau assez près de nous ; et enfin elle peut devenir très-forte et très-vive, si l'on approche le flambeau si près de ses yeux, qu'on en soit ébloui, ou bien quand on regarde le soleil. Ainsi la sensation de la lumière peut être forte, faible ou moyenne, selon ses différents degrés.

V. — *Erreurs qui accompagnent les sensations.*

Voici donc les jugements que fait notre âme de ces trois sortes de sensations, où nous pouvons voir ses égarements ; qu'elle suit presque toujours aveuglément les impressions sensibles, ou les jugements naturels des sens, et qu'elle se plaît, pour ainsi dire, à se répandre sur tous les objets qu'elle considère, en se dépouillant de ce qu'elle a pour les en revêtir.

Les premières de ces sensations sont si vives et si touchantes, que l'âme ne peut presque s'empêcher

de les regarder comme lui appartenant en quelque façon : de sorte qu'elle ne juge pas seulement qu'elles sont dans les objets, mais elle les croit aussi dans les membres de son corps, lequel elle considère comme une partie d'elle-même. Ainsi elle juge que le froid et le chaud ne sont pas seulement dans la glace et dans le feu, mais qu'ils sont aussi dans ses propres mains.

Pour les sensations languissantes, elles touchent si peu l'âme, qu'elle ne croit pas qu'elles lui appartiennent, ni qu'elles soient au-dedans d'elle-même, ni aussi dans son propre corps, mais seulement dans les objets. Et c'est pour cette raison que nous ôtons la lumière et les couleurs à notre âme et à nos propres yeux, pour en parer les objets de dehors, quoique la raison nous apprenne qu'elle ne se trouve point dans l'idée que nous avons de la matière ; et que l'expérience nous fasse voir que nous les devrions juger dans nos yeux aussi bien que sur les objets, puisque nous les y voyons aussi bien que dans les objets, comme j'ai prouvé par l'expérience d'un œil de bœuf mis au trou d'une fenêtre.

Or, la raison pour laquelle tous les hommes ne voient point d'abord que les couleurs, les odeurs, les saveurs, et toutes les autres sensations sont des modifications de leur âme, c'est que véritablement nous n'avons point d'idée claire de notre âme. Car, lorsque nous connaissons une chose par l'idée qui la représente, nous connaissons clairement les modifications qu'elle peut avoir. Tous les hommes conviennent que la rondeur, par exemple, est la modification de l'étendue, parce que tous les hommes connaissent l'étendue par une idée claire qui la représente : ainsi, ne connaissant point notre âme par son idée, comme je l'expliquerai ailleurs, mais seulement par conscience, ou par le sentiment intérieur que nous en avons, nous ne savons point par simple vue, mais seulement par raisonnement, si la blancheur, la lumière, les couleurs, les autres sensations faibles et languissantes sont ou ne sont pas des modifications de notre âme. Mais, pour les sensations vives, comme la douleur et le plaisir nous jugeons facilement qu'elles sont en nous, à cause que nous sentons bien qu'elles nous touchent, et que nous n'avons pas besoin de les connaître par leurs idées, pour savoir qu'elles nous appartiennent.

Pour les sensations moyennes, l'âme s'y trouve fort embarrassée. Car, d'un côté, elle veut suivre les jugements naturels des sens, et, pour cela, elle éloigne de soi, autant qu'elle peut, ces sortes de sensations, pour les attribuer aux objets : mais, de l'autre côté, elle ne peut qu'elle ne sente au dedans d'elle-même qu'elles lui appartiennent, principalement quand ces sensations approchent de celles que j'ai nommées *fortes* et *vives* : de sorte que voilà comme elle se conduit dans les jugements qu'elle en fait. Si la sensation la touche assez fort, elle la juge dans son propre corps, aussi bien que dans l'objet. Si elle ne la touche que très-peu, elle ne la juge que dans l'objet. Et si cette sensation est absolument moyenne entre les fortes et les faibles, alors l'âme ne sait plus qu'en croire, lorsqu'elle n'en juge que par les sens.

Par exemple, si l'on regarde une chandelle d'un peu loin, l'âme juge que la lumière n'est que dans l'objet. Si on la met tout auprès de ses yeux, l'âme juge qu'elle n'est pas seulement dans la chandelle, mais aussi dans ses yeux. Que, si on la retire environ à un pied de soi, l'âme demeure quelque temps sans juger si cette lumière n'est que dans l'objet. Mais elle ne s'avise jamais de penser, comme elle devrait faire, que la lumière n'est et ne peut être la propriété ou la modification de la matière, et qu'elle n'est qu'au dedans d'elle-même ; parce qu'elle ne pense pas à se servir de sa raison pour découvrir la vérité de ce qui en est, mais seulement de ses sens, qui ne la découvrent jamais, et qui ne sont donnés que pour la conservation du corps.

Or la cause pour laquelle l'âme ne se sert pas de sa raison, c'est-à-dire, de sa pure intellection, quand elle considère un objet qui peut être aperçu par les sens, c'est que l'âme n'est point touchée par les choses qu'elle aperçoit par la pure intellection, et qu'au contraire elle l'est très-vivement par les choses sensibles ; car l'âme s'applique fort à ce qui la touche beaucoup, et elle néglige de s'appliquer aux choses qui ne la touchent pas.

Pour juger donc sainement de la lumière et des couleurs, aussi bien que de toutes les autres qualités sensibles, on doit distinguer avec soin le sentiment de couleur d'avec le mouvement du nerf optique, et reconnaître, par la raison, que les mouvements et les impulsions sont des propriétés des corps, et qu'ainsi ils se peuvent rencontrer dans les objets et dans les organes de nos sens ; mais que la lumière et les couleurs que l'on voit sont des modifications de l'âme bien différentes des autres, et desquelles aussi l'on a des idées bien différentes.

Car il est certain qu'un paysan, par exemple, voit fort bien les couleurs, et qu'il les distingue de toutes les choses qui ne sont point couleur. Il est de même certain qu'il n'aperçoit point de mouvement ni dans les objets colorés, ni dans le fond de ses yeux : donc de la couleur n'est point du mouvement. De même, un paysan sent fort bien la chaleur, et il en a une connaissance assez claire pour la distinguer de toutes les choses qui ne sont point chaleur : cependant il ne pense pas seulement que les fibres de sa main soient remuées. La chaleur qu'il sent n'est donc point un mouvement, puisque les idées de chaleur et de mouvement sont différentes, et qu'il peut avoir l'une sans l'autre : car il n'y a point d'autre raison pour dire qu'un carré n'est pas un rond, que parce que l'idée d'un carré est différente de celle d'un rond, et que l'on peut penser à l'un sans penser à l'autre.

Il ne faut qu'un peu d'attention pour reconnaître qu'il n'est pas nécessaire que la cause qui nous fait sentir telle ou telle chose la contienne en soi ; car, de même qu'il ne faut pas qu'il y ait de la lumière dans ma main afin que j'en voie quand je me frappe les yeux : il n'est pas aussi nécessaire qu'il y ait de la chaleur dans le feu, afin que j'en sente quand je lui présente mes mains ; ni que toutes les autres qualités sensibles que je sens soient dans les objets. Il suffit qu'ils causent quelque ébranlement dans les fibres de ma chair, afin que mon âme, qui y est unie, soit modifiée par quelque sensation. Il n'y a point de rapport entre des mouvements et des sentiments, il est vrai ; mais il n'y en a point aussi entre le corps et l'esprit : et puisque la nature ou la volonté du Créateur allie ces deux substances, tout opposées qu'elles sont par leur nature, il ne faut pas s'étonner si leurs modifications sont réciproques. Il est nécessaire que cela soit, afin qu'elles ne fassent ensemble qu'un tout.

Il faut bien remarquer que, nos sens nous étant donnés seulement pour la conservation de notre corps, il est très à propos qu'ils nous portent à juger comme nous faisons des qualités sensibles. Il nous est bien plus avantageux de sentir la douleur et la chaleur comme étant dans notre corps, que si nous jugions qu'elles ne fussent que dans les objets qui les causent ; parce que, la douleur et la chaleur étant capables de nuire à nos membres, il est à propos que nous soyons avertis quand ils en sont attaqués, afin d'y remédier.

Mais il n'en est pas de même des couleurs, elles ne peuvent d'ordinaire blesser le fond de l'œil où elles se rassemblent, et il nous est inutile de savoir

qu'elles y sont peintes. Ces couleurs ne nous sont nécessaires que pour connaître plus distinctement les objets; et c'est pour cela que nos sens nous portent à les attribuer seulement aux objets. Ainsi les jugements, auxquels l'impression de nos sens nous porte, sont très-justes, si on les considère par rapport à la conservation du corps; mais néanmoins ils sont tout à fait bizarres, et très-éloignés de la vérité, comme on a déjà vu en partie, et comme on le verra encore mieux dans la suite.

—

### I. — *Définition des sensations.*

La troisième chose, qui se trouve dans chacune de nos sensations, ou ce que nous sentons, par exemple, quand nous sommes auprès du feu, est une modification de notre âme par rapport à ce qui se passe dans le corps auquel elle est unie. Cette modification est agréable, quand ce qui se passe dans le corps est propre pour aider la circulation du sang et les autres fonctions de la vie; on la nomme du terme équivoque de *chaleur :* et cette modification est pénible et toute différente de l'autre, quand ce qui se passe dans le corps est capable de l'incommoder et de le brûler, c'est-à-dire, quand les mouvements qui sont dans le corps, sont capables d'en rompre quelques fibres, et elle s'appelle ordinairement *douleur* ou *brûlure;* et ainsi des autres sensations. Mais voici les pensées ordinaires que l'on a sur ce sujet.

### II. — *On connaît mieux ses propres sensations qu'on ne croit.*

La première bévue est que l'on s'imagine, sans raison, qu'on n'a aucune connaissance de ses sensations. Il se trouve tous les jours une infinité de gens qui se mettent fort en peine de savoir ce que c'est que la douleur, le plaisir, et les autres sensations, quoiqu'ils tombent même d'accord qu'elles ne soient que dans l'âme, et qu'elles n'en soient que des modifications. Il est vrai que ces sortes de gens sont admirables de vouloir qu'on leur apprenne ce qu'ils ne peuvent ignorer, car il n'est pas possible à un homme d'ignorer entièrement ce que c'est que la douleur, quand il la sent.

Quelqu'un, par exemple, qui se brûle la main, distingue fort bien la douleur qu'il sent d'avec la lumière, la couleur, le son, les saveurs, les odeurs, le plaisir, et d'avec toute autre douleur que celle qu'il sent; il la distingue très-bien de l'admiration, du désir, de l'amour; il la distingue d'un carré, d'un cercle, d'un mouvement : enfin il la reconnaît fort différente de toutes les choses qui ne sont point cette douleur qu'il sent. Et je voudrais bien savoir comment il pourrait connaître avec évidence et certitude, que ce qu'il sent n'est aucune de ces choses, s'il n'avait aucune connaissance de la douleur.

Nous connaissons donc ce que nous sentons immédiatement, quand nous voyons des couleurs, ou que nous avons quelque autre sentiment : et même il est très-certain que, si nous ne le connaissions pas, nous ne connaîtrions aucun objet sensible : car il est évident que nous ne pourrions pas distinguer, par exemple, l'eau d'avec le vin, si nous ne savions que les sensations, que nous avons de l'un, sont différentes de celles que nous avons de l'autre, et ainsi de toutes les choses que nous connaissons par les sens.

### III. — *Objection et réponse.*

Il est vrai que, si l'on me presse, et qu'on me demande que j'explique donc ce que c'est que la douleur, le plaisir, la couleur, etc., je ne le pourrai pas faire comme il faut par des paroles; mais il ne s'ensuit pas de là que, si je vois de la couleur, ou que je me brûle, je ne connaisse au moins en quelque manière ce que je sens actuellement.

Or, la raison pour laquelle toutes les sensations ne peuvent pas bien s'expliquer par des paroles, comme toutes les autres choses, c'est qu'il dépend de la volonté des hommes d'attacher les idées des choses à tels noms qu'il leur plaît. Ils peuvent appeler le ciel *ouranos*, *schamaüm*, etc., comme les Grecs et les Hébreux : mais ces mêmes hommes n'attachent pas, comme il leur plaît, leurs sensations à des paroles, ni même à aucune autre chose. Ils ne voient point de couleurs, quoiqu'on leur en parle, s'ils n'ouvrent les yeux. Ils ne goûtent point de saveurs, s'il n'arrive quelque changement dans l'ordre des fibres de leur langue et de leur cerveau. En un mot, toutes les sensations ne dépendent point de la volonté des hommes : et il n'y a que celui qui les a faits, qui les conserve dans cette mutuelle correspondance des modifications de leur âme avec celles de leur corps : de sorte que, si un homme veut que je lui représente de la chaleur ou de la couleur, je ne puis me servir de paroles pour cela, mais il faut que j'imprime dans les organes de ses sens les mouvements auxquels la nature a attaché ces sensations : il faut que je l'approche du feu, et que je lui fasse voir des tableaux.

C'est pour cela qu'il est impossible de donner aux aveugles la moindre connaissance de ce que l'on entend par rouge, vert, jaune, etc. Car, puisqu'on ne peut se faire entendre, quand celui qui écoute n'a pas les mêmes idées que celui qui parle; il est manifeste que les couleurs n'étant point attachées au son des paroles ou au mouvement du nerf des oreilles, mais à celui du nerf optique, on ne peut pas les représenter aux aveugles, puisque leur nerf optique ne peut être ébranlé par les objets colorés.

### IV. — *D'où vient qu'on s'imagine ne pas connaître ses propres sensations.*

Nous avons donc quelque connaissance de nos sensations. Voyons maintenant d'où vient que nous cherchons encore à les connaître, et que nous croyons n'en avoir aucune connaissance. En voici sans doute la raison.

L'âme, depuis le péché, est devenue comme corporelle par inclination. Son amour pour les choses sensibles diminue sans cesse l'union ou le rapport qu'elle a avec les choses intelligibles. Ce n'est qu'avec dégoût qu'elle conçoit les choses qui ne se font point sentir, et elle se lasse incontinent de les considérer. Elle fait tous ses efforts pour produire dans son cerveau quelques images qui les représentent, et elle s'est si fort accoutumée dès l'enfance à cette sorte de conception, qu'elle croit même ne point connaître ce qu'elle ne peut imaginer. Cependant il se trouve plusieurs choses qui, n'étant point corporelles, ne peuvent être représentées à l'esprit par des images corporelles, comme notre âme avec toutes ses modifications. Lors donc que notre âme veut se représenter sa nature et ses propres sensations, elle fait effort pour s'en former une image corporelle. Elle se cherche dans tous les êtres corporels; elle se prend tantôt pour l'un, et tantôt pour l'autre, tantôt pour de l'air, tantôt pour du feu, ou pour l'harmonie des parties de son corps, et se voulant ainsi trouver parmi les corps, et imaginer ses propres modifications qui sont ses sensations, comme les modifications des corps, il ne faut pas s'étonner si elle s'égare, et si elle se méconnaît entièrement elle-même.

Ce qui la porte encore beaucoup à vouloir imaginer ses sensations, c'est qu'elle juge qu'elles sont dans les objets, et qu'elles en sont même des modifications; et par conséquent que c'est quelque chose de corporel, et qui se peut imaginer. Elle juge donc que la nature de ses sensations ne con-

siste que dans le mouvement qui les cause, ou dans quelque autre modification d'un corps ; ce qui se trouve différent de ce qu'elle sent, qui n'est rien de corporel, et qui ne se peut représenter des images corporelles. Et cela l'embarrasse et lui fait croire qu'elle ne connaît pas ses propres sensations.

Pour ceux qui ne font point de vains efforts afin de se représenter l'âme et ses modifications par des images corporelles, et qui ne laissent pas de demander qu'on leur explique les sensations, ils doivent savoir qu'on ne connaît point l'âme, ni ses modifications, par des idées, prenant le mot d'*idée* dans son véritable sens, mais par *conscience* ou par *sentiment intérieur* : et qu'ainsi, lorsqu'ils souhaitent qu'on leur explique l'âme et ses sensations par quelques idées, ils souhaitent ce qu'il n'est pas possible à tous les hommes ensemble de leur donner ; puisque les hommes ne peuvent pas nous instruire en nous donnant les idées des choses, mais seulement en nous faisant penser à celles que nous avons.

La seconde erreur où nous tombons touchant les sensations, c'est que nous les attribuons aux objets.

V. — *Qu'on se trompe de croire que les hommes ont les mêmes sensations des mêmes objets.*

La troisième est que nous jugeons que tout le monde a les mêmes sensations des mêmes objets. Nous croyons, par exemple, que tout le monde voit la neige blanche, le ciel bleu, les prés verts, et tous les objets visibles, de la même manière que nous les voyons, et ainsi de toutes les autres qualités sensibles des autres sens. Plusieurs personnes s'étonneront même de ce que l'on met en doute des choses qu'ils croient indubitables. Cependant on peut assurer qu'ils n'ont jamais eu aucune raison d'en juger de la manière qu'ils en jugent : et, quoiqu'on ne puisse pas démontrer mathématiquement qu'ils se trompent, on peut toutefois démontrer que, s'ils ne se trompent pas, c'est par le plus grand hasard du monde ; et même on a quelques raisons assez fortes pour assurer qu'ils sont véritablement dans l'erreur.

Pour reconnaître la vérité de ce qu'on avance, il faut se souvenir de ce que l'on a déjà prouvé qu'il y a grande différence entre les sensations et les causes des sensations ; et qu'ainsi il se peut faire, absolument parlant, que des mouvements semblables des fibres intérieures du nerf optique ne fassent pas avoir à différentes personnes les mêmes sensations, c'est-à-dire, voir les mêmes couleurs ; et qu'il peut arriver qu'un mouvement, qui causera de la blancheur dans l'un, causera la sensation de vert ou de gris dans l'autre, ou même une nouvelle sensation que personne n'aura jamais eue.

Il est constant que cela peut être, et qu'on n'a point de raison qui nous démontre le contraire : mais cependant on tombe d'accord qu'il n'est pas vraisemblable que cela soit ainsi. Il est bien raisonnable de croire que Dieu agit toujours de la même manière dans l'union qu'il a mise entre nos âmes et nos corps ; et qu'il a lié les mêmes idées et les mêmes sensations aux mouvements semblables des fibres intérieures du cerveau de différentes personnes.

Qu'il soit donc vrai que les mêmes mouvements des fibres, qui aboutissent dans le milieu du cerveau, soient accompagnés des mêmes sensations dans tous les hommes : s'il arrive que les mêmes objets ne produisent pas les mêmes mouvements dans leur cerveau, ils n'exciteront pas par conséquent les mêmes sensations dans leur âme. Or, il me paraît indubitable que, les organes des sens de tous les hommes n'étant pas disposés de la même manière, ils ne peuvent pas recevoir les mêmes impressions des mêmes objets.

Les coups de poing, par exemple, que les portefaix se donnent pour se flatter, seraient capables d'estropier bien des gens. Le même coup produit des mouvements bien différents, et excite par conséquent des sensations bien différentes dans un homme d'une constitution robuste, et dans un enfant ou une femme de faible complexion. Ainsi, n'y ayant pas deux personnes au monde de qui l'on puisse assurer qu'ils aient les organes des sens dans une parfaite conformité, on ne peut pas assurer qu'il y ait deux hommes dans le monde qui aient tout à fait les mêmes sentiments des mêmes objets.

C'est là l'origine de cette étrange variété qui se rencontre dans les inclinations des hommes. Il y en a qui aiment extrêmement la musique, d'autres qui y sont insensibles ; et même entre ceux qui s'y plaisent, les uns aiment un genre de musique, les autres un autre, selon la diversité presque infinie qui se trouve dans les fibres du nerf de l'ouïe, dans le sang et dans les esprits. Combien, par exemple, y a-t-il de différence entre la musique de France, celle d'Italie, celle des Chinois, et les autres ? et par conséquent entre le goût que les différents peuples ont des différents genres de musique. Il arrive même qu'en différents temps on reçoit des impressions fort différentes par les mêmes concerts : car, si on a l'imagination échauffée par une grande abondance d'esprits agités, on se plaît beaucoup plus à entendre une musique hardie, et où il entre beaucoup de dissonances, que dans une musique plus douce, et plus selon les règles et l'exactitude mathématique. L'expérience le prouve, et il n'est pas fort difficile d'en donner la raison.

Il en est de même des odeurs. Celui qui aime la fleur d'orange, ne pourra peut-être souffrir la rose, et d'autres au contraire.

Pour les saveurs, il y a autant de diversité que dans les autres sensations. Les causes doivent être toutes différentes pour plaire également à différentes personnes, ou pour plaire également à une même personne en différents temps. L'un aime le doux, l'autre aime l'aigre : l'un se plaît au goût du vin, et l'autre en a de l'horreur ; et la même personne, qui le trouve agréable quand elle se porte bien, le trouve amer quand elle a la fièvre, et ainsi des autres sens. Cependant tous les hommes aiment le plaisir : ils aiment tous les sensations agréables ; ils ont tous en cela la même inclination : ils ne reçoivent donc pas les mêmes sensations des mêmes objets, puisqu'ils ne les aiment pas également.

Ainsi, ce qui fait qu'un homme dit qu'il aime le doux, c'est que la sensation qu'il en a est agréable : et, ce qui fait qu'un autre dit qu'il n'aime pas le doux, c'est que, selon la vérité, il n'a pas la même sensation que celui qui l'aime. Et alors quand il dit qu'il n'aime pas le doux, cela ne veut pas dire qu'il n'aime pas à avoir la même sensation que l'autre, mais seulement qu'il ne l'a pas. De sorte que l'on parle improprement quand on dit qu'on n'aime pas le doux, on devrait dire qu'on n'aime pas le sucre, le miel, etc., que tous les autres trouvent doux et agréables ; et qu'on se ne trouve pas de même goût que les autres, parce qu'on a les fibres de la langue autrement disposées.

Voici un exemple plus sensible : supposé que, de vingt personnes, il y ait quelqu'un qui ait froid aux mains, et qu'il ne sache pas les noms dont on se sert en France pour expliquer les sensations de froideur et de chaleur, et que tous les autres au contraire aient les mains extrêmement chaudes. Si en hiver on leur apportait à tous de l'eau un peu froide pour se laver, ceux qui auraient les mains fort chaudes, se lavant d'abord les uns après les autres, pourraient bien dire : Voilà de l'eau bien froide, je n'aime point cela ; mais, quand ce dernier, qui a les mains extrêmement froides, viendrait à la fin pour se laver, il dirait au contraire : Je ne sais pas pourquoi vous n'aimez pas l'eau froide ;

pour moi, je prends plaisir de sentir le froid et de me laver.

Il est bien clair, dans cet exemple, que, quand ce dernier dirait : J'aime le froid, cela ne signifierait autre chose, sinon qu'il aime la chaleur, et qu'il la sent où les autres sentent le contraire.

Ainsi, quand un homme dit : J'aime ce qui est amer, et je ne puis souffrir les douceurs; cela ne signifie autre chose, sinon qu'il n'a pas les mêmes sensations que ceux qui disent qu'ils aiment les douceurs, et qu'ils ont de l'aversion pour tout ce qui est amer.

Il est donc certain qu'une sensation qui est agréable à une personne, l'est aussi à tous ceux qui la sentent, mais que les mêmes objets ne la font pas sentir à tout le monde, à cause de la différente disposition des organes des sens; ce qu'il est de la dernière conséquence de remarquer pour la physique et pour la morale.

On peut seulement ici faire une objection fort facile à résoudre, savoir, qu'il arrive quelquefois que des personnes qui aiment extrêmement de certaines viandes viennent enfin à en avoir horreur, ou parce qu'en la mangeant ils y ont trouvé quelque saleté mêlée, qui les a surpris, ou parce qu'ils en ont été fort malades, à cause qu'ils en avaient pris avec excès, ou enfin pour d'autres raisons. Ces sortes de personnes, dira-t-on, n'aiment plus les mêmes sensations qu'ils aimaient autrefois, car ils les ont encore quand ils mangent les mêmes viandes, et cependant elles ne leur sont plus agréables.

Pour répondre à cette objection, il faut prendre garde que, quand ces personnes goûtent des viandes dont ils ont tant d'horreur et de dégoût, ils ont deux sensations bien différentes en même temps. Ils ont celle de la viande qu'ils mangent, l'objection le suppose : et ils ont encore une autre sensatoin de dégoût, qui vient, par exemple, de ce qu'ils imaginent fortement la saleté qu'ils ont vu mêlée avec ce qu'ils mangent. Donc la raison est que, quand deux mouvements se sont faits dans le cerveau en même temps, l'un ne s'excite plus sans l'autre, si ce n'est après un temps considérable. Ainsi, parce que la sensation agréable ne vient jamais sans cette autre dégoûtante, et que nous confondons les choses qui se font en même temps; nous nous imaginons que cette sensation qui était autrefois agréable ne l'est plus. Cependant, si elle est toujours la même, il est nécessaire qu'elle soit toujours agréable. De sorte que, c'est parce qu'elle est jointe et confondue avec une autre qui cause plus de dégoût que celle-ci n'a d'agrément, que l'on s'imagine qu'elle n'est plus agréable.

Il y a plus de difficulté à prouver que les couleurs et quelques autres sensations, que j'ai appelées *faibles* et *languissantes*, ne sont pas les mêmes dans tous les hommes ; parce que toutes ces sensations touchent si peu l'âme, qu'on ne peut pas distinguer, comme dans les saveurs ou d'autres sensations plus fortes et plus vives, que l'une est plus agréable que l'autre; et reconnaître ainsi, par la variété du plaisir ou du dégoût qui se trouverait dans différentes personnes, la diversité de leurs sensations. Toutefois la raison, qui montre que les autres sensations ne sont pas semblables en différentes personnes, montre aussi qu'il doit y avoir de la variété dans les sensations que l'on a des couleurs. En effet, on ne peut pas douter qu'il n'y ait beaucoup de diversité dans les organes de la vue de différentes personnes, aussi bien que dans ceux de l'ouïe ou du goût. Car il n'y a aucune raison de supposer une parfaite ressemblance dans la disposition du nerf optique de tous les hommes, puisqu'il y a une variété infinie dans toutes les choses de la nature, et principalement dans celles qui sont matérielles. Il y a donc grande apparence que tous les hommes ne voient pas les mêmes couleurs dans les mêmes objets.

On pourrait peut-être ajouter que, selon les remarques de quelques-uns, les mêmes couleurs ne plaisent pas également à toutes sortes de personnes, et qu'ainsi on a des preuves positives que les mêmes objets n'excitent pas dans tous les hommes les mêmes sensations de couleur ; puisque, si ces sensations étaient les mêmes, elles seroient également agréables. Mais, parce qu'on peut faire contre cette preuve des objections très-fortes, appuyées sur la réponse que j'ai donnée à l'objection précédente, on ne la croit pas assez solide pour la proposer.

En effet, il est assez rare qu'on se plaise beaucoup plus à une couleur qu'à une autre, de même qu'on prend beaucoup plus de plaisir à une saveur qu'à une autre; et la raison en est que les sentiments des couleurs ne nous sont pas donnés pour juger si les corps sont propres pour notre nourriture, ou s'ils n'y sont pas propres : ce qui se marque par le plaisir et la douleur, qui sont les caractères naturels du bien et du mal. Les objets en tant que colorés ne sont ni bons, ni mauvais. Il y en a de blancs, par exemple, qui sont propres à la nourriture, et d'autres de même couleur qui sont des poisons, ou qui ne sont ni bons ni mauvais à manger : ainsi les objets en tant que colorés ne doivent point exciter dans le corps de mouvements propres pour les rechercher ou pour les éviter, ni dans l'âme les passions d'amour ou de haine. Ils ne doivent donc point être agréables ni désagréables ; car, si les objets nous paraissaient tels en tant que colorés, leur vue serait toujours suivie du cours des esprits qui excite et qui accompagne les passions, puisqu'on ne peut toucher l'âme sans l'émouvoir. Nous haïrions souvent de bonnes choses, et nous en aimerions de mauvaises, de sorte que nous ne conserverions pas longtemps notre vie. Enfin, les sentiments de couleur ne nous sont donnés que pour distinguer les corps les uns des autres; et c'est ce que se fait aussi bien, soit qu'on voie l'herbe verte, ou qu'on la voie rouge; pourvu que la personne, qui la voit verte ou rouge, la voie toujours de la même manière.

Mais c'est assez parler de ces sensations ; parlons maintenant des jugements naturels, et des jugements libres qui les accompagnent. C'est la quatrième chose que nous confondons avec les trois autres dont nous venons de parler

—

### 4. — *Des faux jugements qui accompagnent nos sensations, et que nous confondons avec elles.*

On prévoit bien d'abord qu'il se trouvera très-peu de personnes qui ne soient choquées de cette proposition générale que l'on avance : savoir, que nous n'avons aucune sensation des choses extérieures qui n'enferme un ou plusieurs faux jugements. On sait bien que la plupart ne croient pas même qu'il se trouve aucun jugement ou vrai ou faux dans nos sensations. De sorte que ces personnes, surprises de la nouveauté de cette proposition, diront sans doute en eux-mêmes : Mais comment cela se peut-il faire? Je ne juge pas que cette muraille soit blanche, je vois bien qu'elle l'est. Je ne juge point que la douleur soit dans ma main, je l'y sens très-certainement : et qui peut douter de choses si certaines, s'il ne sent les objets autrement que je ne fais? Enfin, leurs inclinations pour les préjugés de l'enfance les porteront bien plus avant; et, s'ils ne passent aux injures et au mépris de ceux qu'ils croiront persuadés des sentiments contraires aux leurs, ils mériteront sans doute d'être mis au nombre des personnes modérées.

Mais il ne faut pas nous arrêter à prophétiser les mauvais succès de nos pensées : il est plus à pro-

pos de tâcher de les produire avec des preuves si fortes, et de les mettre dans un si grand jour, qu'on ne puisse les attaquer les yeux ouverts, ni les regarder avec attention sans s'y soumettre. On doit prouver que nous n'avons aucune sensation des choses extérieures qui ne renferme quelque faux jugement, en voici la preuve :

Il est, ce me semble, indubitable que nos âmes ne remplissent pas des espaces aussi vastes que ceux qui sont entre nous et les étoiles fixes, quand même on accorderait qu'elles fussent étendues : ainsi il n'est pas raisonnable de croire que nos âmes soient dans les cieux, quand elles y voient des étoiles. Il n'est pas même croyable qu'elles sortent à mille pas de leurs corps, pour voir des maisons à cette distance. Il est donc nécessaire que notre âme voie les maisons et les étoiles où elles ne sont pas, puisqu'elle ne sort point du corps où elle est, et qu'elle ne laisse pas de les voir. Et comme les étoiles qui sont immédiatement unies à l'âme, lesquelles sont les seules que l'âme puisse voir, ne sont pas dans les cieux, il s'ensuit que tous les hommes qui voient les étoiles dans les cieux, et qui jugent ensuite volontairement qu'elles y sont, font deux faux jugements, dont l'un est naturel et l'autre libre. L'un est un jugement des sens ou une sensation composée selon laquelle on ne doit pas juger. L'autre est un jugement libre de la volonté que l'on peut s'empêcher de faire, et par conséquent que l'on ne doit pas faire, si l'on veut éviter l'erreur.

### II. — *Raisons de ces faux jugements.*

Mais voici pourquoi l'on croit que ces mêmes étoiles, que l'on voit immédiatement, sont hors de l'âme et dans les cieux. C'est qu'il n'est pas en la puissance de l'âme de les voir quand il lui plaît ; car elle ne peut les apercevoir que lorsqu'il arrive dans son cerveau des mouvements auxquels sont jointes par la nature les idées de ces objets. Or, parce que l'âme n'aperçoit point les mouvements de ses organes, mais seulement ses propres sensations, et qu'elle sait que ces mêmes sensations ne sont point produites en elle par elle-même ; elle est portée à juger qu'elles sont au dehors, et dans la cause qui les lui représente : et elle a fait tant de fois ces sortes de jugements dans le même temps qu'elle aperçoit les objets, qu'elle ne peut presque plus s'empêcher de les faire.

Il serait nécessaire, pour expliquer à fond ce que je viens de dire, de montrer l'inutilité de ce nombre infini de petits êtres, qu'on nomme des *espèces* et des *idées*, qui ne sont comme rien, et qui représentent toutes choses, que nous créons et que nous détruisons quand il nous plaît, et que notre ignorance nous a fait imaginer. Il faudrait faire voir la solidité du sentiment de ceux qui croient que Dieu est le vrai père de la lumière, qui éclaire seul tous les hommes, sans lequel les vérités les plus simples ne seraient point intelligibles, et le soleil, tout éclatant qu'il est, ne serait pas même visible ; qui ne reconnaissent point d'autre nature que la volonté du Créateur, et qui, sur ces pensées, ont reconnu que les idées qui nous représentent les créatures ne sont que des perceptions de Dieu, qui répondent à ces mêmes créatures, et qui les représentent.

Il faudrait enfin traiter en quoi consiste ce que nous appelons *idées*, et ensuite il serait facile de parler plus nettement des choses que je viens de dire ; mais cela nous mènerait trop loin. Il suffit que j'apporte un exemple très-sensible et incontestable où il se trouve plusieurs jugements confondus avec une même sensation.

Je crois qu'il n'y a personne au monde qui, regardant la lune, ne la voie environ à mille pas loin de soi, et qui ne la trouve plus grande lorsqu'elle se lève ou qu'elle se couche, que lorsqu'elle est fort élevée sur l'horizon ; et peut-être même qui ne croie voir seulement qu'elle est plus grande, sans penser qu'il se trouve aucun jugement dans sa sensation. Cependant il est indubitable que, s'il n'y avait point quelque espèce de jugement renfermé dans sa sensation, il ne verrait point la lune dans l'éloignement où elle lui paraît ; et, outre cela, il la verrait plus petite, lorsqu'elle se lève, que lorsqu'elle est fort élevée sur l'horizon ; puisque nous ne la voyons grande, quand elle se lève, qu'à cause que nous la jugeons plus éloignée par un jugement naturel dont j'ai parlé ci-devant.

Mais, outre nos jugements naturels, que l'on peut regarder comme des sensations composées, il se rencontre, dans presque toutes nos sensations, un jugement libre : car non-seulement les hommes jugent par un jugement naturel que la douleur, par exemple, est dans leur main, ils le jugent aussi par un jugement libre ; non-seulement ils l'y sentent, mais ils l'y croient : et ils ont pris une si forte habitude de former de tels jugements, qu'ils ont beaucoup de peine à s'en empêcher. Cependant ces jugements sont très-faux en eux-mêmes, quoique fort utiles à la conservation de la vie. Car nos sens ne nous instruisent que pour notre corps, et tous les jugements libres qui sont conformes aux jugements des sens sont, comme ces jugements, très-éloignés de la vérité.

Mais, afin de ne laisser pas toutes ces choses sans donner quelque moyen d'en découvrir les raisons, il faut reconnaître qu'il y a de deux sortes d'êtres, des êtres que notre âme voit immédiatement, et d'autres qu'elle ne connaît que par le moyen de ceux-ci. Lors, par exemple, que j'aperçois le soleil qui se lève, j'aperçois premièrement celui que je vois immédiatement : et, parce que je n'aperçois ce premier qu'à cause qu'il y a quelque chose hors de moi qui produit certains mouvements dans mes yeux et dans mon cerveau, je juge que ce premier soleil, qui est dans mon âme, est au dehors et qu'il existe.

Il peut toutefois arriver que nous voyions ce premier soleil qui est uni intimement à notre âme, sans que l'autre soit sur l'horizon ; et même, absolument parlant, sans qu'il existe du tout. De même nous pouvons voir ce premier soleil plus grand, quand l'autre se lève, que quand il est fort élevé sur l'horizon : et, quoiqu'il soit vrai que ce premier soleil, que nous voyons immédiatement, soit plus grand quand l'autre se lève, il ne s'ensuit pas que cet autre soit plus grand. Car ce n'est pas proprement celui qui se lève que nous voyons, puisqu'il est éloigné de plusieurs millions de lieues ; mais c'est ce premier qui est véritablement plus grand, et tel que nous le voyons : parce que toutes les choses que nous voyons immédiatement, sont toujours telles que nous les voyons ; et nous ne nous trompons, que parce que nous jugeons que ce que nous voyons immédiatement, se trouve dans les objets extérieurs, qui sont cause de ce que nous voyons.

De même, quand nous voyons de la lumière en voyant ce premier soleil, nous ne nous trompons pas de croire que nous en voyons ; il n'est pas possible d'en douter. Mais notre erreur est que nous voulons, sans aucune raison, et même contre toute raison, que cette lumière, que nous voyons immédiatement, existe dans le soleil. C'est la même chose des autres objets de nos sens.

### III. — *L'erreur ne se rencontre pas dans nos sensations, mais seulement dans nos jugements.*

Si l'on prend garde à ce que nous avons dit dès le commencement et dans la suite de cet article : il sera facile de voir que, de toutes les choses qui se

trouvent dans chaque sensation, il n'y a que les jugements que nous faisons, que nos sensations sont dans les objets, où il se trouve de l'erreur.

Premièrement, ce n'est pas une erreur d'ignorer que l'action des objets consiste dans le mouvement de quelques-unes de leur parites, et que ce mouvement se communique aux organes de nos sens, qui sont les deux premières choses qui se trouvent dans chaque sensation. Car il y a bien de la différence entre ignorer une chose, et être dans une erreur à l'égard de cette chose.

Secondement, nous ne nous trompons point dans la troisième, qui est proprement la sensation. Quand nous sentons de la chaleur, quand nous voyons de la lumière, des couleurs, ou d'autres objets, il est vrai que nous les voyons, quand même nous serions frénétiques. Car il n'y a rien de plus vrai que tous les visionnaires voient ce qu'ils voient; et leur erreur ne consiste que dans les jugements qu'ils font; que ce qu'ils voient existe véritablement au dehors, à cause qu'ils le voient au dehors.

C'est ce jugement-là qui renferme un consentement de notre liberté, et par conséquent qui est sujet à l'erreur. Et nous devons toujours nous empêcher de le faire : nous ne devons jamais juger de quoi que ce soit, autant que nous pouvons nous en empêcher, et que l'évidence et la certitude ne nous y contraignent pas, comme il arrive ici. Car, quoique nous nous sentions extrêmement portés, par une habitude très-forte, à juger que nos sensations sont dans les objets; comme, la chaleur est dans le feu, les couleurs dans les tableaux : cependant nous ne voyons point de raison certaine et évidente qui nous presse et qui nous oblige à le croire; et ainsi nous avons tort, et nous nous soumettons volontairement à l'erreur par le mauvais usage que nous faisons de notre liberté, quand nous formons librement de tels jugements.

### Explication des erreurs particulières de la vue, pour servir d'exemple des erreurs générales de nos sens.

Nous avons donné, ce me semble, assez d'ouverture pour reconnaître les erreurs de nos sens à l'égard des qualités sensibles en général, desquelles on a parlé à l'occasion de la lumière et des couleurs, que l'ordre demandait qu'on expliquât. Il semble que l'on devrait maintenant descendre un peu dans le particulier, et examiner en détail les erreurs où chacun de nos sens nous porte : mais on ne s'arrêtera pas à ces choses, parce qu'après ce que l'on a déjà dit, un peu d'attention suppléera facilement à des discours ennuyeux, que l'on serait obligé de faire. On va seulement rapporter les erreurs générales où notre vue nous fait tomber touchant la lumière et les couleurs, et l'on croit que cet exemple suffira pour faire reconnaître les erreurs de tous les autres sens.

Lorsque nous avons regardé quelques moments le soleil, voici ce qui se passe dans nos yeux et dans notre âme, et les erreurs dans lesquelles nous tombons.

Il est certain pour ceux qui savent les premiers éléments de la dioptrique, et quelque chose de la structure admirable des yeux, que les rayons du soleil souffrent réfraction dans le cristallin et dans les autres humeurs, et qu'ils se rassemblent ensuite sur la rétine ou nerf optique, qui tapisse tout le fond de l'œil : de la même manière que les rayons du soleil qui traversent une loupe, ou verre convexe, se rassemblent au foyer ou point brûlant de ce verre à deux, trois ou quatre pouces de lui, à proportion de sa convexité. De plus, l'expérience apprend que, si l'on met au foyer de cette loupe quelque petit morceau d'étoffe ou de papier noir, les rayons du soleil font une si grande impression sur cette étoffe ou sur ce papier, et ils en agitent les petites parties avec tant de violence, qu'ils les rompent et les séparent les unes des autres; en un mot, qu'ils les brûlent ou les réduisent en fumée et en cendres.

Ainsi l'on doit conclure de cette expérience que, si le nerf optique était noir, et que, si la prunelle, ou le trou de l'uvée, par laquelle la lumière entre dans les yeux, s'élargissait pour laisser librement passer les rayons du soleil, au lieu qu'elle s'étréci' pour les en empêcher, il arriverait la même chose à notre rétine, qu'à cette étoffe ou à ce papier noir, c'est-à-dire, que ses fibres seraient si fort agitées, qu'elles seraient bientôt rompues et brûlées. C'est pour cette raison que la plupart des hommes sentent une grande douleur, s'ils regardent pour un moment le soleil; parce qu'ils ne peuvent si bien fermer le trou de la prunelle, qu'il n'y passe toujours assez de rayons pour agiter les filets du nerf optique avec beaucoup de violence et avec quelque sujet de craindre qu'ils ne se rompent.

L'âme n'a aucune connaissance de tout ce que nous venons de dire; et quand elle regarde le soleil, elle n'aperçoit ni son nerf optique, ni qu'il y ait du mouvement dans ce nerf : cependant cela n'est pas une erreur, ce n'est qu'une simple ignorance. Mais la première erreur où elle tombe, est qu'elle juge que la douleur qu'elle sent est dans son œil.

Si, incontinent après qu'on a regardé le soleil, on entre dans un lieu fort obscur les yeux ouverts, cet ébranlement des fibres du nerf optique, causé par les rayons du soleil, diminue et se change peu à peu. Et c'est là tout le changement que l'on peut concevoir dans les yeux. Cependant ce n'est pas ce que l'âme y aperçoit, mais seulement une lumière blanche et jaune. Et sa seconde erreur est qu'elle juge que la lumière qu'elle voit est dans ses yeux ou sur une muraille voisine.

Enfin, l'agitation des fibres de la rétine diminue toujours, et cesse peu à peu; car, lorsqu'un corps a été agité ou secoué, on n'y doit rien concevoir autre chose qu'une diminution de son mouvement : mais ce n'est point encore ce que l'âme voit dans ses yeux. Elle voit que la couleur blanche devient orangée, puis se change en rouge, et enfin en bleue. Et la troisième erreur où nous tombons est que nous jugeons qu'il y a dans notre œil ou sur la muraille des changements qui diffèrent bien davantage que du plus ou du moins, à cause que les couleurs bleues, orangées et rouges que nous voyons, diffèrent bien autrement que du plus ou du moins.

Voilà quelques erreurs où nous tombons touchant la lumière et les couleurs : et ces erreurs nous font encore tomber en d'autres, comme nous l'allons expliquer dans les articles suivants.

—

1. — *Les erreurs de nos sens nous servent de principes généraux pour tirer de fausses conclusions, qui servent de principes à leur tour.*

On a, ce me semble, expliqué suffisamment en quoi consistent nos sensations et les erreurs générales qui s'y trouvent, pour des personnes qui ne sont point préoccupées, et qui sont capables de quelque attention d'esprit. Il est maintenant à propos de montrer qu'on s'est servi de ces erreurs générales comme de principes incontestables pour expliquer toutes choses; qu'on en a tiré une infinité de fausses conséquences, qui ont aussi à leur tour servi de principes pour tirer d'autres canséquences; et qu'ainsi on a composé peu à peu ces sciences imaginaires sans corps et sans réalité, après lesquelles on court aveuglément, mais qui, semblables à des fantômes, ne laissent autre chose à ceux qui les embrassent que la confusion et la honte de s'être laissé séduire, ou ce

caractère de folie qui fait qu'on prend plaisir à se repaître d'illusions et de chimères ; c'est ce qu'il faut montrer en particulier par des exemples.

On a déjà dit que nous avions coutume d'attribuer aux objets nos propres sensations, et que nous jugions que les couleurs, les odeurs, les saveurs, etc., se trouvaient dans les corps que nous appelons *colorés*, et ainsi des autres. On a reconnu que c'est une erreur. Il faut présentement montrer que cette erreur nous sert de principe pour tirer de fausses conséquences, et qu'ensuite nous regardons ces dernières conséquences comme d'autres principes, sur lesquels nous continuons d'appuyer nos raisonnements. En un mot, il faut exposer ici les démarches que fait l'esprit humain dans la recherche de quelques vérités particulières, lorsque ce faux principe, que nos sensations sont dans les objets, lui paraît incontestable.

Et afin de rendre ceci plus sensible, prenons quelque corps en particulier, dont on rechercherait la nature, et voyons ce que ferait un homme qui voudrait, par exemple, connaître ce que c'est que du miel et du sel. La première chose que cet homme ferait serait d'en examiner la couleur, l'odeur, la saveur et les autres qualités sensibles ; quelles sont celles du miel et celles du sel, en quoi elles conviennent, en quoi elles diffèrent, et le rapport qu'elles peuvent encore avoir avec celles des autres corps.

### II. — *L'origine des différences qu'on attribue aux objets : ces différences sont dans l'âme.*

Cela fait, voici à peu près la manière dont il raisonnerait, supposé qu'il crût, comme un principe incontestable, que les sensations fussent dans les objets des sens. Toutes les choses que je sens en goûtant, en voyant et en maniant ce miel et ce sel, sont dans ce miel et dans ce sel. Or, il est indubitable que ce que je sens dans le miel diffère essentiellement de ce que je sens dans le sel. La blancheur du sel diffère sans doute bien davantage que du plus et du moins de la couleur du miel : et la douceur du miel de la saveur piquante du sel, et par conséquent il faut qu'il y ait une différence essentielle entre le miel et le sel, puisque tout ce que je sens dans l'un et dans l'autre ne diffère pas seulement du plus et du moins, mais qu'il diffère essentiellement.

Voilà la première démarche que cet homme ferait. Car, sans doute, il ne peut juger que le miel et le sel diffèrent essentiellement, que parce qu'il trouve que les apparences de l'un diffèrent essentiellement de celles de l'autre, c'est-à-dire que les sensations qu'il a du miel diffèrent essentiellement de celles qu'il a du sel, puisqu'il n'en juge que par l'impression qu'ils font sur les sens. Il regarde donc ensuite sa conclusion comme un nouveau principe, duquel il tire d'autres conclusions en cette sorte.

### III. — *L'origine des formes substantielles.*

Puis donc que le miel et le sel et les autres corps naturels diffèrent essentiellement les uns des autres, il s'ensuit que ceux-là se trompent lourdement, qui nous veulent faire croire que toute la différence qui se trouve entre ces corps ne consiste que dans la différente configuration des petites parties qui les composent. Car, puisque la figure n'est point essentielle au corps figuré, que la figure de ces petites parties qu'ils imaginent dans le miel change, le miel demeurera toujours miel, quand même ces parties auraient la figure des petites parties du sel. Ainsi, il faut de nécessité qu'il se trouve quelque substance qui, étant jointe à la matière première commune à tous différents corps, fasse qu'ils diffèrent essentiellement les uns des autres.

Voilà la seconde démarche que ferait cet homme, et l'heureuse découverte des formes substantielles : ces substances secondes, qui font tout ce que nous voyons dans la nature, quoiqu'elles ne subsistent que dans l'imagination de notre philosophe. Mais voyons les propriétés qu'il va libéralement donner à cet être de son invention, car il ôtera sans doute à toutes les autres substances les propriétés qui leur sont les plus essentielles pour l'en revêtir.

### IV. — *L'origine de toutes les autres erreurs les plus générales de la physique de l'école.*

Puis donc qu'il se trouve dans chaque corps naturel deux substances qui le composent, l'une qui est commune au miel et au sel et à tous les autres corps, et l'autre qui fait que le miel est miel, que le sel est sel, et que tous les autres corps sont ce qu'ils sont ; il s'ensuit que la première, qui est la matière, n'ayant point de contraire et étant indifférente à toutes les formes, doit demeurer sans force et sans action, puisqu'elle n'a pas besoin de se défendre ; mais pour les autres, qui sont les formes substantielles, elles ont besoin d'être toujours accompagnées de qualités et de facultés pour les défendre. Il faut qu'elles soient toujours sur leurs gardes de peur d'être surprises, qu'elles travaillent continuellement à leur conservation, à étendre leur domination sur les matières voisines, et à pousser leurs conquêtes le plus avant qu'elles pourront, parce que, si elles étaient sans forces ou si elles manquaient d'agir, d'autres formes les viendraient surprendre et les anéantiraient aussitôt. Il faut donc qu'elles combattent toujours et qu'elles nourrissent ces antipathies et ces haines irréconciliables contre ces formes ennemies qui ne cherchent qu'à les détruire.

Que s'il arrive qu'une forme s'empare de la matière d'une autre, que la forme de cadavre, par exemple, s'empare du corps d'un chien, il ne faut pas que cette forme se contente d'anéantir la forme du chien, il faut que sa haine se satisfasse dans la destruction de toutes les qualités qui ont suivi le parti de son ennemie. Il faut aussitôt que le poil du cadavre soit blanc d'une blancheur de création nouvelle, que son sang soit rouge d'une rougeur qui ne soit point suspecte, que tout ce corps soit couvert de qualités fidèles à leur maîtresse, et qu'elles la défendent selon le peu de forces qu'ont les qualités d'un corps mort, qui doivent bientôt périr à leur tour. Mais, parce qu'on ne peut pas toujours combattre, et que toutes choses ont un lieu de repos, il faut sans doute que le feu, par exemple, ait son centre où il tâche toujours d'aller par sa légèreté et par son inclination naturelle, afin de se reposer, de ne brûler plus et de quitter même sa chaleur, qu'il ne gardait ici-bas que pour sa défense.

Voilà une petite partie des conséquences que l'on tire de ce dernier principe, *qu'il y a des formes substantielles*, lequel on a fait conclure à notre philosophe avec un peu trop de liberté ; car d'ordinaire les autres disent ces mêmes choses plus sérieusement qu'il n'a fait ici.

Il y a encore une infinité d'autres conséquences que tire tous les jours chaque philosophe, selon son humeur et son inclination, selon la fécondité ou la stérilité de son imagination, car ce ne sont que ces choses qui les font différer les uns des autres.

On ne s'arrête point ici à combattre ces substances chimériques, d'autres personnes les ont assez examinées. Ils ont assez fait voir que les formes substantielles ne furent jamais dans la nature, et qu'elles servent à tirer un très-grand nombre de conséquences fausses, ridicules et même contradictoires. On se contente d'avoir reconnu leur origine dans l'esprit de l'homme, et d'avoir fait voir qu'elles doivent ce qu'elles sont aujourd'hui à ce préjugé commun à tous les hommes, *que les sensations sont dans les objets qu'ils sentent*. Car, si

l'on considère avec un peu d'attention ce que nous avons déjà dit, savoir : qu'il est nécessaire, pour la conservation du corps, que nous ayons des sensations essentiellement différentes, quoique les impressions que les objets font sur notre corps ne diffèrent que très-peu, on verra clairement que c'est à tort qu'on s'imagine une si grande différence dans les objets de nos sens.

Mais il faut que je dise ici, en passant, que l'on ne trouve rien à redire à ces termes de *forme* et de *différence essentielle*. Le miel est sans doute miel par sa forme, et c'est ainsi qu'il diffère essentiellement du sel; mais cette forme ou cette différence essentielle ne consiste que dans la différente configuration de ses parties. C'est cette différente configuration qui fait que le miel est miel et que le sel est sel; et quoiqu'il ne soit qu'accidentel à la matière en général d'avoir la configuration des parties du miel ou du sel, et ainsi d'avoir la forme du miel ou du sel, on peut dire cependant qu'il est essentiel au miel et au sel, pour être ce qu'ils sont, d'avoir une telle ou telle configuration dans leurs parties; de même que les sensations de froid, de chaud, de douleur, etc., ne sont point essentielles à l'âme, mais seulement à l'âme qui les sent, parce que c'est par ces sensations de froid, de chaud, de douleur, que l'âme est appelée *sentir du chaud, du froid et de la douleur*.

—

I. — *Exemple tiré de la morale, que nos sens ne nous offrent que de faux biens.*

On a rapporté des preuves qui font, ce semble, assez voir que ce préjugé, *que nos sensations sont dans les objets*, est un principe très-fécond en erreurs dans la physique. Il en faut maintenant apporter un autre tiré de la morale, où ce même préjugé joint avec celui-ci, *Que les objets de nos sens sont les seules et les véritables causes de nos sensations*, a une pareille fécondité.

Il n'y a rien de si commun dans le monde que de voir des personnes qui s'attachent aux biens sensibles : les uns aiment la musique, les autres la bonne chère, et d'autres enfin sont passionnés pour d'autres choses. Or, voici à peu près de quelle manière ils doivent avoir raisonné pour s'être persuadés que tous ces objets sont des biens. Toutes ces saveurs agréables qui nous plaisent dans les festins, ces sons qui flattent l'oreille, et ces autres plaisirs que nous sentons en d'autres occasions, sont sans doute renfermés dans les objets sensibles, ou tout au moins ces objets nous les font sentir, ou enfin nous ne pouvons les goûter que par leur moyen. Or, il n'est pas possible de douter que le plaisir ne soit bon, que la douleur ne soit mauvaise, nous en sommes intérieurement convaincus, et par conséquent les objets de nos passions sont des biens très-réels auxquels nous devons nous attacher pour être heureux.

Voilà le raisonnement que nous faisons ordinairement presque sans y penser. Ainsi, c'est à cause que nous croyons que nos sensations sont dans les objets, ou bien que les objets ont en eux-mêmes le pouvoir de nous les faire sentir, que nous considérons comme nos biens des choses au-dessus desquelles nous sommes infiniment élevés, des choses qui ne peuvent au plus agir que sur nos corps et produire quelques mouvements dans leurs fibres, mais qui ne peuvent jamais agir sur nos âmes, et qui, par conséquent, ne peuvent nous faire sentir ni plaisir ni douleur.

II. — *Qu'il n'y a que Dieu qui soit notre bien, et que tous les objets sensibles ne peuvent nous faire sentir du plaisir.*

Certainement, si ce n'est pas notre âme qui agit sur elle-même à l'occasion de ce qui se passe dans le corps, il n'y a que Dieu seul qui ait ce pouvoir, et, si ce n'est point elle qui se cause du plaisir ou de la douleur, selon la diversité des ébranlements des fibres de son corps, comme il y a toutes les apparences, puisqu'elle sent du plaisir et de la douleur, sans qu'elle y consente, je ne connais point d'autre main assez puissante pour les lui faire sentir, que celle de l'auteur de toutes choses.

Certainement il n'y a que Dieu qui soit notre véritable bien. Il n'y a que lui qui puisse nous combler de tous les plaisirs dont nous sommes capables. Ce n'est que dans sa connaissance et dans son amour qu'il a résolu de nous les faire sentir; et ceux qu'il a attachés aux mouvements qui se passent dans notre corps, afin que nous eussions soin de sa conservation, sont très-petits, très-faibles et de très-peu de durée, quoique, dans l'état de péché où nous sommes, nous en soyons comme esclaves. Mais ceux qu'il fera sentir à ses élus dans le ciel seront infiniment plus grands, puisqu'il nous a faits pour le connaître et pour l'aimer. Car enfin, l'ordre demandant que l'on ressente de plus grands plaisirs lorsqu'on possède de plus grands biens, puisque Dieu est infiniment au-dessus de toutes choses, le plaisir de ceux qui le posséderont sera sûrement un plaisir qui surpassera tous les plaisirs.

III. — *L'origine des erreurs des épicuriens et des stoïciens.*

Ce que nous venons de dire de la cause de nos erreurs à l'égard du bien a sa preuve dans les fausses opinions qu'avaient les stoïciens et les épicuriens touchant le souverain bien. Les épicuriens le mettaient dans le plaisir; et parce qu'on le sent aussi bien dans le vice que dans la vertu, et même plus ordinairement dans le premier que dans l'autre, on a cru communément qu'ils se laissaient aller à toutes sortes de voluptés.

Or la première cause de leur erreur est que, jugeant faussement qu'il y avait quelque chose d'agréable dans les objets de leurs sens, ou qu'ils étaient les véritables causes des plaisirs qu'ils sentaient, étant outre cela intérieurement persuadés que le plaisir était un bien pour eux, ils se laissaient aller à toutes les passions desquelles ils n'appréhendaient point de souffrir quelque incommodité dans la suite. Au lieu qu'ils devaient considérer que le plaisir que l'on sent dans les choses sensibles ne peut être dans ces choses comme dans leurs véritables causes, ni d'une autre manière, et par conséquent que les biens sensibles ne peuvent être des biens à l'égard de notre âme, et le reste que nous avons expliqué.

Les stoïciens étant persuadés, au contraire, que les plaisirs sensibles n'étaient que dans le corps, et que l'âme devait avoir son bien particulier, ils mettaient le bonheur dans la vertu. Or, voici la source de leurs erreurs.

C'est qu'ils croyaient que le plaisir et la douleur sensibles n'étaient point dans l'âme, mais seulement dans le corps; et ce faux jugement leur servait ensuite de principe pour d'autres fausses conclusions, comme que la douleur n'est point un mal, ni le plaisir un bien, que les plaisirs des sens ne sont point bons en eux-mêmes, qu'ils sont communs aux hommes et aux bêtes, etc. Cependant il est facile de voir que, quoique les épicuriens et les stoïciens aient eu tort en bien des choses, ils ont eu raison en quelques-unes. Car le bonheur des bienheureux ne consiste que dans une vertu accomplie, c'est-à-dire dans la connaissance et l'amour de Dieu, et dans un plaisir très-doux qui l'accompagne sans cesse.

Retenons donc bien que les objets extérieurs ne renferment rien d'agréable ni de fâcheux, qu'ils ne sont point les causes de nos plaisirs, que nous n'avons point de sujet de les craindre ni de les aimer,

mais qu'il n'y a que Dieu qu'il faille craindre et qu'il faille aimer, comme il n'y a que lui qui soit assez puissant pour nous punir et pour nous récompenser, pour nous faire sentir du plaisir et de la douleur; enfin que ce n'est qu'en Dieu et que de Dieu que nous devons espérer les plaisirs pour lesquels nous avons une inclination si forte et si naturelle.

Nous avons suffisamment expliqué les erreurs de nos sens au regard de leurs objets, comme de la lumière, des couleurs et des autres qualités sensibles. Il faut voir maintenant comme ils nous séduisent touchant les objets mêmes qui ne sont point de leur ressort, en nous empêchant de les considérer avec attention, et en nous inclinant à en juger sur leur rapport; c'est ce qui mérite bien d'être expliqué.

—

I. — *Que nos sens nous portent à l'erreur en des choses même qui ne sont point sensibles.*

L'attention et l'application de l'esprit aux idées claires et distinctes que nous avons des objets est la chose du monde la plus nécessaire pour découvrir la vérité de ce qu'ils sont. Car, de même qu'il n'est pas possible de voir la beauté de quelque ouvrage sans ouvrir les yeux et sans le regarder fixement; ainsi l'esprit ne peut pas voir évidemment la plupart des choses avec les rapports qu'elles ont les unes aux autres, s'il ne les considère avec attention. Or, il est certain qu'il n'y a rien qui nous détourne davantage de l'attention aux idées claires et distinctes que nos propres sens; et par conséquent il n'y a rien qui nous éloigne davantage de la vérité, et qui nous jette sitôt dans l'erreur.

Pour bien concevoir ces choses, il est absolument nécessaire de savoir que les trois manières d'apercevoir de l'âme, dont j'ai parlé auparavant, ne la touchent pas toutes également, et que, par conséquent, elle n'apporte pas une pareille attention à tout ce qu'elle aperçoit par leur moyen, car elle s'applique beaucoup à ce qui la touche beaucoup, et elle est peu attentive à ce qui la touche peu.

Or, ce qu'elle aperçoit par les sens la touche et l'applique extrêmement; ce qu'elle connaît par l'imagination la touche beaucoup moins, mais ce que l'entendement lui représente, je veux dire, ce qu'elle aperçoit par elle-même ou indépendamment des sens et de l'imagination, ne la réveille presque pas. Personne ne peut douter de ces choses, ni que la plus petite douleur des sens ne soit plus présente à l'esprit et ne le rende plus attentif que la méditation d'une chose de beaucoup plus grande conséquence.

La raison de ceci est que les sens représentent les objets comme présents, et que l'imagination ne les représente que comme absents. Or, l'ordre demande que, de plusieurs biens ou de plusieurs maux qui sont proposés à l'âme, ceux qui sont présents la touchent et l'appliquent davantage que les autres qui sont absents, parce qu'il est nécessaire que l'âme se détermine promptement sur ce qu'elle doit faire en cette rencontre. Ainsi elle s'applique beaucoup plus à une simple piqûre qu'à des spéculations fort relevées; et les plaisirs et les maux de ce monde font même plus d'impression sur elle que les douleurs terribles et les plaisirs infinis de l'éternité.

Les sens appliquent donc extrêmement l'âme à ce qu'ils lui représentent, et parce qu'elle est limitée et qu'elle ne peut nettement concevoir beaucoup de choses à la fois, elle ne peut apercevoir nettement ce que l'entendement lui représente dans le même temps que les sens lui offrent quelque chose à considérer. Elle laisse donc les idées claires et distinctes de l'entendement, propres cependant à découvrir la vérité des choses en elles-mêmes et elle s'applique uniquement aux idées confuses des sens qui la touchent beaucoup, et qui ne lui représentent point les choses selon ce qu'elles sont dans la vérité, mais seulement selon le rapport qu'elles ont avec le corps.

II. — *Exemple tiré de la conversation des hommes.*

Si une personne, par exemple, veut expliquer une vérité et dire son sentiment sur quelque chose, elle ne le peut faire, par des paroles, qu'en même temps elle ne touche en plusieurs manières les sens de ceux qui l'écoutent. Or l'âme, qui ne peut en même temps apercevoir distinctement plusieurs choses, et qui a toujours une grande attention à ce qui lui vient par les sens, ne considère presque point les raisons que cette personne apporte, mais elle s'applique beaucoup au plaisir sensible qu'elle a de la mesure de ses périodes, des rapports de ses gestes avec ses paroles, de l'agrément de son visage, enfin de l'air et de la manière dont elle parle, ce qui la détourne de l'attention qu'elle devrait avoir aux choses. Cependant elle en veut juger sans les connaître suffisamment; de sorte que ses jugements doivent être différents, selon la diversité des impressions qu'elle aura reçues par les sens.

Si, par exemple, celui qui parle s'énonce avec facilité, s'il garde une mesure agréable dans ses périodes, s'il a l'air d'un honnête homme et d'un homme d'esprit, si c'est une personne de qualité, s'il est suivi d'un grand train, s'il parle avec autorité et avec gravité, si les autres l'écoutent avec respect et en silence, s'il a quelque réputation et quelque commerce avec les esprits du premier ordre, enfin s'il est assez heureux pour plaire ou pour être estimé, il aura raison dans tout ce qu'il avancera; et il n'y aura pas jusqu'à son collet et à ses manchettes qui ne prouvent quelque chose.

Mais, s'il est assez malheureux pour avoir des qualités contraires à celles-ci, il aura beau démontrer, il ne prouvera jamais rien comme il faut: qu'il dise les plus belles choses du monde, on ne les apercevra jamais. L'attention des auditeurs n'étant qu'à ce qui touche les sens, le dégoût qu'ils auront de voir un homme si mal composé, les occupera tout entiers, et empêchera l'application qu'il devraient avoir à ses pensées. Ce collet sale et chiffonné fera mépriser celui qui le porte, et tout ce qui peut venir de lui, et cette manière de parler de philosophe et de rêveur, fera traiter de rêveries et d'extravagances ces hautes et sublimes vérités, dont le commun du monde n'est pas capable.

III. — *Qu'il ne faut point s'arrêter aux manières sensibles et agréables.*

Voilà quels sont les jugements des hommes. Leurs yeux et leurs oreilles jugent de la vérité, et non pas la raison, dans les choses mêmes qui ne dépendent que de la raison; parce que les hommes ne s'appliquent qu'au sensible et aux manières agréables, et qu'ils n'apportent presque jamais une attention forte et sérieuse, pour découvrir la vérité de quoi que ce soit.

Qu'y a-t-il cependant de plus injuste que de juger des choses par la manière, et de mépriser la vérité, parce qu'elle n'est pas revêtue d'ornements qui nous plaisent et qui flattent nos sens? Il devrait être honteux à des philosophes, et à des personnes qui se piquent d'esprit, de rechercher avec plus de soin ces manières agréables, que la vérité même, et de se repaître plutôt l'esprit de la vanité des paroles, que de la solidité des choses. C'est au commun des hommes, c'est aux âmes de chair et de sang à se laisser gagner par des périodes bien mesurées, et par des figures et des mouvements qui réveillent les passions

Omnia enim stolidi magis admirantur, amantque
Inversis quæ sub verbis latitantia cernunt.
Veraque constituunt, quæ belle tangere possunt
Aures, et lepido quæ sunt fucata colore.

Mais les personnes sages tâchent de se défendre contre la force maligne, et contre les charmes puissants de ces manières sensibles. Les sens leur imposent aussi bien qu'aux autres hommes, puisque en effet ce sont des hommes, mais ils méprisent les rapports qu'ils leur font des choses. Ils imitent ce fameux exemple des juges de l'Aréopage, qui défendaient rigoureusement à leurs avocats de se servir de ces paroles et de ces figures trompeuses, et qui ne les écoutaient que dans les ténèbres ; de peur que les agréments de leurs paroles et de leurs gestes ne leur persuadassent quelque chose contre la vérité et la justice, et afin qu'ils pussent davantage s'appliquer à considérer la solidité de leurs raisons.

—

### Deux autres exemples.

On vient de faire voir qu'il y a un fort grand nombre d'erreurs qui ont pour première cause cette forte application de l'âme à ce qui lui vient par les sens, et cette nonchalance où elle est pour les choses que l'entendement lui représente. On vient d'en donner un exemple de fort grande conséquence pour la morale, tiré de la conversation des hommes ; en voici encore d'autres tirés du commerce que l'on a avec le reste de la nature, lesquels il est absolument nécessaire de remarquer pour la physique.

#### I. — *Erreurs touchant la nature des corps.*

Une des principales erreurs où l'on tombe en matière de physique, c'est que l'on s'imagine qu'il y a beaucoup plus de substance dans les corps qui se font beaucoup sentir, que dans les autres qu'on ne sent presque pas. La plupart des hommes croient qu'il y a bien plus de matière dans l'or et dans le plomb, que dans l'air et dans l'eau ; et les enfants mêmes, qui n'ont point remarqué par les sens les effets de l'air, s'imaginent ordinairement que ce n'est rien de réel.

L'or et le plomb sont fort pesants, fort durs, et fort sensibles, l'eau et l'air, au contraire, ne se font presque pas sentir. De là les hommes concluent que les premiers ont bien plus de réalité, que les autres. Il jugent de la vérité des choses par l'impression sensible, qui nous trompe toujours, et ils négligent les idées claires et distinctes de l'esprit, qui ne nous trompent jamais, parce que le sensible nous touche et nous applique, et que l'intelligible nous endort. Ces faux jugements regardent la substance des corps, en voici d'autres sur les qualités des mêmes corps.

#### I. — *Erreurs touchant leurs qualités et leur perfection.*

Les hommes jugent presque toujours que les objets qui excitent en eux des sensations plus agréables sont les plus parfaits et les plus purs, sans savoir seulement en quoi consiste la perfection et la pureté de la matière, et même sans s'en mettre en peine.

Ils disent, par exemple, que de la fange est impure, et que de l'eau très-claire est fort pure. Mais les chameaux, qui aiment l'eau bourbeuse, et ces animaux qui se plaisent dans la fange, ne seraient pas de leur sentiment. Ce sont des bêtes, il est vrai ; mais les personnes qui aiment les entrailles de la bécasse et les excréments de la fouine ne disent pas que c'est de l'impureté, quoiqu'ils le disent de ce qui sort de tous les autres animaux. Enfin, le musc et l'ambre sont estimés généralement de tous les hommes, quoique l'on tienne que ce ne sont que des excréments.

Certainement on ne juge de la perfection de la matière et de sa pureté que par rapport à ses propres sens : et de là il arrive que, les sens étant différents dans tous les hommes, comme on l'a suffisamment expliqué, ils doivent juger très-diversement de la perfection et de la pureté de la matière. Ainsi les livres qu'ils composent tous les jours sur les perfections imaginaires qu'ils attribuent à certains corps, sont nécessairement remplis d'erreurs dans une variété tout à fait étrange et bizarre ; puisque les raisonnements qu'ils contiennent ne sont appuyés que sur les idées fausses, confuses et irrégulières de nos sens.

Il ne faut pas que des philosophes disent que la matière est pure ou impure, s'ils ne savent ce qu'ils entendent précisément par ces mots de *pur* et d'*impur* ; car il ne faut pas parler sans savoir ce que l'on dit, c'est-à-dire, sans avoir des idées distinctes qui répondent aux termes dont on se sert. Or, s'ils avaient fixé des idées claires et distinctes à l'un et à l'autre de ces mots, ils verraient que ce qu'ils appellent *pur* serait souvent très-impur, et que ce qui leur paraît impur se trouverait souvent très-pur.

S'ils voulaient, par exemple, que cette matière-là fût la plus pure et la plus parfaite, dont les parties seraient les plus déliées et les plus faciles à se mouvoir ; l'or, l'argent et les pierres précieuses seraient des corps extrêmement imparfaits, et l'air et le feu seraient au contraire très-parfaits : quand de la chair viendrait à se corrompre et à sentir mauvais, ce serait alors qu'elle commencerait à se perfectionner ; et une charogne puante serait un corps bien plus parfait que de la chair ordinaire.

Que si, au contraire, ils voulaient que les corps les plus parfaits fussent ceux dont les parties seraient les plus grosses, les plus solides et les plus difficiles à se remuer, de la terre serait plus parfaite que de l'or ; et l'air et le feu seraient les corps les plus imparfaits.

Que, si l'on ne veut pas attacher aux termes de *pur* et de *parfait* les idées distinctes dont je viens de parler, il est permis d'en substituer d'autres en leur place ; mais, si l'on prétend ne définir ces mots que par des notions sensibles, on confondra éternellement toutes choses, puisqu'on ne fixera jamais la signification des termes qui les expriment. Tous les hommes, comme on l'a déjà prouvé, ont des sensations bien différentes des mêmes objets : donc on ne doit pas définir ces objets par les sensations qu'on en a, si l'on ne veut parler sans s'entendre, et mettre la confusion partout.

Mais, au fond, on ne voit pas qu'il y ait de matière, fût-ce celle dont les cieux sont composés, qui contienne en soi plus de perfection que les autres. Toute matière ne semble capable que de figures et de mouvements, et il lui est égal d'avoir des figures et des mouvements réguliers, ou d'en avoir d'irréguliers. La raison n'apprend pas que le soleil soit plus parfait ni plus lumineux que la boue, ni que ces beautés de nos romans et de nos poëtes aient aucun avantage sur les cadavres les plus corrompus. Ce sont nos sens faux et trompeurs qui nous le disent. On a beau se récrier, toutes ces railleries et ces exclamations sont froides et badines, après les raisons qu'on a apportées.

Ceux qui savent seulement sentir, croient que le soleil est plein de lumière ; mais ceux qui savent sentir et raisonner, ne le croient pas, pourvu qu'ils sachent aussi bien raisonner, qu'ils savent sentir. On est très-persuadé que ceux-là mêmes qui défèrent le plus au témoignage de leurs sens, seraient dans le sentiment où l'on est, s'ils avaient bien considéré et bien médité sur les choses que l'on a rapportées. Mais ils aiment trop les illusions de

leurs sens; il y a trop longtemps qu'ils obéissent à leurs préjugés ; et leur âme s'est trop oubliée, pour reconnaître que ce qu'elle voit de perfection dans le corps soit quelque chose qui lui appartienne.

Ce n'est pas aussi à ces sortes de gens que l'on parle, on se met peu en peine de leur approbation et de leur estime ; ils ne veulent pas écouter, ils ne peuvent donc pas juger. Il suffit que l'on défende la vérité, et qu'on ait l'approbation de ceux qui travaillent sérieusement pour la découvrir, qui se veulent délivrer des erreurs de leurs sens, et faire usage de leur esprit autant qu'il leur est possible. On leur demande seulement qu'ils méditent ces pensées avec le plus d'attention qu'ils pourront, et qu'ils jugent. Qu'ils les condamnent ou qu'ils les approuvent, on les soumet à leurs jugements, parce qu'ils ont acquis par leur méditation droit de vie et de mort sur elles, lequel ne peut leur être contesté sans injustice.

—

CONCLUSION DE CES ARTICLES.

Nous avons, ce me semble, assez découvert les erreurs où nos sens nous portent en général, soit au regard des objets qui leur sont propres, soit au regard des choses qui ne peuvent être aperçues que par l'entendement; et je ne crois pas qu'en les suivant nous tombions dans aucune erreur, dont on ne puisse reconnaître la cause dans les choses que nous venons de dire, pourvu qu'on les veuille un peu méditer.

I. — *Que nos sens ne nous sont donnés que pour la conservation de notre corps.*

Nous avons encore vu que nos sens sont très-fidèles et très-exacts pour nous apprendre les rapports que tous les corps qui nous environnent ont avec le nôtre ; mais qu'ils sont très-faux pour nous instruire de la vérité, de ce que les choses sont absolument en elles-mêmes : que le vrai usage qu'on en doit faire est de ne s'en servir que pour conserver sa santé et sa vie, et qu'on ne les peut assez mépriser, quand ils veulent s'élever jusqu'à se soumettre l'esprit. Et c'est-là la principale chose que je souhaite que l'on retienne bien de tous ces articles. Que l'on sache et que l'on conçoive bien que nos sens ne nous sont donnés que pour la conservation de notre corps, qu'on se fortifie dans cette pensée, et que l'on cherche d'autres secours que ceux qu'ils nous fournissent, pour nous délivrer de notre ignorance.

Que s'il se trouve quelques personnes, comme sans doute il n'y en aura que trop, qui ne soient point persuadées de ces dernières propositions par les choses qu'on a dites, on leur demande encore bien moins. Il suffit qu'ils entrent seulement en quelque défiance de leurs sens; et, s'ils ne peuvent pas rejeter absolument les rapports qu'ils nous font des choses, on leur demande seulement qu'ils doutent sérieusement si ces rapports sont entièrements vrais.

II. — *Qu'il faut douter du rapport qu'ils nous font des choses.*

Et véritablement il me semble qu'on en a assez dit à des personnes raisonnables, pour leur jeter au moins quelque scrupule dans l'esprit, et par conséquent pour les exciter à se servir de leur liberté autrement qu'ils n'ont fait jusqu'à présent. Car, s'ils peuvent entrer dans quelque doute que les rapports de leurs sens soient vrais, ils peuvent aussi avec plus de facilité retenir leur consentement, et s'empêcher ainsi de tomber dans les erreurs où ils sont tombés jusqu'ici, principalement s'ils se souviennent de la règle qui est au commencement de ce traité : « Qu'on ne doit jamais donner un consentement entier qu'à des choses qui paraissent entièrement évidentes, et auxquelles on ne peut s'abstenir de consentir, sans reconnaître, avec une entière certitude, que l'on ferait mauvais usage de sa liberté si l'on ne s'y rendait pas. »

III. — *Que ce n'est pas peu que de savoir douter comme il faut.*

Au reste, qu'on ne s'imagine pas que l'on ait peu avancé, si l'on a seulement appris à douter. Ce n'est pas si peu de chose que l'on pense de savoir douter par esprit et par raison : car il faut le dire ici, il y a bien de la différence entre douter et douter. On doute par emportement et par brutalité, par aveuglement et par malice, et enfin par fantaisie, et parce que l'on veut douter; mais on doute aussi par prudence et par défiance, par sagesse et par pénétration d'esprit. Les académiciens et les athées doutent de la première sorte; les vrais philosophes doutent de la seconde. Le premier doute est un doute de ténèbres qui ne conduit point à la lumière, mais qui en éloigne toujours : le second doute naît de la lumière, et il aide en quelque façon à la produire à son tour.

Ceux qui ne doutent que de la première façon ne comprennent pas ce que c'est que douter avec esprit. Ils se raillent de ce que Descartes apprend à douter dans la première de ses méditations métaphysiques, parce qu'il leur semble qu'il n'y a qu'à douter par fantaisie : et qu'il n'y a qu'à dire en général que notre nature est infirme, que notre esprit est plein d'aveuglement, qu'il faut avoir un grand soin de se défaire de ses préjugés, et autres choses semblables. Ils pensent que cela suffit pour ne se laisser pas séduire davantage à ses sens, et pour ne plus se tromper du tout. Il ne suffit pas de dire que l'esprit est faible, il lui faut faire sentir ses faiblesses. Ce n'est pas assez de dire qu'il est sujet à l'erreur, il lui faut découvrir en quoi consistent ses erreurs. C'est ce que nous croyons avoir fait en expliquant la nature et les erreurs de nos sens. (MALEBRANCHE.)

# NOTE IV.

## Art. SOMMEIL.

Si nous envisageons le sommeil et la veille sous un point de vue général, nous sommes forcés de les admettre jusque chez les végétaux, auxquels nous ne pouvons pas non plus refuser la vie, quelque immense différence qu'il y ait entre la leur et celle des animaux.

I. — *Sommeil des végétaux.*

1° Le *sommeil des plantes* se manifeste généralement par une inversion de l'activité plastique. Les tiges et les feuilles ont pour fonction spéciale de s'emparer du carbone et d'exhaler de l'oxygène; mais elles ne l'accomplissent que pendant la journée. Dans la nuit, au contraire, elles absorbent de l'oxygène et exhalent de l'acide carbonique, comme le font toujours les racines. Ainsi, pendant la nuit, l'antagonisme de tige et de racine est supprimé, ou la vie radiculaire devient prédominante. Mais la

racine est la première partie qui apparaisse dans l'embryon végétal ; puisque, pendant la germination, la radicule se développe avant la plumule, et que, chez la plupart des monocotylédones, elle est déjà bien formée dans la graine, tandis qu'on n'aperçoit encore aucune trace de plumule. D'ailleurs la terre et l'eau sont la première condition de l'existence végétale, dont l'air et la lumière ne font que déterminer le développement ultérieur. Ainsi, le sommeil de la tige est un retour vers la vie embryonnaire.

Les résines, les huiles et les alcaloïdes sont des produits de la lumière du jour ; les acides sont ceux de la nuit. Plusieurs plantes rougissent le tournesol le matin, et ne déterminent plus cet effet à midi ; le *bryophyllum calycinum*, acide le matin, insipide à midi, est amer le soir (Link, *Element. philosophiæ botanicæ*, p. 391). La vie des plantes ressemble donc même en cela à la germination, puisque celle-ci s'accompagned'oxygénation, d'absorption d'oxygène, de formation d'un suc acidule et d'exhalation d'acide carbonique.

2° Çà et là on voit apparaître des mouvements. Les fleurs se ferment plus ou moins pendant la nuit, attendu que les pétales se rapprochent de manière à se couvrir mutuellement ou à s'appliquer les uns contre les autres, ou à se plisser, ou à se tordre en spirale (Henschel, *Von der Sexualitæt der Pflanzen*, p. 392), et ce rapprochement de l'état qui avait lieu durant la préfloraison est un retour incontestable vers un degré antérieur de la vie. La tige du *nymphæa alba* s'incline le soir dans l'eau, et se redresse le matin ; les branches de l'*achyranthes lappacea* se penchent le soir vers la terre ; les pédoncules d'un grand nombre de *geranium*, de renoncules, etc., s'infléchissent aux approches de la nuit ; les supports des fruits d'un grand nombre de plantes exécutent le même mouvement (*Ibid.* p. 375). Les mouvements des feuilles deviennent surtout prononcés dans celles qui sont composées et munies de renflements articulaires ; la sensitive étend ses feuilles autant qu'elle le peut à midi, vers le crépuscule les folioles se ferment, puis les pétioles s'abaissent, et le mouvement se propage ainsi de bas en haut, d'abord rapide, avec de courts intervalles, puis plus calme et plus uniforme, jusqu'à ce qu'enfin la contraction ait atteint son dernier terme à minuit. Mais le mouvement journalier des feuilles est plus répandu dans le règne végétal, et, d'après les recherches de Henschel (*Ibid.* p. 377), il s'y manifeste sous les formes suivantes :

Dans les plantes à feuilles simples, le mouvement porte :

*a*. Sur la feuille entière, qui s'abaisse avec son pétiole et tourne sa page inférieure en dehors (*solanum bahamense*) ;

*b*. Sur le pétiole, la nervure moyenne et les nervures latérales, de sorte que les deux moitiés de la feuille s'appliquent sur le pétiole par leur page supérieure (*bauhinia*) ;

*c*. Sur le pétiole et la côte moyenne seulement, de manière que tantôt le pétiole se redresse, et la feuille s'applique soit aux feuilles (*atriplex hortensis*), soit aux pétioles (*œnothera mollis*) d'en face ; tantôt aussi le pétiole s'abaisse et la feuille s'accolle de haut en bas à la tige (*impatiens noli tangere*) ;

*d*. Sur le pétiole seul, qui se redresse, et contre lequel la feuille applique sa face inférieure, en s'abaissant (*sida abutilon*).

Dans les plantes à feuilles composées, le mouvement porte :

1. Sur les pétioles et les pétiolules, et il peut être uniforme ou non.

Quand le pétiole et les pétiolules se meuvent uniformément, tantôt ils se portent en haut, de manière que les folioles prennent une direction perpendiculaire (*trifolium incarnatum*), ou qu'elles s'appliquent les unes aux autres par leurs faces supérieures (*lathyrus odoratus, colutea arborescens*) ; tantôt ils se dirigent par le bas, de sorte que les folioles s'abaissent et s'appliquent, par leurs faces inférieures, soit exactement (*amorpha*), soit en empiétant les unes sur les autres (*abrus precatorius*).

Lorsque le mouvement des pétioles et des pétiolules n'est point uniforme, tantôt le pétiole se redresse et les pétiolules s'abaissent (*oxalis incarnata, lupinus albus*), tantôt le pétiole s'abaisse et les pétiolules se redressent (*vicia angustifolia*).

2. Sur le pétiole, les pétiolules et les pages des feuilles, et il peut être également uniforme ou non.

Dans le premier cas, tantôt le pétiole se redresse, ainsi que les pétiolules, et les folioles viennent s'imbriquer sur le pétiole (*gleditsia*) ; tantôt le pétiole s'abaisse, ainsi que les pétiolules, et les feuilles éprouvent une torsion telle qu'elles se rencontrent par leurs pages supérieures au-dessous du pétiole (*trifolium melilotus cœruleus*).

Dans le second cas, tantôt le pétiole s'abaisse et les pétiolules se redressent, ainsi que les folioles, qui s'imbriquent sur le pétiole par leur page supérieure (*tamarindus indica*) ; tantôt le pétiole se dresse, les pétiolules s'abaissent et les folioles se retournent, de manière à s'appliquer les unes contre les autres, par leurs pages supérieures, au-dessous du pétiole (*cassia*).

Mais nous avons encore à examiner les circonstances particulières de ces mouvements des feuilles, attendu que l'essence du sommeil s'exprime clairement en eux.

3° Meinecke (*Ueber die Zahlenverhaeltnisse in den Fructificationsorganen der Pflanzen*, p. 16), a fort bien démontré que le sommeil des feuilles n'est point un affaissement, mais une direction spontanée ; il faut user de violence pour leur faire quitter la position qu'elles ont prise, et elles y reviennent aussitôt qu'on les abandonne à elles-mêmes. Ce sommeil n'est pas non plus un effet mécanique de la température ou de l'humidité, etc. L'obscurité n'en est même point une cause suffisante ; car, chez nous, comme dans les contrées tropicales, la nuit commence pour les plantes dès avant que le soleil ait disparu entièrement sous l'horizon. (Humboldt, *Reise in die Æquinoctialgegenden*, t. II, p. 445.)

4° Il repose sur un type intérieur. D'après les observations de Duhamel, de Mairan et de Ritter, les plantes qu'on tient dans une obscurité continuelle s'ouvrent et se ferment aussi régulièrement que quand elles sont exposées à l'air libre et à l'influence du jour et de la nuit (Henschel, *loc. cit.*, p. 389). Decandolle a vu (*Bulletin de la Soc. philom.*, t. II, p. 139) que plusieurs sensitives tenues dans un lieu continuellement obscur, des *mirabilis jalappa* renfermés à demeure dans une cave éclairée par la lueur uniforme d'une lampe, et des *oxalis stricta* et *incarnata* soumises à la même épreuve pendant la nuit seulement, s'ouvraient le jour et se fermaient la nuit.

5° La plante porte donc en elle-même la cause de ses veilles et de son sommeil, qui est en harmonie avec celle qu'on observe dans l'univers, et qui obéit au même type. D'après Meyer, cette cause tient à ce que la turgescence du tissu cellulaire prédomine tantôt au côté supérieur et tantôt au côté inférieur de la feuille ; la plante porterait donc en elle-même sa propre mesure du temps ; mais cette mesure serait de vingt-quatre heures, et par conséquent en harmonie avec la rotation de la terre autour de son axe. Les végétaux qu'on transporte d'un autre hémisphère dans le nôtre conservent d'abord l'habitude de s'ouvrir à l'époque où le soleil paraît sur l'horizon dans leur climat naturel et de se fermer à celle où cet astre y disparaît.

6° Mais, de même que ces végétaux prennent peu à peu le type diurne de nos climats, de même aussi on parvient à renverser le type habituel de certaines plantes en les exposant à la lumière artificielle pendant la nuit, et les tenant dans l'obscurité pendant le jour. Decandolle a reconnu qu'en traitant ainsi la belle-de-nuit, qui a coutume d'épanouir ses feuilles le soir et de les fermer le matin, dès le second jour, elle s'ouvrait le matin et se fermait le soir; que le *convolvulus purpureus*, qui est dans l'usage de s'épanouir vers dix heures du soir, s'ouvrait à six heures dès le second jour; qu'au troisième jour des sensitives s'ouvraient le soir et se fermaient le matin.

7° La feuille est un développement en largeur qui fait antagonisme à la direction verticale du tronc sur lequel elle a poussé et dont elle s'est détachée. Pendant la veille, elle affecte une direction horizontale, qui est en harmonie avec son développement; pendant le sommeil, tantôt elle se redresse, prend ainsi la direction de la tige, et se rapproche de son origine, de même que, plus elle est jeune, et par conséquent analogue à la tige, plus aussi l'angle qu'elle décrit avec cette dernière est aigu; tantôt elle s'abaisse, et, en se rapprochant par là de la racine, s'éloigne encore davantage de son origine. (Henschel, *loc. cit.*, p. 382.) Les plus jeunes feuilles de la sensitive conservent jour et nuit la position du sommeil, et n'acquièrent que peu à peu celle de l'état de veille. (Sigwart, dans Reil, *Archiv*, t. XII, p. 36.)

8° Les antagonismes se sont développés peu pendant la veille, tandis que pendant le sommeil ils se trouvent dans le même état qu'avant le développement. Les feuilles qui, durant la veille, s'écartent de la tige et les unes des autres, se rapprochent des parties voisines pendant le sommeil, s'appliquent à la tige, aux branches ou aux pétioles, ou se serrent les unes contre les autres, s'adossent au pétiole, et s'imbriquent les unes sur les autres. (Henschel, *loc. cit.*, p. 382.)

Les feuilles et les parties foliacées, dit Meyer, s'écartent de plus en plus, par les progrès de leur développement, de la direction parallèle à la tige ou aux branches; les pages primitivement tournées en dedans et concaves se tournent et finissent par se bomber vers le haut, jusqu'à ce qu'un moment vienne où elles passent de la situation horizontale à la flexion vers le bas, position dans laquelle elles périssent; or le sommeil a pour effet de ramener la formation trop précipitée à des degrés antérieurs et de ralentir la vie de la plante, qui sans lui serait trop rapide. Mais les circonstances qui déterminent les variétés du sommeil végétal sont, toujours d'après ce physiologiste, et eu égard aux genres, la substance et l'organisation des feuilles. Le sommeil est d'autant plus prononcé que les feuilles sont plus tendres, et on n'en observe que de faibles traces dans celles qui sont toujours vertes, coniques, pleines de sucs visqueux et résineux. Nulle part il n'est plus sensible que dans les feuilles pétiolées et surtout pennées. Quant à ce qui concerne le point d'attache sur telle ou telle plante en particulier, l'alternative de sommeil et de veille est plus forte que partout ailleurs dans les feuilles moyennes de toute la foliation, par conséquent dans les feuilles caulinaires supérieures, qui sont les plus jeunes et les plus délicates, et il diminue tant vers le bas que vers le haut. Les cotylédons, quand ils sortent de leur long assoupissement, marchent vers la mort sans retomber dans le sommeil; les organes génitaux femelles, au contraire, comme étant les dernières feuilles, les feuilles terminales, celles qui constituent le fruit, demeurent la plupart du temps à l'état de bourgeon, et parmi elles il ne s'en trouve que quelques-unes qui s'épanouissent à la manière des feuilles, mais au moment seulement où elles s'ouvrent comme valves du fruit.

9° Pendant la contraction, la vie se retire de la périphérie vers le centre. Suivant Sigwart, les folioles de la sensitive ont perdu, pendant le sommeil, l'aptitude à ressentir les impressions du dehors, et cette faculté s'est retirée dans le pétiole.

10° Il résulte de là que le conflit avec l'atmosphère devient moins libre. La page supérieure de la feuille, qui, pendant la veille, était en rapport avec l'air, et accomplissait l'exhalation, se tourne en bas ou en dedans, et devient moins active durant le sommeil. La page inférieure, au contraire, qui doit regarder l'eau et absorber, se place en dessous ou en dehors, et acquiert ainsi la prépondérance (*ibid.* p. 381). Meinecke a vu qu'en faisant agir la lumière concentrée de bas en haut sur les nœuds d'un pétiole, la feuille tombait dans le sommeil, qui, d'après cette expérience, semble dépendre d'un excès d'action de la page inférieure.

11° Sigwart assure que le sommeil des feuilles de la sensitive dure moins longtemps qu'à toute autre époque pendant la floraison, moment où l'expansion est arrivée à son point culminant, et où la plante jouit de tout son développement, où elle est en plein conflit avec le monde extérieur.

12° Dans les contrées tropicales (Humboldt, *loc. cit.* t. II, p. 175), où le type diurne s'exprime de la manière la plus complète, le sommeil des plantes est aussi plus profond; les légumineuses à feuilles irritables, qui, chez nous, s'ouvrent dès avant le lever du soleil, ne s'y épanouissent qu'une demi-heure après l'apparition de l'astre du jour au-dessus de l'horizon (*j*).

### II. — *Sommeil des animaux.*

Nous avons à considérer d'abord, dans le *sommeil animal*, les *phénomènes* qui le caractérisent.

1° Ce qui veille doit aussi dormir; mais les animaux inférieurs n'ont jamais de pleine veille, de sorte qu'ils n'ont pas non plus de sommeil complet. A la vérité, il leur arrive à tous de se reposer de temps en temps et de se retirer du monde extérieur; mais ils n'ont point encore de paupières mobiles qui parachèvent cette séparation.

2° Chez les animaux inférieurs, le sommeil est moins lié à des époques fixes que chez ceux des classes supérieures. La plupart des oiseaux, les ruminants et les quadrumanes dorment régulièrement depuis le soir jusqu'à l'aurore. Quelques animaux ont coutume aussi de dormir à midi, comme le lion et plusieurs oiseaux palmipèdes et échassiers. Beaucoup d'entre eux, par exemple le souslic, dorment quand le temps est couvert.

3° Les poissons se cachent, pour dormir, derrière des pierres ou autres corps immobiles, les crocodiles dans la vase, les tortues dans des trous, le loup, le tigre, etc., dans des fourrés et des cavernes. Le lion dort en plaine. La plupart des oiseaux cherchent les lieux élevés pour dormir; les palmipèdes et quelques passereaux, comme les alouettes et quelques embérizes, dorment sur la terre. Presque tous se réunissent à cet effet, soit par paires, soit en troupes. Les chenilles qui sont écloses dans des masses nidulantes reviennent toutes vers le soir à leur nid commun.

4° Les animaux se pelotonnent plus ou moins pour dormir, afin de présenter une surface moins

(*j*) Consultez, sur le sommeil des plantes, Raspail (*Nouv. Système de physiol. végét.*, Paris, 1837, t. II, p. 187), et sur les mouvements de la sensitive en particulier, Lamark (*Hist. nat. des anim. sans vertèbres*, t. I, p. 85). Dutrochet. (*Mémoire pour servir à l'histoire anat. et phys. des végétaux et des animaux*, Paris, 1837, t. I, p. 469), et Brachet (*Recherches expér. sur les fonctions du syst. nerveux ganglionnaire*, Paris, 1837, p 19 et suiv.)

étendue, et la plupart prennent la même disposition que dans l'état embryonnaire. Les ophidiens et les poissons serpentiformes s'enroulent sur eux-mêmes; les chéloniens retirent leur tête et leurs membres sous leur carapace; les oiseaux se cachent la tête, ou au moins le bec, sous une aile, qui est presque toujours celle du côté gauche, ou bien ils rétractent le cou, sur lequel ils laissent reposer leur bec. Les mésanges gonflent leur plumage, de manière qu'elles paraissent sphériques. La marte, le chien, le hérisson, etc., se roulent en boule. La fouine se couvre les yeux avec sa queue. La plupart des passereaux dorment debout; les échassiers se mettent sur une seule patte; les gallinacés s'accroupissent, ou ploient leurs pattes et posent le corps dessus. Les chevaux aussi dorment souvent debout, le souslic et le cochon d'Inde assis sur leurs pattes de derrière. Il arrive rarement aux animaux des deux classes supérieures, les cétacés exceptés, de dormir en nageant; c'est néanmoins le cas des pingouins et du chien de mer. Les oiseaux aquatiques se couchent sur le ventre, position qu'affecte en général aussi le castor; la plupart des autres mammifères s'étendent tantôt sur le côté, tantôt sur le ventre. La position naturelle de l'homme pour dormir est de s'étendre à moitié sur le côté et à moitié sur le dos; le décubitus sur le dos est celui qui procure le repos le plus complet en cas de grande fatigue; mais quand le besoin de dormir devient impérieux, le sommeil s'établit même dans les situations les plus incommodes, comme il arrive aux enfants et aux jeunes gens, par exemple aux soldats, qui dorment souvent debout et en marchant.

5° La plupart des animaux ont moins besoin de sommeil que l'homme. Il suffit au cheval, par exemple, de dormir quatre heures, et une nuit passée dans le pré restaure parfaitement ses forces épuisées par les fatigues de la veille. Chez l'homme, en qui la sensibilité prédomine, le sommeil est un besoin plus impérieux, surtout après de grands travaux intellectuels; on peut se tenir quelque temps éveillé par l'activité de l'esprit, des sens ou des organes du mouvement musculaire, mais le besoin du sommeil n'en devient que plus vif ensuite, et il faut alors payer à la fois le capital et les intérêts. Le sommeil est moins nécessaire aux femmes qu'aux hommes, aux hommes faits qu'aux enfants et aux vieillards.

6° Les animaux doués d'une circulation rapide, d'une force motrice énergique et d'une vive activité sensorielle, ont, en général, un sommeil plus léger et plus court. Ainsi, par exemple, les oiseaux surpassent les mammifères à cet égard. Le sentiment de sa propre force et la confiance en soi-même jouent aussi un rôle sous ce rapport; car les animaux de proie ont le sommeil plus long et plus profond que les timides et craintifs herbivores. L'état momentané d'excitation de l'âme n'est pas non plus sans influence, puisque les ruminants dorment plus légèrement tant que leurs petits ont besoin d'être assistés par eux.

Le sommeil des enfants est très-profond, celui des vieillards léger, celui des hommes plus profond que celui des femmes. On dort mieux après une grande fatigue.

7° L'envie de dormir s'annonce par une sensation particulière dans la partie antérieure de la tête, par la lassitude dans les membres, et par la diminution de la production de chaleur. Il se manifeste une propension au repos des sens et des organes locomoteurs; les agents qui exercent une vive impression sur les sens, par exemple une forte lumière, causent une sensation désagréable, et tout effort musculaire devient pénible: on bâille, on étend les membres, on éprouve le besoin de se retirer dans un lieu obscur, tranquille et médiocrement échauffé, de prendre une situation commode. La spontanéité de l'âme s'efface, l'attention s'engourdit et devient incapable de lier une série d'idées, de la retenir, de la poursuivre; on lit sans comprendre. Bientôt les sensations deviennent obscures et les idées confuses; on éprouve des hallucinations de la vue, on ne comprend pas bien les questions, et l'on y répond de travers; on regarde fixement devant soi, l'œil perd son éclat et sa tension, parce que l'humeur aqueuse et la sécrétion de la conjonctive diminuent; la pupille se dilate, et se dirige en haut et en dedans (Purkinje, *Beobachtungen und Versuche zur Physiologie der Sinne*, t. II, p. 90); déjà on n'aperçoit plus les objets, qu'on entend encore, mais le son semble venir de loin et ne paraît qu'un simple bruit. La paupière supérieure s'abaisse, les membres perdent leur ressort, on laisse échapper ce qu'on tient dans ses bras, et les bras eux-mêmes tombent sur les côtés du corps; si l'on s'asseoit, les muscles de la nuque cessent de se contracter, la tête s'abaisse, le menton s'applique sur la poitrine, et le tronc lui-même se courbe en arc; la mâchoire inférieure devient pendante aussi.

8° Le sommeil n'est jamais plus profond qu'à son début; il devient ensuite calme et tranquille; vers la fin, il cède à la moindre cause d'interruption.

9° Le *réveil* consiste dans le retour graduel de l'activité sensorielle et du mouvement volontaire, par conséquent dans la reprise du conflit avec le monde extérieur, et il a plus d'un point d'analogie avec l'état du nouveau-né. Tout semble d'abord obscur et confus, puis les objets s'éclaircissent, mais sans qu'on puisse encore bien les saisir; on ne se rappelle point sur-le-champ le passé, et l'on a quelque peine à comprendre les paroles qu'on entend prononcer. Les muscles ne recouvrent leur ressort qu'après des pandiculations; les yeux reprennent leur vivacité après qu'on les a frottés doucement du dos de la main. On sent enfin le besoin de se débarrasser des excrétions, de cracher, d'uriner, souvent d'éternuer, et plus tard d'aller à la selle.

*Causes du sommeil.* — A l'égard des circonstances qui jouent le rôle de *causes* par rapport au sommeil:

I. Le sommeil a lieu quand la vie est satisfaite dans le monde extérieur et que rien ne la sollicite plus à se développer davantage. La cause est donc un état intérieur. Mais cet état peut être amené par des circonstances extérieures opposées, de sorte qu'aucune chose du dehors ne peut être appelée soporifique en elle-même, puisqu'il dépend toujours de la disposition de l'organisme, et de la manière dont celui-ci en reçoit l'impression, qu'elle détermine ou le sommeil ou l'état opposé.

1° Considérée en elle-même, la veille, quand elle a duré un certain temps, amène le sommeil, en vertu de la périodicité qui a son fondement dans la vie. L'oisif qui a passé la journée sans rien faire n'éprouve pas moins l'envie de dormir que celui qui a exercé ses forces. L'habitude joue également son rôle ici: on est pris d'envie de dormir quand l'heure accoutumée du sommeil vient à sonner, et, cette heure écoulée, on se ranime. Comme le sommeil est une manifestation normale de la conservation de soi-même, il manque toutes les fois que cette dernière n'a point assez d'énergie, dans le cas de grande faiblesse, et dans la plupart des maladies; du moins n'est-il point alors normal, calme et réparateur. Le retour du sommeil est de bon augure dans toutes les maladies, qui n'ont souvent pas d'autre crise.

2° La satisfaction de l'activité spontanée est la condition principale. Lorsque l'âme tend encore à un but, qu'elle est occupée d'un objet, qu'elle poursuit trop vivement des idées, soit qu'il s'a-

gisse de méditations ou d'émotions, le sommeil ne vient point; il n'arrive que quand l'âme est épuisée de fatigue; ou quand la conscience d'être parvenue au but qu'elle visait fait naître en elle la satiété. Quelque grand résultat qu'il puisse découler pour l'avenir de ce qu'on vient d'opérer, quelque labeur que l'intelligence ou l'âme ait encore en perspective, pourvu qu'on ait satisfait au présent, le sommeil peut survenir. Alexandre, Pompée, Napoléon et autres guerriers ont dormi pendant la nuit qui précédait une bataille décisive, et Caton s'est livré au sommeil, avant de se suicider, avec autant de tranquillité qu'il aurait pu le faire en toute autre circonstance. Quand la joie a cessé de fermenter, et qu'on en a considéré l'objet sous toutes ses faces, on tombe dans un doux sommeil, qui est le résultat de la satiété. La tristesse s'épuise de la même manière, parce que la perte de toute espérance amène la résignation et le calme. D'après les observations d'un geôlier, que Cleghorn nous a communiquées, les criminels condamnés à mort passent ordinairement dans l'insomnie la nuit qui succède au prononcé du jugement, mais ils dorment fort bien pendant celle qui précède leur exécution (Rapow, *Versuch einer neuen Theorie des Schlafes*, p. 32). Tout dépend ici de l'individualité: lorsque la vie morale est pesante, qu'elle manque de profondeur, qu'elle n'a pas d'énergie, rien de plus facile que de la satisfaire; le grossier manœuvre peut dormir à toute heure, quand il manque de travail, et l'homme qui ne pense point s'endort quand le moment arrive, même au milieu des dangers les plus menaçants, pourvu que ses besoins matériels soient satisfaits. De même, l'animal tourmenté par la faim ou par le rut, dort peu ou point; mais il cède au sommeil après s'être rassasié, non pas, comme dit Morgagni, parce que l'estomac plein d'aliments comprime l'aorte, ou, comme le prétend Marherr, parce que la plénitude de ce viscère empêchant le diaphragme de s'abaisser, en gênant la circulation pulmonaire, force le sang de s'accumuler dans la tête, ou, comme le pensait Haller, parce que le sang reflue de la tête vers l'estomac (*Ibid.* p. 28), mais parce que l'animal n'éprouve plus de besoins qui puissent le tenir éveillé. Dans la manie, où l'âme a perdu tout but et toute mesure, il ne peut point non plus y avoir de satisfaction; aussi des semaines entières se passent-elles fréquemment sans sommeil, malgré des efforts musculaires immenses et non interrompus, tandis que, chez l'homme en santé, les méditations les plus profondes et les affections les plus vives ne peuvent reculer que de fort peu l'invasion du sommeil.

3° Une autre condition du sommeil est que l'âme ne soit point remuée par des excitations sensorielles. Aussi la somme de ces dernières se trouve-t-elle diminuée pendant l'obscurité, le calme et la fraîcheur de la nuit. Mais ce n'est pas tant à l'absence qu'au défaut d'intérêt des excitations sensorielles que tient le sommeil; il y a même des impressions qui sont nécessaires, parce qu'elles servent à tranquilliser l'âme: ainsi le meunier ne s'endort que quand il entend le bruit de son moulin, et celui qui a contracté l'habitude de laisser brûler une lampe dans sa chambre à coucher, ne peut point s'endormir au milieu de l'obscurité. De même, le sommeil est provoqué en nous non pas seulement par l'émoussement de la réceptivité qui résulte du train journalier des affaires, mais encore par toute impression qui cause de l'ennui; le bruissement uniforme du vent à travers les feuilles des arbres, le murmure d'une chute d'eau, un discours ennuyeux, une lecture non attachante, un chant monotone, poussent irrésistiblement au sommeil, et celui qui manque de goût pour la musique ou la poésie s'endort en entendant exécuter ou réciter les productions du génie. Il en est de même pour le sentiment intérieur, pour la sensibilité générale; la douleur chasse le sommeil, et, pour mieux dormir, on quitte ses vêtements, afin de diminuer le nombre et l'intensité des impressions extérieures; mais une douce et uniforme excitation, telle que celle qui résulte du balancement ou du bercement, favorise le sommeil.

4° Toutes les excitations précipitées, la fièvre, les inflammations, les spasmes, empêchent le sommeil; il en est de même des efforts physiques trop violents, qui font trembler les membres ou rendent la circulation et l'oscillation trop vives dans les muscles, et des travaux intellectuels excessifs dans lesquels on ne peut pas trouver de but. La lassitude proprement dite, au contraire, annonce que la force est satisfaite; aussi voit-on le sommeil survenir après l'exercice de corps ou d'esprit. Lorsqu'au moment où la fatigue se fait sentir, on aperçoit encore devant soi un but plus éloigné, que l'âme aspire à atteindre, et à la poursuite duquel on se mettrait volontiers, le sommeil est profond, mais court; après avoir été rafraîchi par lui, on s'empresse de retourner au travail ou au plaisir.

5° Une congestion qui s'accompagne d'accélération de la circulation dans le cerveau, met obstacle au sommeil, parce qu'elle excite trop vivement, comme dans la méningite. Le froid aux pieds produit fréquemment le même effet, attendu qu'il fait porter une plus grande quantité de sang à la tête, et l'on ne saurait trop blâmer l'imprudence des hommes de lettres qui prennent des pédiluves froids pour se tenir éveillés. Une hémorrhagie abondante amène aussi le sommeil, parce que le sang ne stimule plus autant le cerveau, qui trouve trop peu d'antagonisme à l'extérieur. Mais l'accumulation du sang, notamment dans le cerveau lui-même, et non pas seulement dans ses alentours, donne de la propension au sommeil, et en effet on observe, dans l'encéphalite, la somnolence, sans sommeil véritable et réparateur; cette même accumulation, mais avec stase du sang, comme dans l'apoplexie et le coma, produit un effet identique. Le sommeil et la stupeur surviennent en outre quand le cerveau est comprimé par un épanchement de sang ou de pus, par un fongus cérébral, par les os du crâne, etc.; mais lorsque cet organe éprouve une distension uniforme, comme dans le cas d'hydropisie de ses ventricules, on observe fréquemment la somnolence, sans douleurs ni aucune excitation quelconque, parfois même avec imbécillité ou engourdissement.

6° Les excitations organiques extérieures n'agissent que d'une manière relative. La chaleur empêche de dormir, parce qu'elle appelle trop la vie au dehors; elle favorise le sommeil, par exemple, dans le bain tiède, en procurant une légère détente et une douce satisfaction. Le froid endort, parce qu'alors la vie n'est plus assez excitée du dehors, et, en effet, on dort plus longtemps et plus profondément en hiver; il trouble le sommeil, parce qu'il met en danger l'organisme, qui, dans de telles circonstances, ne trouve plus la condition nécessaire à son maintien.

Il y a des substances qui accroissent l'activité organique du cerveau (la vie cérébrale végétative), la plupart du temps en augmentant l'afflux du sang vers cet organe, de sorte que tantôt l'action cérébrale exaltée accroît également la vie morale et chasse le sommeil, tantôt elle porte le désordre dans cette vie, la met en désaccord avec elle-même et la plonge dans un état analogue à la manie, tantôt enfin la réduit au silence, et amène la stupeur et le sommeil. C'est surtout en étudiant l'action des liqueurs spiritueuses qu'on peut se convaincre que ces diverses formes ne sont qu'autant de degrés d'un seul et même effet. L'usage modéré des liqueurs fortes écarte le sommeil, augmente la tension vi-

ville l'imagination, et dispose à l'hilarité. Si l'on continue d'en boire, elles troublent la conscience, elles détruisent l'empire qu'on a sur soi-même et mettent l'âme dans un état d'excitation organique qui se manifeste tantôt comme un jeu réjouissant des fibres cérébrales, tantôt comme une convulsion furieuse de ces mêmes fibres; enfin elles plongent l'âme dans le sommeil. Mais déjà ici nous voyons qu'il s'agit moins de la forme sous laquelle l'action se manifeste que de la manière générale d'agir, moins de la substance extérieure que de la disposition interne : le même vin qui ne fait qu'exalter la vie morale chez l'homme enclin à la gaieté et dont l'esprit a l'habitude de s'exercer, enivre celui dont la vie a établi son siége principal dans le sang, et endort le flegmatique dont la tête ne renferme aucune pensée; et quand la vie est languissante, lorsqu'elle n'est point convenablement excitée par le conflit des organes, par exemple, chez les vieillards, un verre de bon vin ou de liqueur porte au sommeil, sans produire d'excitation préalable. Depuis qu'on a secoué les pesantes chaînes de l'étroit système philosophique appelé théorie de l'excitement, depuis qu'on se repose sur le lit commode de la symptomatologie, on considère aussi les narcotiques comme des substances purement déprimantes, parce que cette forme de l'action qu'elles exercent sur l'économie est celle qui se manifeste le plus fréquemment et le plus facilement. Mais la simple expérience démontre, d'une manière incontestable, que l'opium et le tabac, par exemple, tantôt excitent, tiennent les sens éveillés et exaltent l'imagination, tantôt enivrent ou font dormir, suivant la dose à laquelle on les emploie, suivant aussi le mode de la vitalité dans l'organisme auquel on les applique. La jusquiame, la belladone, etc., sont, la plupart du temps, administrées de manière qu'elles produisent une détente et qu'elles amènent le calme; mais, dans d'autres circonstances, elles déterminent une ivresse furieuse, avec insomnie, et l'observation constate qu'il est des cas dans lesquels elles sont aptes à exalter la vie morale.

II. Quant au réveil : 1° Il a lieu en vertu de la périodicité; car les antagonismes se sont développés pendant le sommeil, et ils tendent à entrer en action. Lorsqu'on ne se réveille pas par l'effet de cette cause et par l'influence du type intérieur, mais qu'on est arraché violemment au sommeil, il arrive fréquemment qu'on se sent pendant toute la journée moins dispos et moins vigoureux.

2° Le réveil ne tient pas uniquement à la durée du sommeil, il dépend aussi de l'habitude qu'on a contractée de s'éveiller à une certaine heure. On a beau se coucher plus tôt, ou s'endormir plus tard que de coutume, on ne s'en réveille pas moins presque toujours à la même heure.

3° Vers le matin, les excitations du dehors se multiplient; mais le sentiment intérieur contribue aussi à nous tirer du sommeil; ainsi, par exemple, nous sommes réveillés par l'accumulation des matières excrémentielles, après l'influence desquelles la cause la plus puissante consiste dans les impressions auditives.

*État de l'âme dans le sommeil.* — Pendant le sommeil, l'âme s'isole du monde extérieur et se retire de la périphérie.

1° Elle abandonne surtout les organes sensoriels, et le sens qui nous met plus spécialement en rapport avec le monde extérieur est clos par la paupière supérieure, qu'on peut en quelque sorte considérer comme l'organe du sommeil. Cependant toute communication n'est point abolie entre l'âme et les choses du dehors; si l'on n'entendait et ne sentait point pendant le sommeil lui-même, si les sens de l'ouïe et du toucher n'entraient en action qu'après le réveil, il n'y aurait pas moyen d'être réveillé.

Les sens passifs font office de gardiens pendant le sommeil, et c'est par eux qu'on peut le plus facilement être réveillé.

Au premier rang se place le sentiment intérieur; le besoin d'accomplir une évacuation interrompt le sommeil, et le froid, les secousses, les rudoiements, les piqûres, etc., réveillent ceux sur lesquels des moyens plus doux demeureraient sans effet.

Vient ensuite l'ouïe, qui est le sens de la nuit. Plus elle est fine chez un animal, et plus celui-ci a le sommeil léger; le lion dort profondément, parce qu'il a l'oreille moins susceptible que la plupart des autres animaux de proie.

En troisième lieu, nous trouvons l'odorat. Il n'est pas rare, en effet, que l'homme soit réveillé par l'odeur de brûlé.

Les sens actifs sont tombés dans l'inertie, d'abord la vue, puis plus encore le goût, et enfin au plus haut degré le toucher, car celui-ci ne peut exercer la moindre action sans le concours du mouvement musculaire spontané.

Ce qui démontre la persistance de la sensation, c'est que ce n'est pas toujours la seule intensité d'une impression, mais parfois sa relation morale, qui réveille. Un mot indifférent n'arrache pas l'homme qui dort au sommeil, mais si on l'appelle par son propre nom, il s'éveille aussitôt. La mère se réveille au moindre mouvement, au plus léger cri de son enfant. Un vieil harpiste, qui dormait tant qu'il ne jouait pas, se réveillait pour peu qu'on touchât aux cordes de son instrument (Brandis, *Lehre von den Affecten des lebendigen Organismus*, p. 567). On a vu des avares se réveiller quand on leur mettait une bourse pleine dans la main. Un bruit dont on a contracté l'habitude ne trouble pas le sommeil. Suivant la remarque de Jouffroy (*Nov. biblioth. médic.*, 1827, t. II, p. 354), l'homme qui arrive de sa province dans la capitale ne peut, à cause du bruit, ni dormir pendant la nuit, ni penser au milieu des rues, tant les impressions extérieures détournent son attention : mais, peu à peu, le bruit cessant de l'intéresser, il parvient à dormir et à méditer. A la vérité, l'habitude émousse les sens, mais cet émoussement entre ici pour fort peu de chose, car celui que le vacarme des voitures n'arrache point au sommeil, est réveillé par le bruit d'une souris ou par le mouvement d'un malade couché auprès de lui; l'âme sait donc, pendant le sommeil, distinguer les sensations les unes des autres. De là vient qu'un poltron dort moins profondément qu'un homme courageux. Lorsque le grondement du canon, le tintement des cloches, le mugissement de la mer sont devenus indifférents, ils ne portent aucune atteinte au sommeil. Les personnes âgées, dit Brandis (*Loc. cit.*, p. 567), s'endorment facilement, parce qu'il n'y a plus qu'un bien petit nombre de choses qui attirent leur attention, le monde extérieur étant pour elles une histoire qu'elles savent par cœur presque tout entière. Aussi peut-on être réveillé par le défaut d'une excitation sensorielle qui se rapporte à une chose qu'on regarde comme importante; beaucoup de personnes le sont par l'extinction de leur lampe de nuit, et le meunier l'est par la cessation du bruit de son moulin, ce qui suppose que l'impression reçue par les sens est perçue, mais que, comme elle est indifférente, ou plutôt satisfaisante, elle ne trouble point l'âme.

Lorsque, après s'être assoupi pendant une lecture ou un récit, on revient à soi, on sait les mots qui ont été prononcés avant le réveil, par exemple la dernière phrase, si elle était courte; mais on ignore comment elle tient à ce qui précédait. Or, nous ne saurions admettre que les impressions de toute une série de sons se conservent assez distinctes, dans l'organe auditif, pour pouvoir encore être saisies ensuite dans leurs rapports les unes avec les autres; il faut que le discours ait été entendu réellement,

mais sans suite, et sans qu'on en comprenne le sens, ce qui fait qu'il n'aura pas tardé à être oublié. Il est plus général encore qu'on sache par quoi on a été éveillé, quoique la chose qui a déterminé le réveil ne puisse plus être perçue après ce dernier.

Assurément les sens sont plus obtus que pendant la veille. Le son a besoin d'être plus fort pour qu'on l'entende; lorsque la douleur n'est point trop violente, elle n'empêche pas de dormir; une toux légère cesse tout à fait pendant le sommeil, et le besoin de cracher, ou d'accomplir toute autre évacuation, ne se fait bien sentir qu'après le réveil. Mais ce qu'il y a d'essentiel, c'est que les émotions sensorielles demeurent isolées, et ne procurent point une perception complète de la réalité.

2° Chez les oiseaux, il existe des dispositions mécaniques en vertu desquelles ces animaux peuvent dormir assis ou debout. Chez ceux qui s'accroupissent sur des branches, le muscle crural grêle a un long tendon qui passe sur la rotule et s'unit avec les tendons des fléchisseurs des orteils, de sorte que, pendant la flexion de la cuisse, il est tendu et tient les orteils fléchis, ce qui fait que ceux-ci embrassent solidement la branche. Mais, chez les échassiers, qui dorment debout, les articulations du genou et du pied offrent un mécanisme, décrit par Duméril (*Bulletin de la Soc. philom.*, t. II, p. 4), et semblable au ressort d'un couteau de poche, qui ouvre l'instrument, ou tient la lame sur la même ligne que le manche; c'est un enfoncement creusé dans le condyle externe du fémur, et qui reçoit la tête du péroné. Cependant ces dispositions exigent toujours le concours de l'activité musculaire pour maintenir l'équilibre. En général, nous trouvons pendant le sommeil une prédominance des muscles fléchisseurs et sphincters, qui sont ceux dont la fonction consiste à isoler et dont l'action l'emporte durant la vie embryonnaire; les yeux sont clos, non-seulement par le relâchement de la paupière supérieure, mais encore par l'activité vitale du muscle orbiculaire, car on les trouve à demi ouverts sur le cadavre. C'est par la contraction de leurs muscles fléchisseurs que les animaux se roulent plus ou moins en boule; de même aussi l'attitude de l'homme qui dort ne ressemble point à celle d'un cadavre, qui ne dépend que de la loi de la gravitation, et elle est telle que plusieurs muscles sont toujours obligés d'y coopérer. Quelquefois la vie s'éveille dans les muscles extenseurs; ils cherchent à se mettre en équilibre avec les fléchisseurs, et occasionnent des extensions saccadées, qui éveillent en sursaut, et qui, dans les maladies inflammatoires, notamment les affections goutteuses et rhumatismales, déterminent de violentes douleurs. Il est fort rare que l'homme éveillé se couche de même que quand il dort. Dans le sommeil, même le plus calme, on change de temps en temps de position, lorsque la fatigue des muscles qui avaient agi jusqu'alors rend pénible celle qu'on occupait; de même, quand on a froid, on se recouvre sans se réveiller; de même aussi, on s'éloigne des corps étrangers avec lesquels on a pu entrer en contact. Enfin des mouvements commencés avant qu'on s'endorme peuvent continuer après; on voit souvent, dans leurs marches pénibles, des soldats s'endormir en marchant, et se réveiller lorsque la troupe fait halte; les ménétriers de village dorment quelquefois en jouant du violon.

3° La persistance de l'activité de l'âme se manifeste sous la forme de *rêves*. Il est certain que plusieurs mammifères rêvent quelquefois; mais on ne peut point présumer que la même chose ait lieu chez les animaux inférieurs, dont l'âme est trop obtuse. Il n'y a point d'homme qui ne se souvienne d'avoir rêvé, et c'est à tort qu'on a prétendu le contraire de Lessing (Rudolphi, *Grundiss der Physiologie*, t. II, p. 282) : mais il n'est pas certain que l'homme rêve toujours. On entend souvent parler en dormant une personne qui, à son réveil, n'a pas le moindre souvenir de ce qu'elle a pu dire. L'enfant à la mamelle rêve déjà; mais c'est seulement vers l'âge de sept années que l'enfant commence à raconter ses songes, qui jusqu'alors avaient passé sans laisser chez lui aucune trace. Les rêves sont donc possibles sans mémoire, et le défaut de souvenir ne prouve pas qu'on n'ait point rêvé. Mais on a prétendu que l'homme rêve toutes les fois qu'il dort, parce que l'âme ne saurait jamais cesser d'agir (Carus, *Psychologie*, t. II, p. 185). A cela nous répondrons que l'activité de l'âme est une manifestation de la vie, et que l'âme peut agir sous d'autres formes, tout comme il nous est impossible de la refuser à l'embryon, quoiqu'elle ne se déploie point encore chez lui sous sa forme particulière et pure; et puisque les élements de rêve, les images fantastiques de l'assoupissement, n'apparaissent pas d'une manière constante, nous ne sommes point en droit de nier la possibilité du sommeil exempte de rêves. Au reste, les rêves sont des phénomènes normaux, qui n'ont jamais plus d'évidence que chez les personnes jouissant d'une santé parfaite. Ils sont clairs surtout chez les hommes qui ont accoutumé leur esprit à la lucidité, et aux époques où la vie intellectuelle est le plus active. Les rêves du matin sont ordinairement ceux dont on se souvient le mieux; mais le parler pendant le sommeil et le somnambulisme s'observent principalement peu de temps après qu'on s'est endormi, ou vers minuit. Au reste, l'excitation de la vie organique du cerveau par le café, par d'autres stimulants encore, ou par des états morbides, donne lieu à des rêves plus vifs.

C'est tantôt l'intuition sensorielle, tantôt le jugement, et en général une faculté supérieure de l'âme, qui se manifeste dans les rêves.

I. Quant à ce qui concerne les intuitions sensorielles :

1° Il survient quelquefois, avant qu'on s'endorme, des images fantastiques ou des hallucinations, dont Gruithuisen, Purkinje et J. Muller ont fait une étude spéciale. Ces images varient beaucoup, en raison des individus; fréquentes chez les uns, elles sont rares chez d'autres, et certaines personnes ne les remarquent jamais. Elles paraissent exiger toujours une excitation de l'imagination, qui empêche de s'endormir promptement. Elles varient aussi avec le temps, et surtout suivant les âges de la vie : tel qui les connaissait pendant sa jeunesse, n'en éprouve plus à une époque plus avancée. Ce sont surtout des intuitions relatives au sens de la vue, des images qui voltigent devant les yeux quand on les ferme pour s'endormir, sans penser à rien; tantôt ce sont de simples croquis, et tantôt des figures ombrées; ici les images sont brillantes et colorées, là elles se détachent sur un fond terne et parfois aussi clair. Suivant Purhinje (*Beobachtungen und Versuche zur Physiologie der Sinne*, t. II, p. 84), ce sont d'abord des nébulosités vagues, au milieu desquelles se trouvent souvent des points brillants ou obscurs, et qui deviennent, au bout de quelques minutes, des stries nuageuses errantes, puis toutes sortes de filaments clairs, droits ou courbes. Muller (*Ueber die phantastischen Gesichtserscheinungen*, p. 21) les dépeint aussi comme étant d'abord des masses isolées, claires ou colorées. J'ai fréquemment aperçu des formes déterminées, sans que rien de semblable précédât. Muller a prouvé également que ces images fantastiques ne sont pas des taches brillantes ou nébuleuses produites par un état d'excitation de l'œil, et que l'imagination revêtirait de contours arrêtés, puisqu'elles changent de grandeur, de couleur, de figure et d'emplacement. On ne peut non plus les considérer comme de simples idées vives d'un objet. Ce sont réellement des images qui apparaissent au sens de la vue; chacun peut s'en convaincre

par le témoignage de sa propre conscience. Enfin, elles n'ont rien de morbide; car elles se montrent en pleine santé et chez des personnes parfaitement à jeun. Mais ce sont là les éléments des songes : aussi Gruithuisen (*Beitræge zur Physiognosie*, p. 232) les a-t-il appelés chaos du rêve.

2° En effet, le rêve consiste dans l'intuition de séries cohérentes d'apparitions ou d'événements, tandis que l'image fantastique ne montre que des formes isolées. Cette dernière procure un spectacle purement objectif, dans lequel nous ne jouons que le rôle de témoins passifs, tandis qu'il n'est pas rare d'avoir des rêves dans lesquels nous entrions nous-mêmes en action, et de se figurer en songe un événement auquel nous prenons part. Comme les images fantastiques ne sont qu'un rêve commençant, elles sont le meilleur moyen contre l'insomnie, lorsqu'on peut se calmer assez pour les regarder et contempler leur jeu sans réflexion.

3° Les organes des sens déploient réellement de l'activité dans les rêves. Les images sont des intuitions sensorielles qui ne se rattachent à aucun objet extérieur, mais qui ne se manifestent que dans l'organe du sens avec lequel cet objet entrerait en rapport. Cette assertion est démontrée d'abord par les images fantastiques : quand ces images nous assiégent, nous les voyons réellement, c'est-à-dire qu'à l'occasion de la pensée nous avons dans l'œil la même sensation que si un objet extérieur se trouvait placé devant cet œil vivant et ouvert; la simple pensée d'un objet, quelque vive quelle puisse être, diffère totalement de la vue. En second lieu, Gruithuisen (*Loc. cit.*, p. 237) rapporte, d'après sa propre expérience et d'après celle d'autres personnes, des cas dans lesquels les organes sensoriels avaient encore, au réveil, l'arrière-sensation de l'impression qui avait été rêvée; où, après un rêve dans lequel on s'était figuré entendre un coup de canon, l'oreille causait de la douleur et tintait; où des images fantastiques très-vives flottaient encore devant les yeux ouverts, couvraient les objets extérieurs, et se maintenaient au milieu de tous les mouvements volontaires de l'œil, jusqu'à ce qu'enfin elles devinssent transparentes et disparussent; où l'on sentait encore dans la bouche la saveur désagréable du médicament qu'on avait rêvé prendre (*Loc. cit.*, p. 245); où, conformément aux lois ordinaires de l'optique, tantôt une image fantastique très-brillante laissait à sa place une figure de même forme, mais obscure, tantôt après avoir rêvé de spath fluor violet sur des charbons ardents, on apercevait une tache jaune sur un fond bleu; où enfin, après avoir rêvé qu'on parcourait une bibliothèque de gauche à droite, les images des livres passaient devant les yeux de droite à gauche pendant quelques minutes encore après le réveil. (*Loc. cit.* p. 256.)

On sait que l'activité des sens qui reste à la suite d'une impression sensorielle, ou qui a été excitée par une autre action étrangère à la nature spécifique de l'organe sensoriel, comme une pression, un coup, une commotion électrique sur l'œil ou l'oreille, ou enfin qui a pris naissance à l'occasion d'une impression organique intérieure, celle du sang surtout, se manifestent comme intuition sensorielle, à laquelle nul objet extérieur ne répond. Mais ces sortes d'hallucinations ne peuvent point être mises sur la même ligne que les images fantastiques, comme l'a fait Gruithuisen. (*Loc. cit.* p. 236.) En effet,

*a.* Les organes des sens ne produisent ces illusions que quand ils sont excités par un stimulus interne ou externe. Ils n'ont pas de force créatrice propre, qui leur permette de donner lieu à un changement de formes comparable à celui qui survient en songe pendant le calme et l'uniformité du sommeil.

*b.* Les illusions sensorielles pures sont ou amorphes, ou tout au plus déterminables mathématiquement; mais elles n'ont jamais une forme vivante, on peut distinguer en elles des sons graves ou aigus, sourds ou éclatants, et entendre des bourdonnements, des sifflements, des tintements; mais il n'y a qu'une imagination malade qui puisse croire, pendant la veille, reconnaître en elles le chant ou la parole; qu'on regarde fixement un objet, qu'on passe rapidement de la lumière à l'obscurité, qu'on se comprime l'œil ou qu'on le galvanise, il apparaîtra des taches, des anneaux, des bandes, des lignes parallèles et croisées, mais jamais des images de la vie réelle, à moins que l'imagination ne soit en même temps bouleversée.

*c.* Nos rêves s'arrêtent rarement à des intuitions d'un seul organe sensoriel, et presque toujours ils en réunissent qui appartiennent à plusieurs. Nous voyons un homme en songe, et nous l'entendons parler : nous apercevons l'éclair, et le tonnerre frappe ensuite notre ouïe; nous voyons et nous goûtons un médicament ou un aliment. Ces combinaisons ne sont évidemment pas des rencontres fortuites d'images fantastiques émanées d'organes différents indépendants les uns des autres; l'audition du tonnerre et la gustation du jalap sont manifestement des effets de l'imagination, que l'expérience détermine à mettre une idée visuelle en association avec une idée appartenant à un autre sens.

*d.* Suivant Purkinje, les images fantastiques changent lorsque les muscles viennent à comprimer le globe de l'œil, et Muller dit qu'elles disparaissent au moindre mouvement de l'organe. Ce phénomène n'a point lieu d'une manière générale; car, lorsque j'aperçois des formes fixes qui sont très-vives, elles ne subissent aucun changement, quelque mouvement que j'imprime à l'œil, et la même chose arrivait dans l'un des cas cités précédemment d'après Gruithuisen, où les images fantastiques persistaient encore pendant quelque temps après le réveil.

*e.* De plus, comme le fait remarquer Muller (*Loc. cit.*, p. 34), les images fantastiques peuvent apparaître aussi chez les aveugles. Les personnes qui ont perdu la vue par accident rêvent encore d'objets visibles longtemps après la paralysie ou la destruction de leurs yeux; si rien de pareil ne leur arrive plus tard, c'est uniquement parce que toute relation est éteinte entre leur faculté aperceptive et l'œil, car lorsque l'imagination jouit d'une grande activité, comme chez l'aveugle Baczko (*Ueber mich selbst und meine Ungluesgefährten die Blinden*, p. 110,) les rêves d'objets visibles durent bien plus longtemps.

*f.* Nous ne pouvons, avec Brandis (*Loc. cit.*, p. 556), attribuer les rêves à l'état de veille de quelques sens qui seraient moins fatigués que les autres; car, de tous les organes sensoriels, l'œil est celui qu'on fatigue le plus pendant la veille et qui déploie le plus d'activité durant le sommeil. D'ailleurs il serait impossible qu'un amas d'activités sensorielles isolées donnât lieu jamais à un rêve cohérent.

*g.* Enfin il y a aussi des rêves abstraits, auxquels les organes ne prennent point part.

4° Ce qui agit dans l'image fantastique sensorielle réside donc non dans l'organe du sens, le nerf qui s'y rend et le ganglion cérébral d'où part ce nerf, mais dans les facultés intuitives elles-mêmes, et dans celle qui jouit de la spontanéité, du pouvoir créateur; l'imagination ne produit l'image fantastique qu'en agissant sur les organes extérieurs des sens, mettant ces organes en harmonie avec elle-même, leur inculquant les idées. Elle n'a pas ce pouvoir pendant la veille, parce qu'alors la vie périphérique l'emporte tellement sur elle, qu'elle est obligée de se soumettre à sa puissance; mais, dans le sommeil, la polarité est renversée, et comme la vie s'est retirée de la périphérie vers le centre, le reflet de l'intuition intérieure se manifeste dans l'organe sensoriel. De même, on peut avoir des visions pendant la veille, lorsque l'âme s'est concen-

trée sur une idée et détachée du monde extérieur, comme il arrive dans l'extase ; ou lorsque, affublée d'une chimère, elle est devenue inaccessible à la réalité, comme dans la manie ; ou quand le torrent d'une vie organique désordonnée du cerveau l'entraîne sans qu'il lui soit possible de se retenir à rien, comme dans le délire. Mais durant le sommeil l'imagination acquiert l'empire, parce que rien ne la gêne, ni les émotions des sens, ni la spontanéité de l'âme ; libre de toute entrave, elle s'abandonne à son caprice.

5° Aussi le défaut de fixité est-il le caractère des songes. Les images fantastiques changent incessamment ; tantôt elles sont voltigeantes, et tantôt immobiles, mais alors variant à chaque instant de formes. De même, les rêves se signalent par la succession rapide des images, par la bizarrerie des associations ; il n'y a rien de fixe, rien d'arrêté ; rêve t-on, par exemple, qu'on a lu quelque chose, et veut-on le relire, c'est déjà une toute autre chose qui se représente, et les lettres ne sont plus les mêmes. Ordinairement ces métamorphoses s'offrent à nous comme actions et événements, c'est-à-dire comme simples successions ; mais quelquefois l'identité de l'objet métamorphosé se manifeste d'une manière plus claire. Gruithuisen (*Loc. cit.*, p. 241) rêva qu'il montait un cheval, qui se transforma en bouc, celui-ci en veau, puis en chat, en une belle fille et enfin une vieille femme ; l'arbre sur lequel le chat s'était mis à grimper devint une église, et celle-ci un jardin ; l'orgue d'église devint une guimbarde dont jouait le chat, puis le chant de la jeune fille.

6° L'imagination devient créatrice par combinaison, et ne peut puiser ses éléments que dans la mémoire. Les aveugles de naissance ne rêvent jamais d'objets visuels, ni les sourds-muets de sons, et les personnes devenues aveugles par accident ne voient en rêve que ce qu'elles ont connu pendant qu'elles jouissaient de la vue. Les sens qui ont le plus d'occupation pendant la veille, sont aussi ceux qui fournissent le plus d'images fantastiques : ainsi nous rêvons surtout d'objets visibles, moins souvent de sons, rarement de saveurs, d'odeurs et d'objets tangibles. Mais ce ne sont pas toujours des intuitions immédiates qui font la base de nos rêves ; tantôt l'imagination suit des copies, et il m'est, par exemple, arrivé dans mon enfance de voir en songe le diable exactement reproduit d'après les histoires bibliques de Hubner ; tantôt elle combine des éléments connus, pour en créer une scène qui n'a encore jamais été vue, par exemple une troupe de brigands dans une gorge de montagnes.

II. Mais les facultés supérieures de l'esprit agissent aussi en rêve.

7° Très-souvent les événements dont nos sens sont frappés s'enchaînent d'une manière naturelle, et suivent l'ordre dans lequel l'entendement les a rangés. Nous avons la conscience des rapports entre nous et ce que nous apercevons en songe, nous éprouvons de la honte quand nous venons à faire preuve de quelque faiblesse, nous nous inquiétons de la maladie d'une personne qui nous est chère, nous sentons la douleur d'une blessure que nous rêvons avoir reçue. En songe, nous tenons des discours raisonnables, nous jugeons si les événements sont de nature à nous plaire ou non, si les actions sont bonnes ou mauvaises, nous désirons, nous prenons des résolutions calculées d'après les circonstances, et nous les mettons à exécution. Mais partout ici se retrouve l'empire de la fantaisie, et souvent aussi nos rêves sont entièrement dépourvus de raison ; de même que le somnambule tantôt agit dans des vues bien déterminées, s'acquitte avec habileté de ses devoirs ordinaires, ou même règle sa conduite sur les circonstances, et par exemple ouvre les portes qu'il trouve fermées, mais tantôt aussi ne fait que des actions contraires au bon sens, de même nous rêvons fréquemment de choses totalement absurdes ; le jugement laisse alors passer ce qui n'a aucun sens, et ne s'éveille que quand l'absurdité est arrivée jusqu'à un certain degré.

8° Mais il y a aussi des rêves d'objets abstraits. Nous apportons de l'état de veille et le souvenir de faits, et l'habitude de penser, et la propension à connaître, qui nous porte à la méditation en songe. Cardan prétend avoir composé l'un de ses ouvrages en rêve. Condillac trouvait souvent son travail achevé le matin. Voltaire rêva un jour l'un des chants de sa *Henriade* autrement qu'il ne l'avait écrit. (*Dictionn. des sc. méd.*, t. XLVIII, p. 261.) Kruger avoue que les rêves lui ont servi à résoudre des problèmes de mathématiques. Maignan trouvait en songe des théorèmes de mathématiques, ou les preuves d'autres théorèmes, s'éveillait plein de joie, et confiait au papier ce qu'il venait de découvrir ainsi. Ce fut en rêve que Reinhold arriva à la déduction des catégories. (Carus, *Psychologie*, t. II, p. 208.) Plus d'un produit de rêves a passé ainsi dans notre littérature, et bien des pensées qui nous viennent quand nous sommes éveillés, ne sont qu'un rappel de celles que nous avons eues en songe. Mais les rêves peuvent aussi nous tourmenter de problèmes insolubles, ou nous bercer de découvertes illusoires. Dans des accès d'épuisement, qui devinrent les prodromes d'une fièvre nerveuse, j'avais la tête assiégée, pendant mon sommeil, de problèmes scientifiques que je ne pouvais résoudre, et qui me lutinaient jusqu'au réveil, pour reparaître aussitôt que je m'endormais de nouveau. En santé j'ai souvent eu, dans mes rêves, des idées scientifiques qui me paraissaient tellement importantes qu'elles m'éveillaient, et comme j'ai eu soin d'en prendre la date, je trouve qu'elles ne se sont guère présentées que pendant les mois d'été. Dans bien des cas elles roulaient sur des objets dont je m'occupais à la même époque, mais elles m'étaient entièrement étrangères quant à leur contenu. Ainsi pendant que j'écrivais mon grand *Traité sur le cerveau*. (*Vom Baue und Leben des Gehirns*, Leipzick, 1819, 3 vol. in-4°), je rêvai, le 6 juillet 1813, que l'inflexion de la moelle épinière à l'endroit où elle se continue avec l'encéphale désigne l'antagonisme de ces deux organes par le croisement de leurs axes et par la rencontre de leurs courants sous un angle qui se rapproche plus de l'angle droit chez l'homme que chez les animaux, et qui donne la véritable explication de la station droite ; le 17 mai 1818 je rêvai d'un plexus céphalique de la cinquième paire de nerfs cérébraux, correspondant au plexus crural et au plexus brachial ; le 11 octobre de la même année, un songe me montra que la forme de la voûte à trois piliers est déterminée par celle de la couronne radiante. Mais quelquefois aussi ces idées portaient sur des objets auxquels je n'avais point réfléchi jusqu'alors, et alors elles étaient la plupart du temps plus hardies encore. Ainsi, par exemple, en 1811, époque à laquelle je m'en tenais encore aux opinions reçues sur la circulation du sang, et où je m'occupais de choses fort étrangères, je rêvai que le sang coulait par une force inhérente à lui, que c'était lui qui mettait le cœur en mouvement, de sorte que considérer ce dernier comme la cause de la circulation, c'était à peu près la même chose qu'attribuer le courant d'un ruisseau au moulin qu'il fait agir. Parmi ces idées à demi vraies, qui me faisaient tant de plaisir en songe, j'en citerai une encore, parce qu'elle est devenue le germe de vues qui depuis se sont développées dans mon esprit : le 17 juin 1822, en faisant la méridienne, je rêvai que le sommeil, comme l'allongement des muscles, est un retour sur soi-même, qui consiste en une suppression de l'antagonisme ; tout joyeux de la vive lumière que cette pensée me paraissait répandre sur une grande masse de phénomènes vi-

taux, je m'éveillai, mais aussitôt tout rentra dans l'ombre, parce que cette vue était trop en dehors de mes idées du moment.

Les rapports avec le monde extérieur continuent dans les rêves, comme pendant le sommeil en général, mais à un moindre degré et sous un autre mode.

1° Comme les sens sont engourdis, le sentiment intérieur prend le dessus, et porte à rêver, attendu que l'imagination explique à sa manière l'impression qui a lieu réellement. Une boule d'eau aux pieds fait rêver qu'on marche sur l'Etna (*Dict. des sc. médic.*, t XLVIII, p. 256); l'engourdissement d'un bras, qu'on a auprès de soi un voisin gênant (*ibid.*, p. 260); une piqûre d'épingle qu'on est tombé entre les mains d'une bande de meurtriers. (Brandis, *loc. cit.*, p. 563.) On a vu la diarrhée survenir chez des personnes qui avaient pris la rhubarbe en songe, et l'on a remarqué une tache bleue sur le corps d'une autre qui avait rêvé recevoir un coup; dans de tels cas l'antériorité appartient évidemment à la lésion organique, et c'était elle qui avait déterminé le rêve. Mais l'imagination cherche aussi à rendre ses inventions probables et à les préparer; qu'il survienne dans les muscles extenseurs une convulsion agissant à la manière d'une secousse électrique, elle l'explique par une chute, mais pour rendre cette dernière possible, elle nous transporte, quand le pressentiment de la convulsion a lieu, dans un escalier roide, sur le haut d'une tour, ou au sommet d'un rocher. Que les organes digestifs soient stimulés, soit par la faim, soit par un repas trop copieux, elle nous établit devant une table abondamment garnie, sans oublier l'investigation préalable et tous les autres préliminaires. Ses créations varient aussi suivant les individualités. Lorsque le sentiment intérieur est oppressé par un malaise, elle suppose un embarras quelconque, par exemple, qu'un homme du grand monde est allé en société sans habit, que le comédien ne sait pas son rôle au lever de la toile, que le professeur est obligé de faire une leçon sur un sujet qui lui est totalement étranger ou d'argumenter sur une thèse qu'il n'a point encore lue.

2° Il n'y a pas jusqu'aux impressions sensorielles, notamment celles sur le sens de l'ouïe, qui ne pénètrent quelquefois dans les rêves. Les somnambules entendent souvent les discours qu'on leur adresse, mais prennent pour des voix étrangères celles qui leur sont le mieux connues. Au milieu d'une nuit fort orageuse, presque tous les hôtes d'une auberge rêvèrent qu'il était entré des voitures et survenu des étrangers dans la maison. (Radow, *Versuch einer neuen Theorie des Schlafes*, p. 129.) Etant un jour dans une hôtellerie, je rêvai, pendant un orage nocturne, que je parcourais, au milieu d'une nuit profonde, une route escarpée et bordée de précipices; les cris que je poussai excitèrent le même rêve chez mon compagnon de voyage, qui se figura en outre que le postillon nous avait abandonnés, jusqu'à ce qu'enfin, s'étant arraché à son demi-sommeil, il parvint à se persuader qu'il était réellement dans son lit, et m'éveilla en me donnant cette nouvelle. Un autre rêvait ce qu'on lui disait à l'oreille. (Reil, *Rhapsodieen über die Anwendung der psychischen Curmethode auf Geisteszerrüttungen*, p. 94.) Brandis (*loc. cit.*, p. 561) a plusieurs fois lié conversation avec des personnes habituées à parler en rêvant; pour cela il leur parlait, d'un ton doux et semblable au leur, de l'objet auquel se rapportait leur discours, et il les voyait se réveiller avec effroi toutes les fois qu'il changeait de ton ou de sujet. Reil cite même un cas dans lequel deux hommes qui rêvaient s'entretinrent l'un avec l'autre.

3° Souvent il y a des mouvements qui correspondent aux songes, et par lesquels on peut se convaincre qu'un autre rêve réellement. L'enfant à la mamelle exécute, en dormant, le mouvement de lèvres que nécessite la succion; le bœuf rumine, le cochon renifle, le cheval dresse ses oreilles (Gruithuisen, *Beiträge zur Physiognosie*, p. 246). Le levrier rêve souvent qu'il chasse. Il quête, il appelle, il poursuit, mais ses aboiements ne sont qu'à demi-voix, et les mouvements de ses pattes, quoique ayant le même rhythme régulier que ceux d'un animal qui court, ne sont que de faibles vibrations. La volonté agit donc sur les muscles en conformité du rêve, mais elle rencontre, dans le défaut de réceptivité de ces organes, un obstacle qui l'empêche de se manifester d'une manière complète. Fréquemment on a la conscience de cet obstacle; on veut combattre, et l'on ne porte que des coups mal assurés et sans résultat; on veut fuir un danger, et l'on sent qu'on ne bouge pas de place. Mais, dans beaucoup de cas aussi, les mouvements s'accomplissent en entier. Ce qu'il y a de plus commun, c'est de rencontrer des personnes qui parlent en dormant, parce que les muscles des organes de la parole sont ceux de tous sur lesquels l'âme exerce le plus d'empire. Viennent ensuite les mouvements isolés des membres, qui font que certains hommes se redressent ou frappent autour d'eux pendant leur sommeil; puis ces mêmes mouvements associés à des actions, ou le somnambulisme, appelé aussi noctambulisme, qui présente lui-même divers degrés, suivant que le sujet marche et agit, soit sans rien dire, soit en parlant, soit aussi en percevant des impressions sensorielles. Toutes ces formes se voient plus fréquemment chez les hommes que chez les femmes. On n'observe pas les degrés inférieurs du somnambulisme chez les enfants ni les vieillards, mais les jeunes gens en fournissent beaucoup d'exemples, et il y en a fort peu qui ne parlent quelquefois pendant leur sommeil. Depuis l'âge de dix ans jusqu'à celui de trente, période pendant laquelle je jouissais d'une santé parfaite, j'ai eu de temps en temps des accès légers de somnambulisme.

Durant le sommeil, l'âme mène une vie à part, tout à fait distincte de celle qui caractérise l'état de veille, et pendant laquelle elle est dégagée de tous les liens de la réalité.

1° A la vérité, les éléments des rêves sont fournis par la mémoire, le sentiment intérieur et les sens externes; mais, en élaborant ces matériaux, l'imagination se montre éminemment ingénieuse, et alors même qu'elle a entrepris plus que la faculté créatrice ne lui permet de faire, elle est assez adroite pour se tirer d'embarras à l'aide d'une nouvelle invention. Quand, par exemple, un rêve nous conduit à penser que nous entendons ou lisons des choses très-spirituelles, et que néanmoins une grande abondance de pensées ne se trouve pas à notre disposition pour le moment, la voix de l'orateur devient si faible ou l'écrit tellement illisible, que cette circonstance nous prive de l'instruction ou du plaisir sur lequel nous comptions.

2° L'imagination aime à nous transporter dans un monde tout nouveau, et choisit rarement ce qu'elle pourrait rencontrer dans la réalité. Jamais les rêves ne reproduisent la vie éveillée, avec ses peines et ses jouissances, ses douleurs et ses joies, dont ils tendent, au contraire, à nous dégager. Lors même que notre âme entière est pleine d'un objet, qu'une profonde douleur pénètre jusqu'à nos fibres les plus profondes, ou qu'un problème absorbe totalement nos facultés intellectuelles, le rêve nous donne quelque chose d'étrange, ou n'emprunte à la réalité que certains éléments de ses combinaisons, ou enfin ne fait que se mettre à l'unisson de nos dispositions intérieures et symbolise la réalité. Ainsi déjà les images fantastiques de l'assoupissement ne sont presque jamais des formes connues, mais des figures que la plupart du temps nous n'avons point eu occasion de voir, des associations bizarres et étranges, telles qu'on a de la peine à en rencontrer d'équivalentes dans le monde extérieur.

3° Les rêves se lient quelquefois entre eux, quoique interrompus par l'état de veille. On a des exemples d'hommes qui se sont éveillés au milieu d'un songe, et qui y sont retombés aussitôt après s'être rendormis (*Dict. des sc. médic.* t. XLVIII, p. 268), ou même chez lesquels l'action commencée dans un rêve se continuait la nuit suivante dans un autre rêve. (Carus, *Psychologie*, t. II. p. 196.) Ce cas est commun surtout chez les somnambules, qui, chaque fois qu'ils s'endorment, reviennent au mode ordinaire de leur vie rêveuse, tout comme, chaque fois qu'ils s'éveillent, ils rentrent dans le cercle de leurs occupations journalières.

4° Ce qu'il y a de particulier dans le genre de vie qui caractérise les rêves se manifeste à l'instant où le sommeil cesse pour faire place à la veille. Si l'on vient à être troublé pendant son sommeil, on sent quelquefois la nécessité de s'éveiller, mais en même temps l'effort qu'il en coûte pour revenir à soi, mettre les sens en action, dominer les muscles, et remettre l'imagination sous le frein de la réalité. Un réveil brusque, en sursaut, lorsqu'on dormait profondément, plonge dans une sorte d'ivresse, qui ressemble à un état momentané d'aliénation mentale, l'homme n'étant pas maître de lui, comprenant mal ce qu'on lui dit, exécutant des actions sans but ni liaison, et parfois même entrant dans une fureur aveugle contre celui qui l'a dérangé. (Vogel, dans Rust, *Magazin für die gesammte Heilkunde*, t. XII, p. 61). Ce phénomène s'observe jusque chez certains animaux dont le sommeil est profond; le lion, brusquement éveillé, ne sait encore ce qu'il fait et prend la fuite, de sorte que cette manière de le chasser est fort en usage parmi les habitants du cap de Bonne-Espérance.

La limite qui sépare la veille du sommeil se manifeste souvent d'une autre manière dans les rêves qui roulent sur des matières scientifiques. On a l'intime conscience d'avoir parfaitement élucidé une question jusqu'alors obscure, et d'être arrivé à en bien saisir les termes; on s'éveille plein de joie; mais aussitôt des nuages se répandent de tous côtés sur les pensées dont on était pénétré, et il n'en reste plus aucune trace dans l'esprit.

5° Le rêve qui détermine les muscles à agir dans le sens des événements sur lesquels il roule, doit être plus puissant que celui qui ne consiste qu'en intuitions intérieures; il existe donc aussi une ligne de démarcation plus tranchée entre lui et l'état de veille. De là vient que les rêves dans lesquels on a parlé, quelque vifs qu'ils semblent être, sont précisément ceux dont on se souvient le moins, alors même que d'autres nous rapportent le sens des discours que nous avons tenus. Ce phénomène est plus général encore dans le somnambulisme : il m'est arrivé d'exécuter, étant endormi, des actes que j'étais forcé de reconnaître pour miens, uniquement parce qu'il y avait impossibilité que d'autres les eussent accomplis; un jour, par exemple, je ne pus concevoir à mon réveil comment je me trouvais absolument nu, et malgré toutes mes recherches, je demeurai dans une ignorance complète à cet égard, jusqu'à ce qu'on découvrit, dans une autre chambre, ma chemise bien roulée et serrée dans une armoire. Une autre fois je fus réveillé, au milieu d'un accès de somnambulisme, par quelqu'un qui me demanda ce que je cherchais; ma première pensée fut que je ne devais pas répondre; au même instant je m'interrogeai moi-même pour savoir quel objet je voulais me procurer, sans en rien dire à personne, et malgré tous mes efforts, il me fut impossible d'en trouver le souvenir. Depuis lors je n'ai jamais rien éprouvé de semblable; l'esprit de somnambulisme parut m'avoir quitté pour toujours après cette tentative de ma conscience pour pénétrer dans son mystérieux empire.

Le souvenir de ce qu'on a fait dans l'état de somnambulisme revient d'une manière nette à l'esprit pendant le sommeil qui suit immédiatement. Un de mes amis apprit un matin que sa femme avait été vue pendant la nuit sur le toit de l'église; à midi, lorsqu'elle fut endormie, il lui demanda doucement, en dirigeant ses paroles vers la région épigastrique, de lui donner des détails sur sa course nocturne; elle en rendit compte d'une manière complète, et dit entre autres qu'elle avait été blessée au pied gauche par un clou saillant à la surface du toit; après son réveil, elle répondit affirmativement, mais avec surprise, à la question qui lui fut adressée, pour savoir si elle ressentait de la douleur à ce pied, mais lorsqu'elle y découvrit une plaie, elle ne put s'expliquer quelle en était l'origine. Le somnambulisme admet aussi des souvenirs de la vie éveillée, mais ne lui en fournit aucun, et s'il arrive quelquefois à un somnambule de savoir ce qu'il a fait pendant ses accès, il ne s'en souvient pas autrement que d'un rêve ordinaire (Radow, *Versuch einer Theorie des Schlafes*, p. 162).

Nous nous rappelons principalement les rêves qui ont un intérêt particulier, qui affectent vivement notre personnalité, qui sont remarquables, monstrueux ou absurdes. Le souvenir d'un songe insignifiant et indifférent ne se présente la plupart du temps qu'à l'occasion de circonstances spéciales, et souvent il est fort obscur. On se souvient, à l'occasion d'un événement ou d'une idée, d'avoir déjà vu ou pensé quelque chose de semblable; mais on ne trouve aucune trace d'où l'on puisse conclure que c'était à l'état de veille. L'homme d'affaires qui s'adonne tout entier à ce qu'on appelle le côté positif de la vie, a moins de mémoire qu'un autre pour ses rêves, qu'il traite de niaiseries indignes de lui; mais l'homme oisif, celui qui a contracté l'habitude d'observer son propre intérieur, conserve le souvenir de ses rêves, et l'on peut accoutumer les enfants à se les rappeler, en leur permettant de les raconter chaque fois qu'ils en ont (Brandis, *Lehre von den Affecten*, p. 561.)

Recherchons maintenant quels sont les caractères essentiels du rêve.

I. Et d'abord examinons ceux qui ont rapport à la personnalité.

1° L'activité subjective de notre âme nous apparaît objective; car la faculté aperceptive reçoit les produits de l'imagination, comme s'ils étaient des émotions sensorielles. Dans les rêves, l'âme est à la fois actrice et spectatrice d'une comédie jouée par elle. Elle aperçoit ses propres actions, non comme provenant d'elle, mais comme des choses venant du dehors, parce qu'elle est entièrement absorbée en elle-même, que l'antagonisme de la réalité n'existe plus, qu'on ne peut plus distinguer le monde extérieur du moi, en un mot qu'il n'y a plus ce qu'on appelle présence d'esprit. Ce phénomène est surtout bien prononcé dans les rêves de personnes que nous faisons parler et agir en conformité de leur caractère, et dont nous considérons les paroles et les actions comme des choses entièrement étrangères à nous, qui souvent même excitent à un haut degré notre surprise. Johnson rêvait quelquefois d'une lutte de bons mots, et il éprouvait de la mauvaise humeur lorsque son adversaire montrait plus d'esprit que lui. Van Goens rêva qu'il ne pouvait résoudre des questions auxquelles son voisin faisait des réponses fort justes. Lichtemberg rêva également qu'il racontait une histoire, mais qu'il ne pouvait se souvenir d'une circonstance principale, dont un autre lui rafraîchissait la mémoire.

On peut aussi se tourmenter et se réjouir en songe; il est rare qu'on se fasse une grande joie, et il ne l'est guère moins qu'on se cause une vive douleur; mais fréquemment on se suscite des embarras, et la plupart du temps on se procure un spectacle agréable. De même, lorsqu'elle crée les images fantasti-

ques de l'assoupissement, l'imagination en produit rarement qui soient d'une beauté remarquable ; elle présente plus souvent des caricatures grotesques, et en général des figures indifférentes, mais qui sont agréables par le jeu de leurs couleurs ou par leur mobilité, et que l'on contemple avec un certain plaisir. Cette impossibilité de faire une distinction entre nos propres idées et les sources d'où elles découlent, établit une certaine analogie entre les rêves et les châteaux en Espagne dont on peut se bercer étant éveillé, comme aussi entre eux et la manie. Mais, dans les rêves qui roulent sur des objets abstraits, il n'y a point de distinction semblable à établir, puisque la méditation ne nous soustrait pas moins aux impressions sensorielles présentes pendant la veille qu'en songe.

2° Le sommeil est la suspension de l'empire sur soi même. Il faut donc une certaine passiveté pour s'endormir. Aussi le sommeil est-il plus à notre disposition lorsque la vie morale est lourde et que la vie physique n'a rien à demander au mode extérieur. Quand l'esprit a plus de vivacité, on est obligé de suspendre volontairement l'exercice de la pensée ; or il faut une certaine force pour arriver là et se détacher en même temps du monde extérieur. Mais ce qu'il importe surtout, c'est qu'on éprouve un sentiment de satisfaction ; Napoléon, avec la même puissance de facultés intellectuelles, pouvait dormir tranquillement sur le champ de bataille d'Austerlitz et passer des nuits sans sommeil à Sainte-Hélène. Quiconque cherche à observer ce qui arrive quand on passe de la veille au sommeil est certain de ne pas s'endormir. (*Dictonn. des sc. médic.*, t. XLVIII, p. 246.) On peut plutôt réussir à écarter volontairement le sommeil ; mais il faut pour cela des efforts qui deviennent de plus en plus pénibles, et finissent par triompher de notre résolution. Nous avons bien moins encore le pouvoir de commander aux rêves, puisqu'il ne nous est pas même donné de les retarder : l'acte intellectuel d'où ils dépendent s'accomplit comme une action purement organique, et notre volonté n'a pas plus d'empire sur cet acte que sur le battement des artères. Cependant ce n'est point là non plus un fait qui établisse une différence absolue entre le sommeil et la veille ; car outre que, pendant cette dernière, le rôle de la volonté se réduit à donner l'impulsion et la direction à la marche des idées, et qu'il y a bien des moments dans lesquels nous laissons notre esprit marcher tout seul, la volonté exerce aussi quelque influence durant le sommeil.

Les images fantastiques de l'assoupissement ne s'offrent à nous que quand nous avons cessé d'être maîtres de nous-mêmes ; elles se déroulent, comme celles d'une lanterne magique, dans une parfaite indépendance de notre volonté ; pour qu'elles surviennent, il faut que nous soyons entièrement passifs ; elles apparaissent souvent à l'improviste, et refusent de jouer devant nous lorsque nous les désirons. Aussi s'effacent-elles devant tout acte quelconque de spontanéité, et prennent-elles rapidement la fuite dès qu'on ouvre les yeux. Cependant l'expérience m'a appris que la volonté exerce quelque influence sur elles ; car si je ne puis en déterminer l'espèce, j'ai du moins le pouvoir d'en choisir le genre : lorsque d'agréables figures humaines, que je serais bien aise de retenir, se résolvent en formes grotesques ou monstrueuses, je parviens fréquemment, en dirigeant ma pensée sur des objets d'architecture, à faire des formes kaléidoscopiques, dont l'agréable mais indifférente variété amène un sommeil tranquille ; je réussis plus rarement à me procurer des visions de paysages. Mais nous ne sommes pas non plus absolument dépourvus de volonté en songe ; une volonté intérieure se manifeste dans les actions que nous rêvons, sa direction au dehors perce même dans les mouvements que nous exécutons et les deux directions se trouvent réunies chez les somnambules qui font des compositions écrites, les corrigent et y remplacent certaines expressions par d'autres.

3° Il y a, dans les rêves, une conscience intérieure. Nous nous sentons, nous nous voyons, nous délibérons, nous pensons, nous agissons, mais il nous manque la conscience extérieure, la présence d'esprit, la connexion de notre vie intérieure avec l'existence du dehors. Pendant la veille, le monde extérieur nous rend maîtres de nous-mêmes, en s'opposant comme obstacle ou comme limite à notre activité ; rien de semblable n'a lieu en rêve. L'antagonisme entre le monde intérieur et le monde extérieur est supprimé, et, ne pouvant voir autour de nous, embrasser ce qui nous entoure, nous n'avons en quelque sorte qu'une moitié de conscience. Aussi les impressions sensorielles sont-elles perçues en rêve, mais elles ne le sont point dans leur totalité : ainsi le somnambule agit bien dans un certain but, mais il ne voit que ce but, et ne s'inquiète pas d'autre chose ; ainsi, dans le somnambulisme magnétique, l'âme dirige son activité tout entière sur le seul magnétiseur, de manière qu'elle entend ses paroles et obéit à ses ordres.

4° La présence d'esprit se manifeste quelquefois dans les rêves, et y porte le trouble. Ce qui intéresse notre personnalité, éveille la spontanéité et chasse le sommeil. Les rêves désagréables ont souvent besoin de nous tourmenter longtemps pour parvenir à nous éveiller, mais la joie exerce une action plus rapide : je m'éveille toujours quand je rêve d'une découverte scientifique, mais jamais je ne l'ai été d'une manière aussi subite qu'un jour où je crus voir ma fille s'envoler au ciel toute rayonnante de lumière, image que je conservai ensuite pendant quelque temps. Le jugement reste longtemps spectateur indifférent du rêve, tolère bien des écarts de l'imagination, et n'interpose enfin son autorité que quand celle-ci devient par trop extravagante. Dans un assoupissement rempli d'images fantastiques qui tenaient presque du rêve, je contemplais tranquillement les maisons se promener à droite et à gauche, et se ranger ensuite sur deux lignes, comme dans une polonaise, lorsqu'enfin je m'éveillai en les voyant se baisser pour passer en sautillant sous les portes de la ville. Une autre fois j'assistais en rêve à un combat fort acharné, mais un bruit de cloche ayant fait séparer tout à coup les combattants, qui s'assirent de sang-froid pour déjeuner, je m'éveillai. Il arrive assez souvent que le rêve continue encore après qu'on a repris ses sens, et qu'on a la conscience de rêver ; parfois alors, si l'on se trouve dans l'embarras, on parvient à se tranquilliser en se souvenant qu'on n'a besoin que de s'éveiller pour être délivré de toute inquiétude. Etant enfant, j'avais souvent rêvé que j'entreprenais des voyages ; mais je finis par être las de cette illusion et par penser avec mauvaise humeur que ce n'était qu'un songe. Un jour je rêvai que je vivais dans l'intimité d'un grand prince, et que je le racontais à mes amis ; mais, tout en faisant le récit, je cherchais à le trouver invraisemblable, et à me persuader que c'était un songe.

5° Comme l'empire sur soi-même ne s'éteint que jusqu'à un certain degré, de même aussi on ne renonce à son individualité que jusqu'à un certain point, et c'est plutôt sur les choses extérieures que sur sa propre personnalité qu'on fait porter les changements. Il est rare déjà qu'on se place en rêve dans des conditions tout à fait différentes de celles au milieu desquelles on vit, mais jamais on ne fait sa personne physique pire qu'elle n'est. Les aveugles rêvent pendant longtemps encore d'objets visibles, après quoi leurs songes ne roulent plus que sur des choses relatives à l'ouïe et au toucher ; un homme qu'une blessure avait réduit à se servir de

béquilles, se vit longtemps, dans ses rêves, marchant sans soutien (Rudolphi, *Grundiss des Physiologie*, t. II, p. 283), et une femme qui avait une carie au bras, ne rêvait jamais d'aucune action qui exigeât l'emploi de ce membre. (Gruithuisen, *Beiträge zur Physiognosie*, p. 245.) Des rêves nous ramènent souvent à des événements de notre enfance, mais jamais nous ne rêvons que nous soyons réellement enfants. De même, la manière d'envisager et de traiter les choses diffère peu de celle dont on a l'habitude pendant la vie, et il est rare que nous nous attribuions en rêve des vices ou des vertus autres que ceux qui nous sont propres dans l'état de veille; je rêvai un jour que j'avais été obligé de prendre la fuite à cause d'un crime dont je m'étais rendu coupable; mais, lorsqu'on me rattrapa, je ne savais plus de quoi j'avais à répondre.

II. Toutes les fois que l'individualité s'efface, la vie générale se prononce d'une manière plus sensible. Le soleil maintient nos sens en rapport avec la réalité immédiate, et fait de nous des habitants de la terre, en nous rendant visibles comme formes distinctes et individuelles. Lorsque notre hémisphère se détourne de l'astre du jour, nous nous sentons abandonnés au milieu de l'obscurité, et les vapeurs terrestres obscurcissent notre horizon; mais le ciel qui brille sur nos têtes nous apprend à connaître l'univers et la vie cosmique proprement dite.

6° La vie générale devenant plus puissante que la vie individuelle, pendant le sommeil, l'organisme n'a point besoin des sens externes. Lorsque, après avoir dormi tranquillement, nous nous réveillons à l'heure que nous avions fixée d'avance, il faut que l'âme ait eu un moyen particulier de mesurer le temps; car nous n'avons point entendu le bruit de l'horloge. Chez les somnambules, l'œil est ouvert ou fermé, mais fixe, immobile et totalement insensible à la lumière; leurs pupilles sont dilatées aussi; cependant ils marchent d'un pas sûr, et en cela ils n'obéissent pas à des souvenirs, car ils écartent les obstacles qu'on met sur leur passage; ils suivent des chemins qui leur sont inconnus, et quand ils écrivent, on peut tenir un corps opaque entre le papier et leur œil sans les déranger. (Vogel, dans Rust, *Magazin für die gesammte Heilkunde*, t. XII, p. 36.) Comme rien ne les distrait, comme la réflexion ne les trouble pas, et qu'ils suivent imperturbablement la même direction, leurs mouvements sont, comme ceux des animaux, parfaitement sûrs, au milieu même des plus grands dangers, et ils marchent d'un pied ferme sur le toit des maisons; l'instinct même, quand ils tombent de haut, les porte à prendre l'attitude la moins défavorable, de sorte qu'une chute devient pour eux un simple saut hardi, qui ne leur porte aucun dommage. (Brandis, *loc. cit.*, p. 442.)

7° Il est très-commun que les facultés de l'âme éprouvent une exaltation extraordinaire pendant le sommeil. Bien des choses, dit Autenrieth (*Handbuch der empirischen menschlichen Physiologie*, t. III. p. 264), deviennent en songe parfaitement claires pour nous, à la poursuite desquelles nous nous étions mis en vain étant éveillés. On cite une multitude d'exemples de personnes qui, dans l'état de somnambulisme, étaient plus habiles à jouer d'un instrument, à parler une langue étrangere, ou à faire des vers, que dans l'état de veille. (Radow, *Theorie des Schlafes*, p. 161-169. — *Diction. des sc. méd.*, t. LII, p. 119. — Rust, *Magazin*, t. XII, p. 36). Un de mes amis d'enfance, Gustave Hænsel, qui s'était peu ou point occupé de poésie, trouva un matin sur sa table, à l'époque où l'impatience du joug des Français fermentait dans toutes les têtes allemandes, une ode à Napoléon, aussi remarquable par la noblesse des idées que par la vigueur de l'expression et le mérite de la versification, sans qu'il lui fût possible de se ressouvenir du moment où il l'avait inscrite sur le papier. Dans le somnambulisme magnétique, le sentiment intérieur et l'instinct sont accrus d'une manière suprenante; l'exaltation des facultés intellectuelles s'observe quelquefois, mais celle du sentiment moral est plus générale, et l'on ne connaît pas non plus un seul exemple d'action immorale qui ait été commise dans le somnambulisme naturel. Nous ne pouvons donc pas douter que, quand l'individualité diminue, l'universalité de l'âme ne devienne quelquefois plus puissante, et tous les récits fabuleux d'inspirations ou de révélations en songe, dont la crédulité a pieusement fait des recueils, ne doivent avoir aucune influence sur notre manière de voir à cet égard.

8° On peut en dire autant par rapport à la prévision de l'avenir. Il est avéré que l'exaltation du sentiment intérieur donne souvent au somnambule malade une sorte de prescience des changements qui vont survenir en lui, et que non-seulement il prédit avec précision la nature et l'époque des nouveaux accidents morbides qui le menacent, mais encore indique fort bien les remèdes qu'on devra lui donner. On rêve souvent de choses insignifiantes, indifférentes, qui nous arrivent le lendemain, et comme tout instinct suppose une connaissance de l'avenir, non point acquise par spontanéité, mais donnée par la nature, et qu'il diminue à mesure que l'activité spontanée de l'esprit se développe, il est croyable que la vie organique de l'âme peut être assaillie de pressentiments pendant le sommeil, état dans lequel l'individu cesse de penser par lui-même. La croyance aux rêves annonçant l'avenir n'a jamais péri (Carus, *Psychologie*, t. II, p. 180); elle existait chez les Israélites, les Grecs, les Romains et autres peuples de l'antiquité (Radow, *loc. cit.*, p. 138), tout comme on la retrouve chez un grand nombre de nations modernes qui sont étrangères à notre mode de civilisation. Il est naturel que le fanatique croie trouver dans les rêves plus qu'ils ne renferment réellement, et de même que le Canadien, quand il convoite la propriété d'autrui, prétend quelquefois qu'elle lui a été donnée en songe, de même aussi l'imposture a souvent su tirer parti ailleurs de la foi que les hommes ont généralement aux rêves. Mais prétendre *à priori* que les songes révélateurs de l'avenir sont des fables, c'est, comme le dit Brandis (*Loc. cit.*, p. 563), suivre une marche qui n'est ni la plus sûre, ni la plus raisonnable, bien qu'elle soit assurément la plus commode.

*Essence du sommeil.* — Après avoir passé en revue les phénomènes moraux du sommeil, il nous reste à rechercher quelle peut être l'*essence* de ce dernier.

1° Le sommeil n'est point une négation. Il ne peut tenir ni à une inaction générale, ni à une inaction partielle de l'âme. L'inaction morale ou intellectuelle, l'état qui consiste à fermer les yeux et à rester parfaitement tranquille, sans faire le moindre mouvement, sans manifester aucune énergie spontanée, sans imprimer par soi-même aucune direction à son âme, n'est point le sommeil. On peut être épuisé au physique et au moral, sans cependant éprouver le besoin de dormir; bien plus même, les efforts outrés du corps et de l'âme empêchent de se livrer au sommeil. On peut dormir, au contraire, sans ressentir la moindre fatigue, comme, par exemple, lorsqu'on assiste à un sermon ennuyeux. Pendant le sommeil il y a encore action des organes sensoriels et locomoteurs, de même que, dans les rêves, il y a exercice de la conscience, de la faculté d'aperception, de l'imagination, du mouvement et de la faculté appétitive. A la vérité, toutes ces facultés, si l'on excepte l'imagination, sont restreintes dans d'étroites limites; mais il n'en est pas moins impossible que le sommeil soit un

état de veille diminuée ou bornée; car autrement il n'y aurait pas de différence essentielle entre lui et la veille; il ne ferait point antagonisme à cette dernière. Quand on dit que le sommeil est une veille partielle (Reil, *Archiv.*, t. XII, p. 91), non seulement on ne dit pas par là ce qu'on entend, soit par l'un, soit par l'autre, mais encore on se borne à faire entendre que certaines facultés de l'âme sont actives pendant le sommeil, tandis que d'autres reposent. Or, à quelque scène de la vie qu'on s'attache, on y découvre des inégalités de ce genre. L'homme plongé dans une méditation profonde ne voit ni n'entend; celui dont l'attention est tendue sur des phénomènes qui frappent ses sens, laisse en repos sa raison, et l'inspiré, auquel une imagination délirante ne permet ni d'apercevoir ce qui l'entoure, ni de réagir volontairement sur aucun objet extérieur, ne dort cependant pas. Donc, si l'on ne considérait le sommeil que comme un repos, on serait plus fondé à dire que la veille est un sommeil partiel, et à supprimer ainsi toute ligne de démarcation entre ces deux états. On a vu que le sommeil des plantes repose sur l'action et non sur l'inaction; de même, le nôtre est quelque chose de positif, c'est un état particulier de nos fonctions; mais il ne constitue point une fonction à part, et l'on ne peut lui assigner aucun organe spécial, comme l'a fait Friedlænder (*Versuch über die innern Sinne und ihre Anomalieen*, p. 361), qui le définissait une polarité adynamique de l'organe de l'intuition intérieure produite par la polarité de l'organe du sommeil.

2° La simple réflexion que l'homme ne s'éveille qu'après la naissance, et qu'il n'arrive ensuite que par degrés à l'état de veille complète, doit nous mener à cette conclusion, que le sommeil est l'état primordial, et qu'il serait par conséquent absurde de l'expliquer par la veille, qui ne survient qu'après lui. C'est ce que Dœllinger (*Grundriss der Naturlehre des menschlichen Organismus*, p. 192) avait reconnu quand il a dit que, pendant le sommeil, la vie animale cessait de se développer de la vie végétative. Grimaud (*Cours complet de physiologie*, t. II, p. 298) considérait également le sommeil comme l'état primaire, et Brandis (*Lehre von den Affecten des lebendigen Organismus*, p. 538) comme un état qui nous replonge dans la vie embryonnaire. La même idée était présente à l'esprit de Fessel (*Diss. de somni vigiliarumque notione et discrimine*, Paris, 1828, in-8), lorsqu'il disait que la veille dégage l'âge des chaînes de la vie physique, et il a fallu tout l'aveuglement qu'on rencontre si fréquemment dans le public, pour empêcher que cette opinion ne devînt dominante.

L'état primordial de l'animal est celui dans lequel la vie se trouve tournée vers elle-même et ramenée à l'unité, celui dans lequel l'activité morale et l'activité physique sont confondues ensemble, celui enfin dans lequel l'individualité n'existe point encore, et n'agit que comme règle de l'activité plastique. De cet état, qu'on pourrait appeler le chaos de la vie, l'âme sort peu à peu, revêtue de l'essence qui lui est propre; mais, d'après la loi générale de la périodicité, tout ce qui s'est développé tend, pour sa propre conservation, à se reployer dans l'état d'involution ou d'enveloppement, et de là vient que l'homme tombe de temps en temps dans un sommeil exempt de rêves, au milieu duquel la vie animale retourne à la vie végétative, l'activité de l'âme se réunit avec la vie générale de l'organisme, et passe ainsi à l'état latent. De même que le sommeil des végétaux est un retour de la plante développée vers l'état embryonnaire, par la cessation de l'antagonisme entre la tige et la racine, et par la soumission à l'empire exclusif de la vie radiculaire, de même aussi, chez l'homme, le sommeil est la racine de la vie animale et la fusion des vies morale et physique.

A la vérité on dit fréquemment que, pendant le sommeil, l'âme est séparée du corps, et que telle est la cause qui rend ce dernier insensible aux impressions exercées sur les organes des sens. Ainsi, par exemple, Eschenmayer (*Psychologie*, p. 221) prétend que, comme elle ne peut jamais reposer, elle se retire en elle-même, et laisse les forces de la nature s'emparer de l'organe qui s'est fatigué à son service. Mais, comme le sommeil n'est point volontaire, comme il a pour causes des conditions organiques, comme il éteint et la conscience générale et la conscience idéale, l'âme serait un être fort à plaindre si elle ne pouvait se retirer en elle-même qu'à l'occasion d'une influence étrangère, si, dans cette retraite forcée, elle perdait ce qui la caractérise spécialement, la conscience, et ce qu'elle a de plus précieux, l'idée, si elle était ainsi réduite à ne pouvoir, d'aucune manière, manifester son activité propre ni à elle-même ni à aucune autre chose; la conscience et l'idée dépendraient alors des organes, et l'on pourrait très-bien se passer d'âme. Quand l'âme quitte son organe, elle ne peut point se retirer dans un autre organe, et il faut qu'elle se dégage des liens de l'espace en général. Comment rentre-t-elle, au réveil, dans le cercle de l'organisation? On ne peut le concevoir autrement que par une force de la nature, et cependant celle-ci ne dominerait, dit-on, que les organes. Et si le sommeil consiste dans la séparation de l'âme et du corps, tout rêve devient impossible, puisque les organes sensoriels sont susceptibles d'agir en songe. Est-ce donc qu'alors l'âme aurait un pied dans son domaine et l'autre dans le corps? Au lieu de la réduire à cette condition de demi-existence, nous aimerions mieux dire, avec les Ostiaques, que, pendant les rêves, elle voyage, s'amuse à la chasse, et va rendre visite à ses amis. Le dualisme, qui s'imagine élever l'âme à force de fictions hyperphysiques, ne fait que rabaisser sa dignité en nous représentant la nature comme un mécanisme non animé.

3° Dans les derniers temps de la vie embryonnaire, la vie se polarise, la sphère physique et la sphère morale se séparent l'une de l'autre, parce que le sentiment intérieur s'éveille, et avec lui l'instinct aveugle. Cet état est, à proprement parler, celui dans lequel l'âme retombe pendant le sommeil périodique, puisque rien de ce qui s'est développé ne peut rétrograder entièrement jusqu'à l'état primordial; les excitations du sentiment intérieur, et les mouvements qui ont lieu pendant le sommeil profond et exempt de rêves, sont analogues à ceux qu'on observe chez l'embryon. Mais ce que l'âme a acquis par assimilation, en se développant, est sa propriété inaliénable; elle emporte avec elle, dans le sommeil, les souvenirs du monde et de sa propre pensée, et ce sont ces souvenirs qui posent des bornes aux attributs du sommeil. L'embryon, dont les organes sensoriels ne sont point encore ouverts, est isolé par rapport au monde extérieur; il n'éprouve que des excitations faibles de la part des sensations obscures de son propre organisme, et il est entièrement absorbé dans une sourde incubation. Le réveil de la vie embryonnaire consiste en ce que les sens externes établissent un conflit avec le monde du dehors, en ce que la connaissance acquise ainsi de ce dernier permet au moins de se distinguer des choses extérieures, enfin en ce que l'aptitude obtenue de distinguer sa propre personnalité et son propre corps fait développer la conscience et la faculté de se déterminer soi-même, la liberté et la spontanéité. La suppression de ces antagonismes donne le sommeil périodique; l'âme redescend dans la nuit de la vie embryonnaire, parce qu'elle s'isole du monde extérieur, qu'elle renonce à la sensation et au mouvement, et qu'elle se rattache à la vie générale, dont elle s'était dégagée lors de sa venue au monde, de manière que

la réalité extérieure perd tous ses droits sur elle. Mais comme elle arrive à cet état d'isolement riche d'idées et fort habile dans l'art de les combiner ensemble, tant qu'elle y demeure, elle exerce dans son propre intérieur une puissance créatrice; l'imagination, semblable en cela à la plasticité qui avait produit les formes dans l'embryon, crée les images fantastiques du rêve. Il suit de là que, pendant le sommeil, l'âme mène une vie propre et intérieure, une vie absorbée dans la contemplation de ses propres produits, mais que, comme le moi ne sait plus se distinguer du monde extérieur, il n'y a plus alors ni pouvoir de se déterminer soi-même, ni réaction libre. Le rêve est l'activité naturelle de l'âme, non limitée par la puissance de l'individualité, non troublée par la conscience de soi-même, non dirigée par la spontanéité, en un mot c'est la vitalité du point central de la sensibilité, de l'organe primordial, qui se livre en liberté à ses ébats, à tous ses caprices. Maintenant, comme l'activité organique, la vitalité générale est plus puissante que l'activité individuelle, et que ce qui avait donné à l'âme la forme de force plastique ou d'âme végétative ne peut point avoir été engendré par l'individu, il suit de là que des forces supérieures doivent se révéler de temps en temps en rêve, parce qu'alors l'individualité n'est pas là pour les troubler, et que la réflexion n'empêche point le cours organique des idées. Ainsi la vie de l'homme qui rêve est placée sur les limites du plus grand élan que l'homme soit capable de prendre par l'inspiration et la méditation, et l'on est fondé à dire, avec Brandis (*loc. cit.*, p. 413), que l'exécution de toute grande idée est le produit d'une sorte de somnambulisme, attendu qu'alors l'idéal se manifeste en nous sans notre participation, et nous pousse avec une irrésistible puissance. Aussi les découvertes intellectuelles qui se révèlent à l'âme pour ainsi dire d'un premier jet de création, comme dans les rêves scientifiques, et la direction exclusive des forces morales vers un but unique, sont-elles ce qu'il y a de plus noble et de plus élevé dans la nature humaine, quoiqu'elles demeurent toujours incomplètes. D'un autre côté, la vie de l'homme qui rêve confine à la manie, dans laquelle l'individualité morale disparaît et la spontanéité de l'âme s'éteint; comme le somnambulisme porté à un haut degré est souvent le précurseur de l'aliénation mentale, de même les visions et l'extase sont des irruptions que la vie des songes fait dans la vie de veille, et qui touchent de près à la manie, qui y mènent fort souvent. (Esquirol, *Des maladies mentales*, Paris, 1838, t. I, p. 159 et suiv.)

Du reste, on doit encore remarquer que les rêves, surtout dans l'âge avancé, nous reportent volontiers à l'enfance, et nous font reculer aussi loin dans la vie que la conscience peut nous en reproduire le souvenir distinct. Gruithuisen (*loc. cit.*, p. 258) prétend que c'est parce que les impressions sont plus fortes dans l'enfance qu'à tout autre âge. Mais cette explication semble forcée; car les événements qui nous arrivent dans l'âge mûr font sur nous des impressions plus profondes et plus durables. Ce phénomène se rattache bien plutôt à l'essence du sommeil, qui est de nous rapprocher le plus possible de l'état primordial.

*Effets du sommeil.* — Le sommeil agit d'une manière bienfaisante. 1° Il fait cesser les tensions et diminue les antagonismes. Ses effets sont surtout salutaires dans les maladies, les fièvres, les inflammations, les douleurs et les spasmes. Quand il manque, la sensibilité devient trop exaltée; lorsqu'il dure trop longtemps, l'atonie, la bouffissure, l'obésité, la pesanteur de tête, la mauvaise humeur, la paresse, l'émoussement des sens et des facultés morales, l'insensibilité, en sont les conséquences. Un trop long sommeil est surtout dangereux dans les maladies où la vie manque d'antagonismes puissants, par conséquent dans les cachexies scrofuleuses et autres, dans les ulcères atoniques, l'hydropisie, la tendance à la gangrène, etc.

2° Le sommeil répare les forces perdues, non par le repos qu'il procure, mais en dirigeant l'activité vers l'intérieur, en rétablissant l'équilibre primordial des organes, en diminuant la consommation. Après avoir dormi toute une nuit, on se trouve plus grand de près d'un pouce, parce que les cartilages intervertébraux, débarrassés du poids de la partie supérieure du corps qui a pesé sur eux pendant la journée, se sont dilatés et sont rentrés dans les conditions de leur conformation primitive. Pendant la veille, les forces sont consommées par le conflit avec le monde extérieur; car l'activité sensorielle et le mouvement sont ce qui fixe l'homme dans la réalité, mais en même temps ce qui dissipe et épuise ses forces, et la spontanéité individuelle est toujours une scission entre telle vie donnée et la vie générale, qui met la première en danger. Pendant le sommeil, au contraire, la vie se recueille, se réunit; elle agit plutôt pour conserver que pour détruire, puisque la plasticité elle-même continue, sans être troublée par la vie animale. Trop peu de sommeil cause la lassitude, l'amaigrissement, la vieillesse prématurée; son absence totale amène la fièvre, le délire et la mort.

3° Le sommeil rétablit la normalité, c'est-à-dire l'état véritablement primordial. La plupart des crises ont lieu pendant sa durée, ou par lui. Il fait rentrer l'âme en elle-même, en la tirant de la distraction du monde, et la ramène d'un climat étranger dans celui où elle a pris naissance. Il lui fait déposer les charges de la réalité, et la débarrasse de tous les soucis, comme aussi de tous les avantages que lui a procurés le hasard de la personnalité. Il rétablit parmi les hommes l'égalité que la veille avait détruite. « Le rêve, dit Novalis, est un préservatif contre la régularité et la monotonie de la vie, une mise en liberté de l'imagination, qui entasse pêle-mêle toutes les images de la vie, et tempère le sérieux continuel de l'âge adulte par les jeux amusants de l'enfance. Sans les rêves, nous vieillirions assurément de meilleure heure; et on peut les considérer sinon comme un don immédiat de la Providence, du moins comme un joyeux compagnon associé par elle à notre pèlerinage vers la tombe. » Le sommeil entretient la gaieté naturelle: celui qui ne dort point assez devient mélancolique.

Le soir on est souvent dans l'indécision sur le parti qu'on doit prendre, parce qu'on épilogue trop; et le matin, au réveil, on a des résolutions arrêtées, non parce qu'on a longuement réfléchi pendant la nuit, mais parce que l'individualité et toutes les subtilités dont elle aime à se bercer n'ont point encore eu le temps de troubler la manière simple et naturelle dont nous envisageons les choses. Nous ne nous endormons pas pour tomber dans des rêves qui portent atteinte à la vie éveillée, qui détruisent notre spontanéité et notre individualité; mais nous nous plongeons dans la source de la vie, nous enfonçons notre moi dans le sein de la vitalité, rajeunis en quelque sorte et pleins d'une vigueur nouvelle.

4° Quoique les rêves ne soient point un exercice spontané, ils sont cependant toujours un exercice des facultés de l'âme, de sorte que, même pendant le sommeil, l'esprit ne continue pas moins de marcher vers son développement. Peut-être même devons-nous plus que nous ne croyons à cette vie intérieure de l'âme. Ce qu'on a appris le soir, on le sait mieux le lendemain matin, quoiqu'on ait rêvé de toute autre chose pendant la nuit: il ne s'est imprimé plus profondément dans notre esprit que parce qu'aucune impression extérieure nouvelle n'est venue l'effacer.

—

# TABLE ALPHABETIQUE ET ANALYTIQUE

## DU DEUXIÈME VOLUME DU DICTIONNAIRE DE PHILOSOPHIE.


Avant-propos. — Introduction. La Philosophie, ses systèmes et son impuissance, XV^e XVI^e et XVII^e siècles.

A

ABAILLARD, est-il conceptualiste. V. *Conceptualisme.* — ACTIVITÉ. — ACTIVITÉ SPONTANÉE. V. *Activité.* § I. ACTIVITÉ RÉFLÉCHIE. V. *Activité.* § II.— ACTIVITÉ. V. *Sensibilité.* — AME. V. *Encéphale ; Cerveau.*— AME, son état pendant le sommeil. V. la note IV, à la fin du volume. — AME DES BÊTES. V. *Bêtes.* — ANALYSE. V. *Méthode* — ANIMAUX, étude sur leur instinct V. *Instinct.* Sont-ils des machines? V. *Bêtes.* Sont-ils des démons changés en bêtes? *Ibid.* Leur sommeil V. la note IV à la fin du volume. — ANSELME (Saint). V. *Réalisme.*— ANTHROPOLOGIE.— ARTS. V. *Beau* — ASSOCIATION DES IDÉES. — AUTOMATISME des animaux. V. *Bêtes.*— AUTORITÉ du témoignage des hommes. — AUTORITÉ en matière de philosophie.

B

BAUTAIN (M. l'abbé, Son critérium de certitude. V. *Critérium.*— BEAU (du).— BEAUTÉ, IDÉAL.— BEAUTÉ. V. *Sens commun.*— BÊTES (âme des).— BOUGEANT (le P.), sa théorie sur les Bêtes. V. *Bêtes.* — BROUSSAIS, son matérialisme réfuté V. *Ame ; Encéphale ; Cerveau.*— BUCHEZ, son critérium de certitude. V. *Critérium.*

C

CABANIS réfuté. V. *Cerveau.* — CATÉGORIES. — CAUSE (origine de l'idée de). — CERTITUDE. — CERTITUDE MORALE, principalement appliquée à la religion chrétienne. — CERTITUDE du principe d'induction. V. *Induction.* — CERVEAU — CHATEAUX EN ESPAGNE : V. *Sommeil.* — CONCEPTUALISME. — CONNAISSANCES (Origine de nos).— CONNAISSANCES INDUCTIVES. V. *Induction.* — CONSCIENCE ou SENS INTIME (Certitude de leur témoignage). — CORPS (Distinction de l'âme et du corps). V. *Ame.* — COSMOGONIE. V. *Nature.*— COUSIN (M.). Ses idées sur la liberté et la spontanéité réfutées. V. *Activité.* Son critérium de certitude V. *Criterium.* — CRANE. V. *Encéphale; Anthropologie.*— CRITÉRIUM DE CERTITUDE.

D

DAMIRON sur le critérium de certitude. V. *Critérium.* — DÉDUCTION, différence entre l'induction et la déduction. V. *Induction.*— DÉFINITION. V. *Essence.* — DOULEUR V. *Sensibilité.*— DURÉE (de la) et de ses modes simples.

E

ECLECTISME. V. *Criterium*, etc. — ECRITURE.— EDUCATION ESTHÉTIQUE de l'homme. V. *Beau.*— EFFÉMINÉS, esprits efféminés. V. Note I à la fin du volume. — EFFETS DU SOMMEIL. V. la note IV à la fin du vol.— ENCÉPHALE.— EPILEPSIE. V. *Moi.*— ERREURS de l'imagination. V. note I, à la fin du vol. — ESPACE ABSOLU. — ESPÈCE. V. *Universaux.*— ESPÈCES ANIMALES et VÉGÉTALES. V. *Universaux.*— ESSENCE DES ÊTRES.— ESSENCE DU SOMMEIL. V. la note IV, à la fin du vol. — ESTHÉTIQUE. V. *Beau.* — ETUDE, les personnes d'étude plus sujettes à l'erreur. — V. la note I, à la fin du vol. — EVANGILE, sa certitude morale. V. *Certitude morale.* — EVANOUISSEMENT. V. *Moi.* EVIDENCE. — EXPANSION. V. *Durée.*

F

FACULTÉ DE L'HOMME. — FATALISME. V. *Activité.* — FEMMES (Imagination des femmes). V. Note I, à la fin du volume. — FOURMIS, leur instinct. V. *Instinct.*

G

GALL. V. *Encéphale.* — GÉNÉRATION DES ÊTRES. V. *Universaux.* — GENRE. V. *Universaux.*— GUILLAUME DE CHAMPEAUX. V. *Réalisme.*

H

HABITUDE. V. *Activité; Association.* — HÉRÉDITÉ. — HOMME. V. *Nature.* — HYPOTHÈSE.

I

IDÉAL. V. *Beauté.* — IDÉES (Nature de nos). — IDÉES, leur origine. V. *Connaissance.* — IDENTITÉ DU MOI, prouve l'unité et la simplicité du sujet pensant. V. *Ame.* — IMAGINATION. — IMAGINATION FORTE. V. la note I, à la fin du volume. — INDUCTION. — INFINI (Idée de l'). — INSTINCT ou comparaison entre les facultés de l'homme et celles des animaux. — INTELLIGENCE. V. *Encéphale.*

J

JUGEMENT. V. *Générales* (Idées). — JUGEMENT PENSÉ. V. *Jugement.* Les éléments, *ibid.*. Jugement après l'idée ou secondaires, *ibid.* Primitifs, *ibid.* Non primitifs, *ibid.* Jugement considéré comme faculté, *ibid.* De la véracité et de la fausseté du jugement, *ibid.*

L

LECTURE, ses effets sur l'imagination. — V. la note I, à la fin du volume.—LIBERTÉ. V. *Activité.* § II.—LOGIQUE. —Lois de la raison. V. *Raison.*

M

MATÉRIALISME RÉFUTÉ. V. *Encéphale, Cerveau, Ame.*— MÉMOIRE IMAGINATIVE. V. *Association des idées.* — MÉMOIRE. V. *Souvenir.* — MENNAIS (De la). Son critérium de certitude. V. *Critérium.* — MÉTAPHYSIQUE. — MÉTHODE (Analyse et Synthèse).— MÉTHODE D'INDUCTION. V. *Méthode.* — MOI (Conscience du). — MONADES (Systèmes des). — MONDE DES CORPS. V. *Nature.* — MONDE ORGANIQUE. *Ibid.* — MULTIPLICITÉ. V. *Unité.*

N

NATURE (De la), ses relations avec l'homme. — NATURE (Etat de). V. *Facultés humaines.* — NATURE (Du beau dans la). V. *Beau.* — NÈGRES, origine de leur couleur. V. *Anthropologie.* — NOMINALISME.

O

ORANG-OUTANG, est-il un homme dégénéré? V. *Anthropologie.* — ORGANISME. V. *Nature.* — ORIGINE de nos connaissances. V. *Connaissances.* — ORIGINE des idées de l'*Infini*, de la *Substance*, de la *Cause*, etc. V. *ces mots.*

P

PAROLE. V. l'Avant-propos et les articles *Raison; Ecriture.*— PASCAL, de l'autorité en matière de philosophie. V. *Autorité du témoignage des hommes.*— PENSÉE, son incompatibilité avec la matière. V. *Ame.* Sa nature. V. *Ame.*— PENSÉES (De la nature de nos). — PERCEPTION INTÉRIEURE. V. *Sens intime.*—PÈRES DE L'ÉGLISE, opinion de quelques-uns sur la nature de l'âme. V. *Ame.*—PLAISIR. V. *Sensibilité.*— POPULATION DU GLOBE. V. *Anthropologie.* — PROPOSITION. V. *Jugement.*— PROPRIÉTÉS. V. *Essence.*— PSYCHOLOGIE.

Q

QUALITÉS. V. *Essence* et *Sens* (Témoignage des).

R

RACES HUMAINES. V. *Encéphale* et *Anthropologie.* — RAISON HUMAINE.—RAISONNEMENT.—RÉALISME.—RÈGLES DU SYLLOGISME. V. *Raisonnement.* — RELIGION NATURELLE. V. *Connaissances* (Origine de nos). — RELIGION CHRÉTIENNE, sa certitude morale. V. *Certitude morale.*—RÊVE. V. la note IV à la fin du volume. — RÊVERIES. V. *Sommeil* et *Moi.* — ROSCELIN. V. *Nominalisme.*

S

SENS (Certitude du témoignage des). — SENS INTIME, perception intérieure ou de conscience. — Sens commun. — Sensibilité. — SENTIMENTS. V. *Sensibilité* et *Encephale.* — SOMMEIL. — SOMNAMBULISME. V. *Moi.* — SOPHISMES. — SOUFFRANCES DES BÊTES, explications diverses. V. *Bêtes.* — SOUVENIR. — SPIRITUALITÉ DE L'AME V. *Cerveau.* — SPONTANÉITÉ. V. *Activité*, § I. — SUBLIME. — SUBSTANCE (Origine de l'idée de). — SYLLOGISME. V. *Raisonnement.* — SYNTHÈSE. V. *Méthode.* — SYSTÈME. V. note I à la fin du volume.

T

TÉMOIGNAGE DES HOMMES. V. *Autorité du témoignage*, etc. — TEMPS. V. *Durée.*

U

UNITÉ ET MULTIPLICITÉ. — UNITÉ INDIVISIBLE de la personne humaine, prouve l'unité et la simplicité du sujet pensant. V. *Ame.* — UNIVERSAUX (Solution du problème des).


## NOTES ADDITIONELLES.


Note I (art. *Imagination*). Des erreurs de l'imagination. — Note II (art. *Raisonnement*). Idée du syllogisme comparé à la dialectique. — Note III (art. *Sens* [certitude du témoignage des]). Erreurs des Sens — Note IV (art. *Sommeil*). Sommeil des végétaux, des animaux. Cause du sommeil. Etat de l'âme dans le sommeil. Rêve. Essence du sommeil. Effets du sommeil.


FIN DU TOME SECOND.


Paris. — Imprimerie MIGNE

le. v.2
# 6031

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.
6031.